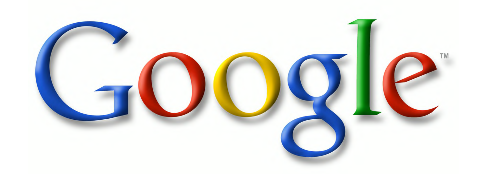
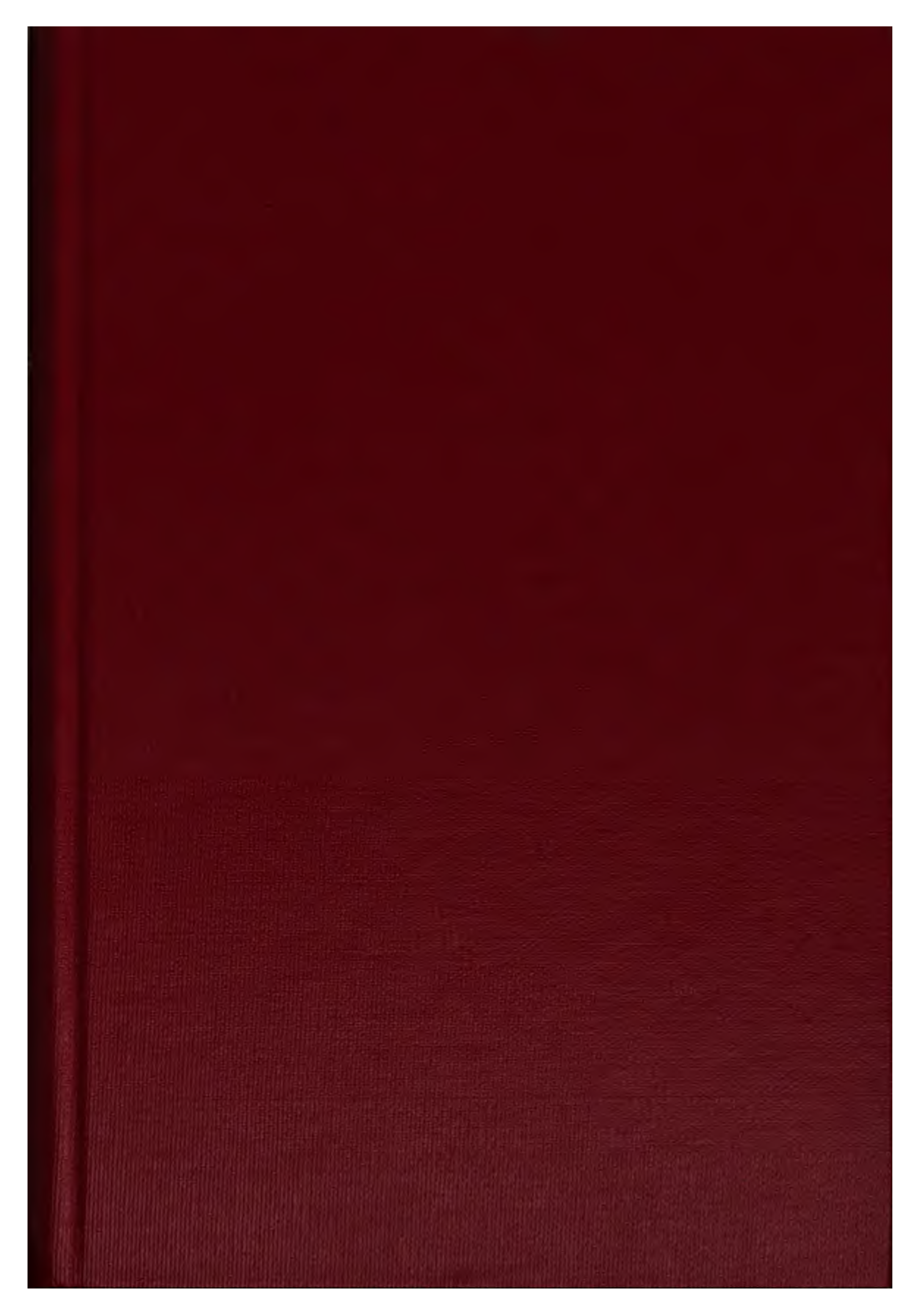





VE RI
TAS

ŒUVRES COMPLÈTES

DE

M. DE BONALD.

ŒUVRES COMPLÈTES

DE

M. DE BONALD,

PAIR DE FRANCE ET MEMBRE DE L'ACADÉMIE FRANÇAISE,

RÉUNIES, POUR LA PREMIÈRE FOIS, EN COLLECTION SELON LE TRIPLE ORDRE LOGIQUE, ANALOGIQUE ET CHRONOLOGIQUE;
REVUES SUR LES ÉDITIONS CORRIGÉES PAR L'AUTEUR;
PRÉCÉDÉES D'UNE NOTICE EXACTE ET ÉTENDUE SUR SA VIE ET SES ŒUVRES;
DE SON ÉLOGE PRONONCÉ A L'ACADÉMIE PAR MM. ANCELOT ET BRIFFAUT;
PUIS, D'UN AUTRE ÉLOGE PAR MGR FOULQUIER, ÉVÊQUE DE MENDE;
AUGMENTÉES D'UN NOMBRE CONSIDÉRABLE DE DISCOURS PRONONCÉS PAR L'AUTEUR DANS LES DEUX CHAMBRES SOUS LA RESTAURATION, ET D'UN PLUS GRAND NOMBRE ENCORE D'OPUSCULES OU D'ARLICLES TRÈS-IMPORTANTS, ÉDITÉS AUTREFOIS SÉPARÉMENT, OU EXTRAITS DES JOURNAUX DE L'ÉPOQUE;
CLASSÉES, COLLATIONNÉES ET CORRIGÉES AVEC LE PLUS GRAND SOIN;

suivies d'une table analytique des matières en dehors des tables particulières;

PUBLIÉES

PAR M. L'ABBÉ MIGNE,

ÉDITEUR DE LA BIBLIOTHÈQUE UNIVERSELLE DU CLERGÉ,

OU

DES COURS COMPLETS SUR CHAQUE BRANCHE DE LA SCIENCE ECCLÉSIASTIQUE.

TOME PREMIER.

3 VOLUMES, PRIX : 24 FRANCS.

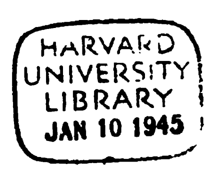
—

S'IMPRIME ET SE VEND CHEZ J.-P. MIGNE ÉDITEUR,
AUX ATELIERS CATHOLIQUES, RUE D'AMBOISE, AU PETIT-MONTROUGE,
BARRIÈRE D'ENFER DE PARIS.

1859

SOMMAIRE

DES MATIÈRES CONTENUES DANS LE TOME PREMIER DES OEUVRES COMPLÈTES DE M. DE BONALD.



Imprimerie de L. MIGNE, au Petit-Montrouge.

NOTICE BIOGRAPHIQUE.

La vie du vicomte de Bonald a été racontée par deux de ses fils (a) avec une élégante simplicité et le charme d'un profond sentiment de piété filiale. La notice que nous plaçons en tête des Œuvres complètes de cet homme illustre est le résumé de ces deux écrits remarquables à des titres divers et qui se complètent l'un par l'autre.

Louis-Gabriel-Ambroise, vicomte (b) de Bonald, naquit à Millau en Rouergue, d'une famille ancienne, le 2 octobre 1754. Il n'avait que quatre ans lorsqu'il perdit son père. Sa mère, femme très-pieuse, l'éleva auprès d'elle jusqu'à l'âge de onze ans, et lui inspira ce vif attachement à la foi catholique dont il a donné des preuves dans toutes les circonstances de sa vie. On peut dire que c'est du zèle de ses ancêtres pour la religion qu'il aimait à relever. Il rappelait divers traits de leur conduite à l'époque de la prétendue Réforme, et l'ardeur que montra un de ses grands-oncles, Etienne de Bonald (c), conseiller au parlement de Toulouse, pour empêcher que les nouvelles erreurs ne s'introduisissent dans cette ville. Théodore de Bèze en fait mention dans son *Histoire de l'Eglise réformée.*

Vers l'âge de onze ans, M. de Bonald quitta le toit paternel pour aller faire ses études d'abord dans une pension à Paris, ensuite au célèbre collége de Juilly, que dirigeait alors le P. Mandar. C'est là qu'il fit sa rhétorique et sa philosophie.

Au sortir du collége, il entra dans les mousquetaires, et y resta jusqu'à leur suppression, en 1776. Revenu dans sa ville natale, il fut élu maire, quoique jeune encore. Déjà les temps devenaient mauvais : on était à la veille de la révolution. Il sut en retarder longtemps les orages pour la ville qui l'honorait de ses suffrages; et, par sa fermeté, la chaleur de ses paroles et la confiance générale qu'il inspirait, il put contenir les partis, et eut le bonheur d'empêcher en plus d'une circonstance une collision menaçante. Il prévint l'effusion du sang, comme l'avait fait, sous Louis XIII, son bisaïeul, Pierre de Bonald, lequel reçut de Louis XIV un brevet de conseiller (d) du roi *en ses conseils d'Etat et privé,* en considération des services qu'il avait rendus pendant les troubles de religion.

La considération que s'était acquise le vicomte de Bonald dans l'exercice de la mairie de Millau le plaçait naturellement au nombre de ceux qui pouvaient prétendre à représenter la noblesse de sa province aux états généraux qui allaient s'ouvrir; mais, content d'être utile dans une position modeste, M. de Bonald ne seconda pas les désirs de ses amis. Il fut néanmoins porté, dans les deux sénéchaussées de Villefranche et de Rodez, aux élections du mois de mars 1789, et obtint un grand nombre de voix dans l'une et dans l'autre.

Quelques mois après, une circonstance vint augmenter la popularité dont jouissait dans sa province le maire de Millau, et valut à son nom l'honneur de retentir un moment à la tribune de l'Assemblée nationale.

Un bruit fort extraordinaire s'était répandu dans toute la France. Chaque ville s'imagina voir à ses portes une armée de brigands dont elle allait devenir la proie. Des émissaires étaient envoyés dans toutes les directions pour s'assurer de leur marche, et leurs rapports contradictoires augmentaient la confusion et la frayeur. Comment cette alarme s'était-elle tout à coup et si universellement répandue? Etait-ce une manœuvre habile des fauteurs de la révolution, ou un de ces pressentiments qui accompagnent toujours les grandes

(a) *Notice sur M. le vicomte de Bonald*, par M. Henri de B., Paris, Adrien Leclère, 1841, grand in-8°. *De la vie et des écrits de M. le vicomte de Bonald*, par M. le vicomte V. de Bonald, Avignon, Seguin aîné, 1853, in-8°.

(b) L'*Encyclopédie du XIX° siècle* a dit que le titre de vicomte lui a été donné par Louis XVIII; c'est une erreur. Ce titre était porté avant lui dans sa famille.

(c) Etienne de Bonald était beau-frère du président Duranti, massacré par les ligueurs.

(d) Le 21 mai 1650.

calamités? car il n'était que trop vrai qu'une armée de brigands était alors à nos portes, et allait fondre sur notre malheureuse patrie.

Dans cette circonstance, M. de Bonald assembla le conseil municipal de Millau et les notables de la ville, et leur proposa d'adresser à toutes les autres villes du département une invitation pour se réunir et former une association pour la défense commune. « La ville de Millau, » dit M. de Bonald, « a, la première, réclamé les droits de sa province, et elle sera la première à réclamer le respect des lois et de l'humanité, dans un moment où l'extrême agitation des esprits semble les faire oublier. Elle a vu avec une vive reconnaissance, lors des terreurs qui viennent d'affliger ces contrées, les différentes communautés s'unir pour le salut commun, et les citoyens abandonner leurs foyers pour voler à la défense de leurs frères. Elle leur propose à présent de s'unir étroitement en une confédération d'honneur, de vertu et de respect pour les lois, et pour arrêter toute infraction à l'ordre public, et toutes les violences qui mettraient en danger la vie et les propriétés des citoyens, » etc.

La délibération prise sur cette proposition par les officiers municipaux et les habitants de la ville fut transmise à l'Assemblée nationale, qui, dans sa séance du 21 août 1789, en ordonna l'impression, et chargea son président, M. de Clermont-Tonnerre, d'en témoigner sa satisfaction (a).

Au mois de février 1790, à la réorganisation des municipalités, M. de Bonald fut réélu maire de Millau, par une majorité de 293 voix sur 368.

Bientôt après, en juillet 1790, la création des assemblées départementales fournit à ses concitoyens une occasion de lui donner un nouveau témoignage de leur estime et de leur confiance : il fut nommé membre de l'assemblée départementale de l'Aveyron, par une majorité de 452 voix sur 523, malgré une opposition furibonde organisée par le trop célèbre Chabot, alors prieur du couvent des Capucins de Rodez, et qui, sous sa robe de moine, laissait déjà pressentir le redoutable conventionnel. Le choix presque unanime de ses collègues (26 voix sur 32) appela M. de Bonald à la présidence de l'administration départementale. Il quitta alors la mairie de Millau, et on trouve à ce sujet, dans des notes tout intimes, ces nobles et chrétiennes paroles : *J'ai donné ma démission de la place de maire, que j'exerçais depuis le 6 juin 1785. Dieu seul sait ce que j'y ai souffert ! Je lui ai offert mes peines, et il a daigné m'en dédommager en ne permettant pas que la tranquillité publique fût troublée pendant ce long espace de temps, et au milieu des circonstances les plus orageuses. Il m'appelle dans une autre carrière à de nouvelles croix : je m'y résigne, et s'il daigne m'en faire triompher, je lui demande d'écarter de moi l'esprit d'orgueil et d'amour-propre.* (1er août 1790.)

Ainsi, sans partager de tristes illusions ni de folles espérances, M. de Bonald ne se croyait pas le droit de refuser son concours, même lorsque son pays s'engageait dans des voies qui lui semblaient aboutir aux abîmes. Le donnant avec la loyauté d'un honnête homme et le dévouement d'un bon citoyen, il n'hésita pas à entreprendre courageusement la tâche difficile de présider à l'organisation d'un des nouveaux départements.

Toutefois, il ne devait pas remplir longtemps ses nouvelles fonctions. La conscience a des droits imprescriptibles, et le moment était proche où elle allait imposer au chef de l'administration départementale de l'Aveyron l'obligation de protester contre un des actes du gouvernement. L'horizon devenait de plus en plus sombre; un schisme affreux désolait l'Église; les exigences de l'Assemblée nationale avaient imposé à la faiblesse du monarque l'acceptation de la Constitution civile du clergé. M. de Bonald crut de son devoir et de son honneur de résigner ses fonctions, et de faire connaître hautement les motifs de sa résolution, dans une lettre qu'il adressa à ses collègues et qui fut alors fort répandue. Cette lettre, où respirent le courage du citoyen, l'honneur du gentilhomme et l'humble soumission du Chrétien, est le premier écrit qu'il ait publié, et elle mérite de rester à la tête de ses Œuvres complètes. La voici :

« Dispensé par ma place d'assister aux délibérations du *Directoire*, j'aurais pu prolon-

(a) Cette séance de la municipalité de Millau, avec le discours de M. de Bonald, est insérée au tome III des procès-verbaux de l'Assemblée nationale.

ger mon séjour loin de vous, Messieurs, et éviter ainsi de concourir personnellement à l'exécution des nouveaux décrets; mais je dois à la foi que je professe un autre hommage qu'une absence équivoque ou un timide silence. J'ai donné, je donnerai toujours l'exemple de la soumission la plus profonde à l'autorité légitime, et les dispositions les plus sévères ne m'arracheront ni un regret, ni un murmure; mais sur des objets d'un ordre supérieur, et qui me paraissent intéresser ma religion, je n'irai pas, en me séparant de cette *autorité visible* de l'Eglise, que les éléments les plus familiers de ma croyance m'ont appris à reconnaître dans le corps des pasteurs, unis à leur chef, m'exposer à des doutes cruels, à des remords déchirants pour celui qui a confié à ces consolantes vérités le bonheur de son existence. L'Assemblée nationale a décrété des changements dans la discipline ecclésiastique et la constitution du clergé; elle a imposé aux pasteurs le serment de s'y conformer, et de les maintenir. Le roi, sur des instances réitérées, a donné sa sanction à ces décrets; mais le chef de l'Eglise garde le silence; mais les premiers pasteurs rejettent unanimement ces innovations; mais les pasteurs secondaires, unis à leurs évêques, annoncent partout la plus invincible résistance; mais plusieurs même de ceux qui y avaient adhéré rétractent leur adhésion, comme une faiblesse ou une surprise. Et moi, *à qui il est commandé de croire, et non de décider;* moi, qui sais que le mépris du Saint-Siége et de l'autorité des premiers pasteurs a été le principe de toutes les dissensions religieuses qui ont désolé l'Eglise et l'Etat; moi, qui ne puis séparer le respect que je dois à ma religion, du respect qu'elle me commande pour ses ministres, j'irais prévenir la décision du chef de l'Eglise, braver l'opinion unanime de mes pasteurs, déshonorer ma religion en plaçant ses prêtres entre la conscience et l'intérêt, le parjure et l'avilissement; je leur dirais : Jure, ou renonce à tes fonctions, à ta subsistance, comme en d'autres temps on disait à des hommes : *Crois, ou meurs!* Non, non, Messieurs, non; l'humanité autant que la religion se révoltent à cette pensée. Ce n'est pas là sans doute le prix que mes concitoyens mettaient à la confiance dont ils m'ont honoré; ils me reprocheraient un jour de l'avoir usurpée, et je renonce aux témoignages flatteurs qu'ils m'ont donnés, si je ne puis en jouir sans trahir ma conscience et leurs plus grands intérêts. »

M. de Bonald se retira à la campagne; mais cette démission éclatante ayant inspiré de vives craintes à sa famille, il céda, sans les partager encore, aux instances qu'elle lui faisait de pourvoir à sa sûreté, et croyant désormais, comme toute la noblesse française, remplir un devoir d'honneur, quand la religion était détruite et l'autorité royale avilie, il se décida à émigrer.

Il se rendit d'abord à l'armée des princes, et après son licenciement, il se fixa à Heidelberg, et s'y consacra avec autant d'assiduité que de tendresse à l'éducation de ses deux fils aînés qu'il avait emmenés avec lui, et qu'il retira alors du collége de Saint-Charles, de cette université célèbre où il les avait placés à son arrivée en Allemagne. La première fois qu'il entra avec eux dans l'église du Saint-Esprit d'Heidelberg, ayant remarqué l'inscription qui était au haut du maître-autel, *Solatori Deo :* « Mes enfants, » leur dit-il, « ces mots semblent s'appliquer particulièrement aux émigrés. » En effet, ils allaient bientôt n'avoir plus d'autre consolateur que celui-là.

Ce fut au milieu des soins de cette éducation et de toutes les distractions qu'elle lui occasionnait, au milieu des cruels tourments que lui causaient les maux toujours plus grands de sa patrie, son éloignement du reste de sa famille, et plusieurs fois du dénûment absolu de toutes ressources, qu'il commença à s'occuper de la composition de son premier ouvrage, sa *Théorie du pouvoir politique et religieux*, privé, sur ce sol étranger, de tous les secours nécessaires pour traiter un aussi vaste sujet. Il n'avait guère à sa disposition que l'*Histoire universelle* de Bossuet, et quelques volumes de Tacite qu'il lisait beaucoup, et qui a été, jusqu'à la fin de ses jours, son auteur de prédilection. On lui avait prêté l'*Esprit des lois* et le *Contrat social*. Il eut alors l'idée de combattre ces deux ouvrages. Avant l'âge de quarante ans, il n'avait jamais songé à écrire : il fallut les loisirs de l'émigration et un vif désir de s'opposer à l'envahissement des mauvaises doctrines, pour l'y déterminer.

Dans son exil, M. de Bonald était toujours à l'affût de toutes les occasions de rencontrer des compatriotes malheureux, et lorsqu'il passait à Heidelberg des colonnes de prisonniers français, il aimait à se trouver sur leur passage et à se mêler à leurs rangs, pour causer avec eux de la France, les questionner sur leurs combats et leurs souffrances, et s'informer s'il se trouvait parmi eux quelques *Aveyronnais*, tout heureux alors de pouvoir leur dire quelques mots de *patois*, de leur parler de leur famille, et souvent de leur offrir quelque petit secours : ce qui, dans sa position, n'était pas sans quelque mérite. Un jour, il avait marché longtemps, fort longtemps avec une longue colonne de prisonniers, que l'on conduisait en Bohême; et lorsque après s'être un peu oublié dans ses conversations, il voulut revenir sur ses pas et rentrer dans la ville, un caporal autrichien lui barra brusquement le passage, et s'obstinait à le garder prisonnier, et à le faire marcher avec les autres, au grand divertissement de quelques malins de la troupe, lorsque intervint, fort heureusement pour lui, un officier qui le comprit et le délivra.

Lorsque la composition de la *Théorie du pouvoir* fut achevée, M. de Bonald se détermina à quitter Heidelberg, pour se rapprocher un peu du midi de la France, et il se rendit, à pied, à Constance, suivi de ses deux fils, et emportant son manuscrit dans son havresac. Nos voyageurs s'établirent sur le territoire suisse, hors de la porte de cette ville, alors habitée par tout ce que la noblesse française avait de plus illustre; et ils allèrent occuper, dans le village d'Egelshoffen, une de ces petites maisons de paysan, entourée d'un joli verger, d'où la vue s'étendait sur le lac de Constance.

Dans cette retraite, qui eût été heureuse et douce pour le noble écrivain, si le souvenir de la patrie absente, la pensée des maux qui l'accablaient, et l'éloignement de ce qui lui était cher, n'eussent constamment assiégé son esprit et brisé son cœur, M. de Bonald se livrait de plus en plus au travail pour écarter de si sombres pensées. Il se consolait par l'étude et par les soins qu'il donnait à l'instruction de ses enfants. Il revit son manuscrit, y fit des corrections et des changements importants, le communiqua à des hommes de mérite qui habitaient Constance, et il se décida enfin à le faire imprimer par des prêtres émigrés qui y avaient établi une imprimerie française, dont le faible produit devait être consacré au soulagement des nombreux ecclésiastiques, victimes de la révolution, qui s'étaient établis dans cette ville hospitalière.

L'édition de la *Théorie du pouvoir* (a) fut envoyée presque en entier à Paris, où elle fut saisie par ordre du Directoire, et, sauf quelques exemplaires distribués par l'auteur à ses amis, il n'en échappa qu'un bien petit nombre.

Cet ouvrage, où tous les principes politiques et religieux qu'on avait voulu détruire étaient relevés, où les véritables bases de l'ordre social, ensevelies sous un amas d'erreurs, étaient remises à découvert, se trouvait parfaitement approprié aux circonstances, et la vive impression qu'il produisit sur le petit nombre de personnes qui purent se le procurer, sur des hommes tels que Fontanes, La Harpe, Châteaubriand, permet de juger du succès qu'il eût obtenu. M. Necker lui-même, dont les idées étaient loin d'être les mêmes que celles de l'auteur, écrivant de Lausanne, en 1800, à M. Marigni, qui fut depuis inspecteur général de l'Université, lui disait, au sujet de la *Théorie du pouvoir :* « J'ai lu l'ouvrage de M. de B..., et j'y ai trouvé le mérite d'un grand nombre d'idées, d'une immensité de connaissances, et d'une opinion toujours indépendante. Plusieurs propositions seraient susceptibles de controverse, et c'est dans le *faire* qu'il y aurait le plus à désirer; mais cet art est en seconde ligne, au jugement des vrais appréciateurs de l'esprit. »

Voici comment un journal qui ne partageait pas en tout la manière de voir de M. de Bonald, se plaisait à peindre l'impression que dut produire l'apparition de son premier ouvrage. « Jamais, » dit la *Revue européenne* (b), « M. de Bonald ne fut plus éloquent écrivain; jamais un style plus beau, plus pur, n'a, comme un verre qui grossit, rapproché des yeux

(a) Cette édition, extrêmement rare, est en 3 vol. in-12, et porte pour titre : *Théorie du pouvoir politique et religieux, dans la société civile, démontrée par le raisonnement et par l'histoire*, par M. de B., gentilhomme français. 1796. Sans nom de ville, ni d'imprimeur.

(b) Mai 1834.

les moins perçants la hauteur de ses conceptions. On aime à le voir, au fond de son exil, entouré de souffrances, étourdi de frivolités, élevant une voix sévère et consolante; appelant ses compagnons d'infortune à des idées graves et hautes, contraires à leurs habitudes, étrangères à leurs souvenirs; détournant leurs yeux des futilités du moment, pour leur révéler la cause inconnue, la vraie, la grande cause de leurs misères; leur expliquant logiquement les iniquités, les violences dont ils sont victimes par l'oubli qu'on a fait de la foi de leurs pères! Quelle n'a pas dû être, au milieu de telles circonstances, l'autorité d'une parole qui présentait à des hommes persécutés la religion comme une alliée perpétuelle, nécessaire, essentielle, dont la nature est de vouloir tout ce qu'ils veulent, et de combattre les mêmes ennemis! Quelle action ne devait pas exercer sur ces enfants du XVIII[e] siècle un système qui établissait entre les lois de l'Eglise et l'organisation politique dont la chute les écrasait, une telle parité, qu'elles semblent s'identifier, et qui relevait en quelque sorte les institutions brisées en eux, au rang des choses saintes! »

Aussi cet ouvrage fut-il extrêmement recherché, et on pressa vivement l'auteur d'en donner une nouvelle édition. Il eut toujours le projet de le faire, et néanmoins ce n'est qu'après sa mort que la *Théorie du pouvoir* a été réimprimée. « On s'étonne, » écrivait-il (a), « que je n'aie pas fait réimprimer mon ouvrage de la *Théorie du pouvoir*. Je n'ai jamais écrit par goût, encore moins par ambition et par intérêt; j'ai cru remplir un devoir, et j'ai pris la plume sous l'influence d'une irrésistible impression. Cet ouvrage, composé sans secours et sans livres, avec des réflexions et des souvenirs, au milieu de toutes les misères de l'émigration et des soins que je devais à mes enfants, fut imprimé en Allemagne et envoyé à Paris, où il fut saisi par la police, et où je faillis l'être moi-même. Je le fis parvenir à Bonaparte à son retour d'Egypte, en cachant toutefois mon domicile.... Un peu plus tard, il me fit presser par Desmarets, chef de sa police secrète, de le faire réimprimer, se chargeant d'en faire les frais. Je m'y refusai, pour n'être pas obligé de supprimer ce que je disais de Louis XVIII, dont j'annonçais le retour. Depuis ce moment, distrait par d'autres soins publics et domestiques, je ne me suis plus occupé de cette nouvelle édition. Il n'y aurait eu, je crois, rien à changer aux principes, mais seulement à la forme, et, sans parler de la répugnance que j'éprouvais à revenir sur un ouvrage qui m'avait si péniblement et si malheureusement occupé, je préférai d'en reproduire les principes sous une forme plus abrégée, ce que j'ai fait dans plusieurs écrits, et notamment dans la *Démonstration philosophique du principe constitutif de la société*. »

Au printemps de l'année 1797, M. de Bonald se décida à rentrer en France, avec ses deux fils. Toujours à pied, car l'état de leurs finances leur interdisait toute autre manière de voyager, ils traversèrent la Suisse, et par Schaffouse, Berne et Fribourg, ils arrivèrent à Lausanne, d'où, côtoyant les bords du lac de Genève, ils se rendirent à Nyon; et de là, gravissant la chaîne du Jura, après deux nuits de marche clandestine dans les montagnes, ils arrivèrent au-dessus de la ville de Saint-Claude. Vers minuit, les trois voyageurs, par une nuit obscure, et au milieu d'un orage, passèrent dans un petit bateau un torrent rapide que la pluie et la fonte des neiges avaient enflé; et parvenus heureusement à l'autre bord, ils purent enfin, après avoir évité les postes militaires établis sur la frontière, atteindre, auprès de Pont-d'Ain, la grande route de Lyon.

Après six années d'exil, M. de Bonald put revoir sa famille, mais, hélas! diminuée. Cette mère chérie qui avait élevé son enfance avec tant de sagesse et d'amour, n'avait pu résister à l'éloignement de son fils, aux fatigues de sa fuite dans les montagnes, et aux peines de la réclusion qu'elle avait subie pendant plusieurs mois. Une autre place était vide au foyer domestique. Il ne retrouvait pas la plus jeune de ses filles, frêle enfant qu'avaient brisée la frayeur des poursuites exercées contre sa mère, et des fatigues au-dessus de son âge, en la suivant plus d'une fois dans une fuite précipitée. Qu'était auprès de cela la perte de sa fortune? Sa maison, ses meubles, ses biens avaient été vendus. Il ne lui restait qu'un coin de terre de peu de rapport, dernier asile qu'avait pu conserver sa femme. Il n'eut pas même alors la consolation de s'y retirer; car, à peine arrivé à Montpellier, où sa

(a) Lettre à la *Revue européenne*, août 1834.

femme et ses enfants étaient allés le recevoir, il dut s'arracher une seconde fois à leurs embrassements, pour aller à Paris se soustraire plus facilement aux poursuites qui venaient de recommencer contre les émigrés, à la suite des événements du 18 fructidor.

Peu de temps après son arrivée dans la capitale, M. de Bonald fut curieux de savoir ce qu'était devenue l'édition de sa *Théorie du pouvoir*, envoyée de Constance à Paris, curiosité qui aurait pu lui coûter cher. Il se rendit à la police sous un nom supposé, et c'est là qu'il apprit que son livre, le premier-né des enfants de son intelligence, avait été saisi et envoyé à l'ignoble pilon, par ordre du Directoire, qui régnait encore. Ayant témoigné le désir d'en obtenir un exemplaire, si par hasard il en était échappé quelqu'un aux *gémonies* de la police, un des employés supérieurs de cette administration eut l'obligeance de le conduire lui-même dans une salle où étaient entassés, pêle-mêle, des exemplaires de tous les ouvrages qui avaient éprouvé ce lamentable sort. Là, ayant remué du bout de sa canne quelques livres de cet énorme tas, sa *Théorie du pouvoir* lui apparut tout à coup à la surface côte à côte d'un ouvrage infâme dont nous n'oserions transcrire le titre. A cette vue, les entrailles paternelles de l'auteur, trop vivement émues, le trahirent subitement, et il ne put s'empêcher de s'écrier : *Je péris ici en bien mauvaise compagnie !* A ces mots, l'employé, qui était honnête homme, se mit à sourire, et lui dit : *Je sens que l'épreuve était trop forte pour un père, mais je lui promets toute discrétion ;* et il lui laissa emporter l'exemplaire.

M. de Bonald demeura deux ans caché à Paris ; ce fut dans cette retraite, environnée de beaucoup de dangers, qu'il composa trois de ses principaux ouvrages : le *Divorce considéré au XIXe siècle*, l'*Essai analytique*, et la *Législation primitive*. Il a dit avec raison dans un de ses écrits postérieurs, que *la révolution n'avait reculé en France que sur un seul point, sur la question du divorce ;* et il aurait eu le droit de le dire avec quelque orgueil, car la supériorité de talent avec laquelle il traita cette importante question a contribué certainement à ramener les esprits à la vérité, et à faire effacer plus tard de notre code cette loi destructive de la famille. M. Necker lui écrivait de Coppet, le 28 juillet 1802, au sujet de ce livre : *C'est un ouvrage excellent, plein de raison, de mesure, de la meilleure philosophie, et qui finit par des pages de la plus parfaite éloquence. J'ai remarqué aussi avec un sentiment heureux les fragments que vous avez jugés dignes d'être placés dans un ouvrage qui s'est fait place parmi les livres réservés à la postérité.* On peut affirmer que l'Europe savante, religieuse et morale, a confirmé le jugement de M. Necker.

Dans l'*Essai analytique* et dans la *Législation primitive*, on retrouve la pensée qui domine dans la *Théorie du pouvoir*. C'est la même théorie de l'ordre social sous une forme différente, avec des développements plus ou moins étendus, plus ou moins importants. Quand l'esprit, pour asseoir une théorie, a rencontré une vérité féconde en résultats, il la suit avec persévérance, il ne peut plus s'en détacher. M. de Bonald appliqua son principe constitutif de la société en général, son principe générateur, à tout ce qui appartient à l'ordre moral, comme Newton appliquait son principe de physique à tous les phénomènes de l'ordre matériel, ou de l'univers. Il l'envisageait sous toutes ses faces ; il en faisait les applications les plus variées ; il y trouvait les explications les plus satisfaisantes. Ce principe devint pour lui d'une fécondité qui ne peut convenir qu'à la vérité.

Après la chute du Directoire, et lorsque le premier consul eut fait rayer les émigrés de la liste de proscription, M. de Bonald rentra dans ses foyers, et vint se fixer dans sa petite terre du Monna (*a*), faible débris de son patrimoine, vendu d'abord comme bien national, et que Mme de Bonald avait rachetée pour une partie de sa dot englobée dans les biens de son mari.

C'est à partir de cette époque qu'il s'occupa de la publication des ouvrages dont nous venons de parler, et qui parurent successivement dans les premières années de ce siècle, en même temps qu'il concourut activement à la rédaction du *Mercure de France*, avec Châteaubriand, alors son ami, et avec qui il devait se retrouver plus tard dans le *Con-*

(*a*) Auprès de Millau.

rédacteur, avec La Harpe, M. de Fontanes, M. l'abbé de Boulogne, depuis évêque de Troyes, avec MM. Fiévée, Lacretelle, Charles Delalot. Il écrivit aussi à cette époque dans le *Journal des Débats* de nombreux articles, dont plusieurs ont été réimprimés depuis avec ceux du *Mercure* sous le titre de *Mélanges*, et où la profondeur des vues, les hautes pensées, et les aperçus religieux, philosophiques et politiques, se trouvent si souvent réunis à l'agrément d'un style piquant et nerveux, au talent d'observation et à la finesse de l'esprit et du goût.

Cependant l'estime qu'avait ressentie Napoléon pour le premier ouvrage de M. de Bonald (*a*), et qui le portait à en désirer la réimpression, devait attirer son attention sur lui. L'organisation de l'Université parut à l'empereur une occasion d'employer utilement les talents d'un homme dont la renommée grandissait chaque jour, et dont le nom, placé par l'opinion à la tête de la réaction contre l'école voltairienne et matérialiste, devait offrir aux familles une sérieuse garantie de la direction morale et religieuse qu'il voulait imprimer à l'institution naissante. Il fut donc nommé, au mois de septembre 1808, conseiller de l'Université (*b*). Mais, malgré la présence dans ce conseil de plusieurs de ses amis,

(*a*) Le premier consul, préoccupé de ses projets contre l'Angleterre, avait souhaité voir traiter par M. de Bonald la grande question de *la liberté des mers*.

M. de Fontanes avait été chargé de l'y inviter. Voici la note dans laquelle il lui envoyait le programme de ce travail rédigé sous l'inspiration du premier consul, et qui a d'autant plus d'intérêt que les idées si élevées et si justes qu'il renferme ont enfin pris place dans le droit public européen, grâce à l'initiative d'un autre Napoléon.

On désirerait qu'il (M. de Bonald) *se chargeât d'un ouvrage dont voici le but : Le droit public établi parmi les puissances continentales est plein d'humanité et de justice. Cette humanité et cette justice sont dues à l'influence qu'y a toujours exercée la France. Dans l'origine, le pays conquis était dévasté ; des peuples entiers faits prisonniers et réduits en esclavage. Depuis plusieurs siècles, c'est-à-dire, depuis que la France influe comme première puissance du continent, le droit de conquête ne donne que celui de soumettre les provinces à son gouvernement, au lieu de celui du prince qui y régnait ; le droit de propriété reste sacré. Aucun individu ne perd son champ ; les tribunaux du pays continuent leur exercice presque sans être troublés. Rien n'est donc interrompu ; les successions des familles, les mariages, les procès, les testaments*, etc., etc., *tout a lieu comme à l'ordinaire.*

Sur mer, au contraire, le droit des gens a conservé la rudesse et la barbarie des premiers temps. Cette rudesse et cette barbarie sont dues à l'influence qu'y exercent les Anglais depuis plusieurs siècles. Au lieu de s'améliorer le droit des gens sur les mers est devenu plus dur et plus barbare à mesure que les Anglais y sont devenus plus puissants. En effet ce ne sont point des bâtiments de guerre qui se battent entre eux, comme sur terre des armées, ce sont des bâtiments de guerre qui prennent des bâtiments de commerce ; ce sont des familles qu'on ruine, des propriétés individuelles qu'on attaque, quoiqu'elles n'aient rien de commun avec la guerre. Il faudrait faire sentir que la guerre sur mer ne devrait avoir pour but que la prise des colonies ou des bâtiments dont on se sert comme moyen de transports et moyen d'attaque ; mais que le commerce devrait jouir de sa liberté ordinaire ; que la propriété ne devrait pas moins être sacrée, etc., etc.

Et dans de nouveaux développements sur ce qui concerne les neutres, faire sentir à quel degré de tyrannie les Anglais sont arrivés, puisqu'ils ne reconnaissent plus de neutres, puisqu'ils soumettent à leur inquisition même ceux convoyés par des bâtiments de guerre.

On pourrait faire sur ce sujet un ouvrage de longue haleine, raisonné et classique, qui pût être utile à la nation et à l'Europe.

Nous ignorons ce qui empêcha M. de Bonald de traiter un sujet aussi important et qui répondait entièrement à toutes ses idées. Quelques pages éparses et incomplètes sur *la liberté des mers* sont tout ce qu'il paraît avoir écrit là-dessus.

(*b*) D'autres tentatives avaient déjà été faites avant cette époque pour rattacher M. de Bonald au gouvernement impérial. Voici à cet égard quelques détails parfaitement authentiques et dont une partie ne se trouve pas dans les deux notices que nous avons citées.

En 1806, M. de Bonald avait envoyé au *Mercure* un article sur *la tolérance* qui déplut au ministre de la police, Fouché. Celui-ci écrivit au préfet de Rodez, pour le charger d'exprimer à l'auteur tout son mécontentement. Le préfet, en fonctionnaire zélé, manda M. de Bonald auprès de lui et joignit au blâme du ministre toute l'acerbité et toutes les petites vexations, à l'aide desquelles il crut pouvoir lui faire sa cour. M. de Bonald se plaignit à son ami, M. de Fontanes, qui lui répondit à la date du 17 août 1806 : *J'ai couru, votre lettre à la main chez* le maître. *J'ai vu tout de suite que les ordres ne venaient pas* d'en haut. J'ignorais tout cela, *m'a-t-on dit*, je m'en ferai rendre compte. *A l'audience suivante on est venu à moi avec l'air de la plus excessive bienveillance.* L'affaire de votre ami n'est rien, tout est arrangé. Qu'il soit tranquille, mais qu'il vienne à Paris ; à deux cents lieues il est difficile de se bien entendre. *Voilà les propres mots de celui qui peut tout.* Et M. de Fontanes, après avoir vivement poussé M. de Bonald de se rendre à cette invitation, revient sur l'affaire qui a été l'occasion de cette correspondance et termine ainsi : *Il y a eu des malentendus dans toute cette affaire et peut-être un peu de jalousie littéraire, si j'en crois M. de Talleyrand. Des subalternes qui prétendent aussi être des écrivains profonds, n'aiment pas, dit-on, ceux qui ont une vraie profondeur sans l'affecter et sans rien prétendre. Quoi qu'il en soit, oubliez tout cela et venez à Paris chercher la gloire et tout ce qui doit l'accompagner sous un gouvernement éclairé.* M. de Bonald resta dans sa solitude et moins de deux mois après cela, M. Molé était chargé par le ministre de la police de lui proposer la direction du *Journal de l'Empire*. Quelques jours après, M de Fontanes lui écrivait à

malgré ses relations intimes avec le grand maître, M. de Fontanes, il n'accepta pas, et prolongea son séjour dans sa retraite du Monna.

Il y était encore le 7 juillet 1810, lorsqu'un envoyé de Louis Bonaparte, M. Briatte, homme de mérite et d'esprit, mort il y a quelques années conseiller maître à la cour des comptes, vint l'y trouver et lui présenta une lettre du roi de Hollande, dans laquelle ce prince lui demandait, avec les plus affectueuses et les plus honorables expressions, de se charger de l'éducation de son fils. Louis Bonaparte cherchait par la confiance la plus flatteuse à attirer auprès de lui le célèbre écrivain et l'honnête homme, et il ne négligeait rien pour intéresser son cœur à l'accomplissement de son vœu le plus ardent.

Nous rapporterons cette lettre, si honorable pour celui auquel elle est adressée, plus encore peut-être pour les sentiments de celui qui l'écrivait, si pleine de noblesse, de véritable grandeur, d'ardent patriotisme. En la transcrivant ici, nous croyons honorer la mémoire de notre écrivain; mais nous croyons aussi rendre hommage à celle du roi Louis.

« Monsieur, je suis presque toujours malade, quoique jeune; j'ai des occupations au-dessus de mes forces; et le seul but d'une vie laborieuse et pénible, c'est pour moi d'être utile à un pays qui m'a été confié, et de laisser à mon fils aîné (*a*) une carrière plus paisible et plus heureuse à parcourir. Il a dans ce moment cinq ans et demi. Il est doué d'une intelligence supérieure à son âge, et il aurait besoin de passer déjà sous la direction de son père, et de quitter les dames qui ont pris soin de lui jusqu'ici, si je pouvais m'y livrer. Malheureusement, je suis très-souvent malade, et le peu de temps que ma santé me laisse disponible est à peine suffisant pour les affaires du pays et les soins pénibles qu'il me donne.

« Dans cette situation, j'ai pensé souvent sans succès au moyen d'être à côté de mon fils parfaitement tranquille. Il est confié jusqu'ici à une dame très-respectable, que j'aime et j'estime; mais malheureusement je m'aperçois que cet enfant a besoin, et un besoin très-pressant, d'être dirigé par un homme. Ce ne sont plus de petits soins qu'il lui faut uniquement, mais une juste direction; sans cela il ferait son éducation lui-même, c'est-à-dire que son esprit prendrait au hasard des impressions bonnes ou mauvaises, et qu'ensuite il serait très-difficile de le mener sur le bon chemin. Je voudrais qu'il fût homme avant de savoir qu'il est destiné peut-être à commander à ses semblables; je voudrais que l'expérience des temps et des hommes pût lui servir réellement, et qu'il reçût, non l'éducation des mots, mais celle des choses.

« Après avoir cherché partout, j'ai réfléchi, Monsieur, que, sans vous connaître autrement, vous étiez un des hommes que j'estime le plus; il m'a paru que vos principes étaient conformes à mes sentiments. Vous me pardonnerez donc, Monsieur, si, ayant à choisir quelqu'un à qui je désire confier plus que ma vie, je m'adresse à vous: c'est le cas de bien choisir. Si donc, Monsieur, le bonheur dont vous jouissez sans doute dans une modeste retraite ne vous a point rendu insensible au bien que vous pouvez faire, je ne dis pas à moi, à un individu, mais à toute une nation plus estimable encore que malheureuse, et c'est beaucoup dire, acceptez d'être le gouverneur de mon fils:

ce sujet (18 octobre 1806), qu'on lui assurerait *pour toujours mille écus par mois*, et que le préfet, s'il acceptait, avait l'ordre de lui faire compter à son domicile la somme dont il aurait besoin pour le transporter à Paris avec toute sa famille. M. de Fontanes ajoutait: *Je vous jure que je n'aurais pas voulu entendre cette proposition pour vous, si je n'étais* sûr *que vous serez* libre, *parfaitement* libre *dans toutes vos opinions. On veut un homme d'un beau talent, d'un caractère élevé, éminemment monarchique et religieux, qui puisse donner une grande autorité aux principes contenus dans une feuille lue par un million d'hommes tous les matins. Je ne doute pas qu'avec la considération qui vous entoure on ne fît mieux encore dans la suite. Mais je n'insiste point sur ce genre de considérations. La fortune vous touche peu, songez seulement que vous servez la bonne cause en répondant au vœu qui vous appelle.* Mais l'appât de la fortune ne séduisit pas plus M. de Bonald que ne l'avait fait deux mois auparavant l'invitation du *maître*.

(*a*) Le fils aîné du roi de Hollande était mort à cette époque. Celui dont il est ici question était le second; il est mort en Italie en 1832.

vous le confier, c'est vous marquer le plus vif désir de gagner votre amitié, et vous montrer tout le cas que je fais d'un homme de bien et éclairé, tel que je vous crois. Je vous prie, Monsieur, de faire un petit voyage dans ce pays. Vous devez aisément vous imaginer avec quel plaisir je vous recevrai; et si je ne puis réussir à vous faire accepter l'offre que je vous fais, j'aurai au moins, Monsieur, le plaisir de faire votre connaissance, et de vous exprimer ma satisfaction de trouver en vous l'homme de bien et l'homme éclairé dont je désire l'amitié.

« Si l'on vous parle de ce pays et de moi, nos malheurs nous donneront sans doute des torts que nous sommes loin de mériter; on vous dira peut-être que je n'aime que la Hollande, que je ne suis plus Français, que je déteste tous ceux qui se trouvent ou se sont trouvés ici avec moi. Remettez votre jugement sur tout cela, je vous prie, jusqu'au moment où je pourrai me défendre. Vous verrez alors, Monsieur, qu'attaché par devoir et par inclination à un pays dans lequel je suis venu malgré moi, j'ai tout bravé pour y remplir des devoirs plus difficiles qu'il n'est possible de se l'imaginer; tout, jusqu'à passer pour avoir renié mon pays et n'être plus Français, tandis que mon cœur, depuis longtemps, ne palpite plus qu'à ce nom. Et cependant j'en reste éloigné; je défends de son incorporation, c'est-à-dire, de sa ruine totale, un pays dont le climat me détruit chaque jour visiblement; j'y supporte toutes les difficultés, tous les événements, tous les malheurs sans me lasser. Si je n'y étais obligé par le plus impérieux des devoirs, resterais-je dans cette situation? J'y suis obligé, mais j'avoue que mon plus grand malheur vient du renom d'être Anti-Français, qu'il me faut endurer.

« Adieu, Monsieur, recevez cette communication confidentielle avec assurance, et veuillez me répondre franchement; ne craignez point de me causer du chagrin, si vous ne croyez pas pouvoir accepter; j'y suis accoutumé : la seule chose à laquelle je ne m'accoutumerais jamais, c'est de ne point mériter l'estime et le suffrage des personnes telles que vous.

« Amsterdam, 1er juin 1810.

LOUIS NAP. »

Cette lettre fit couler quelques larmes des yeux de celui qui la recevait, comme elle en avait coûté sans doute à celui qui l'écrivait, et qui avait cessé de régner lorsqu'elle parvint à sa destination. Écrite le 1er juin 1810, elle fut remise à M. de Bonald le 7 juillet. Le roi Louis avait signé son abdication le 4 du même mois, et le 9 la Hollande fut décrétée province française. Au moment où il écrivait, la résolution du roi était probablement prise. L'empreinte de tristesse profonde des dernières lignes le fait supposer, et la manière dont il rapporte lui-même ce fait dans ses Mémoires écrits en 1817, sous le nom de *Documents historiques* du comte de Saint-Leu, ne permet pas d'en douter. Nous citons ces paroles qui ajoutent encore au témoignage de confiance que donnait le prince à l'illustre philosophe, et qui contiennent de lui une appréciation que nous devons recueillir ici : « Il chercha, » dit le comte de Saint-Leu, « parmi les hommes distingués en France, celui auquel il pourrait confier son fils d'avance, afin que s'il était obligé d'abdiquer, son fils et la reine eussent un guide sûr. Il fallait pour être agréé de l'empereur et respecté lors de la catastrophe, comme pour soutenir la Hollande dans ce cas, un homme célèbre, un Français, un homme connu, estimé de l'empereur comme en Hollande, un monarchiste libéral, un homme indubitablement ferme d'honneur et de probité. Il choisit M. de Bonald, qu'il ne connaissait que de réputation. Sa lettre parvint par un secrétaire expressément envoyé dans le Rouergue. » C'est vraisemblablement à l'approbation de l'empereur que se rapportent ces mots de la lettre : *recevez cette communication avec assurance*, et en effet l'empereur était chargé de la lui faire connaître verbalement.

Profondément touché d'offres faites d'une manière si délicate et avec une confiance si honorable et si flatteuse, M. de Bonald regretta de ne pouvoir s'y rendre; il ne put accepter ni accorder autre chose que l'amitié qui lui était si noblement offerte et demandée,

et conserva au roi Louis un reconnaissant et respectueux souvenir qu'il aimait encore à rappeler dans ses derniers jours.

Ce fut quelques mois après, à la fin de 1810, que M. de Bonald, vaincu par les instances de ses amis, par celles surtout de M. de Fontanes se décida à aller occuper au conseil de l'Université la place à laquelle il avait été nommé deux ans auparavant, et qui était restée vacante depuis cette époque. Lucien Bonaparte l'ayant demandée dans cet intervalle pour une personne à laquelle il s'intéressait, *cette place*, avait dit l'Empereur à M. de Fontanes, *est réservée à M. de Bonald.*

Une fois décidé à l'accepter, celui-ci se dévoua avec ardeur à ses nouvelles fonctions, dont l'exercice lui était rendu facile et doux par l'amitié que lui portait le grand maître de l'Université, et la confiance qu'il lui accordait.

La Restauration qu'il avait prédite dans la *Théorie du pouvoir* les lui conserva; Louis XVIII le nomma membre du conseil royal de l'instruction publique qu'il réorganisait sous la présidence de M. de Bausset.

Dans les premiers jours de 1815, M. de Bonald fit paraître un écrit qui produisit alors une grande sensation en France et en Europe et qui était digne de la faveur qu'il obtint non-seulement par le patriotisme, mais aussi par la grandeur et l'élévation de ses vues. Les *Réflexions sur l'intérêt général de l'Europe* furent regardées par tous les hommes instruits et zélés pour l'honneur et la gloire de la France, comme un des meilleurs traités de politique générale, et l'aperçu le plus lumineux sur la situation relative de la France et de l'Europe, qui eussent paru depuis longtemps. L'auteur demandait, dans l'intérêt de la paix générale, l'extension de la France jusqu'aux limites du Rhin, et il démontrait avec une noblesse et une vigueur de style qui n'étaient égalées que par la force de sa dialectique, que cette extension de la France était un besoin pour l'Europe. « Non, » s'écriait-il, « ce n'est pas à la France qu'il importe d'aller jusqu'au Rhin : les habitants de l'ancienne France n'en seront ni plus ni moins heureux ; son gouvernement n'en sera ni plus ni moins stable et fort : C'est pour l'Europe que cette mesure politique est nécessaire, parce qu'alors, et seulement alors, la France sera utile à tous les Etats, et ne sera dangereuse pour aucun... La France serait au repos comme une arme détendue, et toute l'Europe y serait avec elle et par elle; et ce ressort qu'on voudrait en vain comprimer, aurait perdu, en s'étendant, son élasticité. C'est alors que la France pourrait donner l'exemple unique au monde d'une société, qui, parvenue à ses derniers développements, n'ayant rien à craindre, rien à désirer, rien à acquérir, et rien à perdre, en paix avec tous ses voisins, tranquille sur toutes ses frontières, peut agir sur elle-même et employer ses talents naturels et ses connaissances acquises à perfectionner ses lois, ses mœurs, son administration, sa constitution ; à tout réparer, et à tout maintenir dans l'ordre ; à fermer les plaies faites à la religion, à la justice, à la morale, à la propriété, ces bases fondamentales de l'ordre social... *et la France, peut-être, peut seule conserver cette Europe, que, seule, elle a pu bouleverser.* »

Cette brochure, qui fut goûtée des esprits élevés, ne plut pas en général aux esprits timides et aux hommes qui avaient la prétention de diriger l'opinion. Cette demande des frontières du Rhin parut hardie et embarrassante dans les circonstances où l'on se trouvait, et, dans le parti royaliste, plusieurs s'offensaient qu'un des leurs demandât la conservation des conquêtes de la révolution, de ce qui faisait partie de la France de Bonaparte. Placé, par l'élévation de ses idées, au-dessus des petitesses de l'esprit de parti, Louis XVIII joignit son approbation à celle de la grande majorité des hommes éclairés.

Aux cent jours, M. de Bonald revint dans ses foyers et ne retourna à Paris qu'après la seconde Restauration, et lorsqu'il y fut envoyé par le département de l'Aveyron en qualité de membre de la chambre des députés de 1815. Il refusa alors de rentrer dans le conseil de l'instruction publique, pour pouvoir se livrer tout entier aux nouveaux et honorables devoirs qui venaient de lui être imposés par les suffrages presque unanimes de ses concitoyens.

C'est ici que commence sa carrière politique et législative, et, quelle que soit l'opinion à laquelle on appartient, il est impossible de ne pas reconnaître qu'il y a marché avec talent et avec honneur. Pendant les quinze années de la Restauration, soit à la chambre des députés, soit à la chambre des pairs, il intervint dans toutes les grandes délibérations en même temps que, comme publiciste, il prenait part à toutes les discussions qui agitèrent la presse de 1815 à 1830. C'est surtout pendant les premières années de cette époque qu'on le trouve constamment sur la brèche, défendant, avec une énergie de conviction et une probité politique que ses adversaires ont été forcés d'honorer, les principes auxquels il avait consacré sa vie. Il ne descend de la tribune que pour rédiger, pour le *Conservateur*, pour le *Défenseur* et plusieurs autres journaux, de nombreux et piquants articles sur divers sujets de législation, d'administration et de haute politique, soit générale, soit de circonstance, qui faisaient sensation en Europe et étaient reproduits dans diverses langues.

La noblesse, la raison et le bon goût de son éloquence ne tardèrent pas à le faire remarquer; on écoutait avec un grand intérêt ses discours, qui ne visaient pas aux effets oratoires, mais dans lesquels étincelaient, au milieu des plus hautes considérations politiques, des traits mordants aussi forts que justes et dont ses adversaires se ressentaient longtemps. Aussi eut-il bientôt acquis une grande influence et une autorité égale à la considération dont il était entouré, et qui se traduisait par de fréquents témoignages de la part de ses collègues. Souvent désigné comme rapporteur de projets importants, membre des commissions d'adresse et président de bureau, il figura plusieurs fois parmi les candidats présentés au roi pour la présidence de la chambre, et fut appelé à la vice-présidence dans les deux sessions de 1821 et 1822.

Il serait trop long de donner l'analyse de ses travaux législatifs; mais nous ne devons pas cependant passer sous silence son intervention dans la question du divorce. Il lui appartenait plus qu'à tout autre de la soulever. Dès le mois de décembre 1815, il avait proposé à la chambre de solliciter du roi la présentation d'un projet de loi, portant abolition du divorce. Sa proposition, développée dans la séance du 26, fut adoptée, et, le gouvernement ayant présenté ce projet au mois de mai 1816, M. de Bonald fut nommé rapporteur de la commission chargée de l'examiner. Cet honneur lui revenait de droit, et son rapport, chef-d'œuvre de haute raison, de saine politique et d'éloquence, fut admiré de l'immense majorité de la chambre. Il rappela que c'était à la demande de Portalis (1) qu'il avait entrepris autrefois de traiter cette importante question. Ce rapport entraîna l'assemblée, et valut à l'orateur le succès qui lui tenait le plus au cœur, en contribuant à remettre la France en harmonie avec l'Europe chrétienne et civilisée, à l'égard de cette partie si importante de la législation et des mœurs.

M. de Bonald avait pris une trop grande part à l'opposition qui s'était formée dans les rangs du parti royaliste contre le ministère Decazes pour que sa candidature ne fût pas combattue par le gouvernement. Après la dissolution de la chambre *introuvable*, il fut réélu néanmoins malgré les efforts du ministère, et le fut constamment depuis jusqu'au moment où Louis XVIII l'éleva à la pairie en 1823. Il avait été honoré, quelque temps auparavant, de la dignité de ministre d'état, et, dès le commencement de la Restauration, le roi l'avait appelé à faire partie de l'Académie française. La désignation par l'autorité de membres d'un corps littéraire peut paraître singulière; mais il n'est personne qui ne doive reconnaître avec M. Jules Simon que M. de Bonald *était certainement très-digne d'une distinction pareille, et qu'il aurait pu obtenir sans difficulté, de l'élection de ses confrères, ce qu'il dut à une faveur royale, d'ailleurs entièrement spontanée.*

Après la mort de Louis XVIII, les attaques contre la monarchie avaient redoublé, et, ce qui était plus malheureux encore, la division entre les défenseurs du trône ouvrait une large brèche par laquelle la révolution ne devait pas tarder à s'introduire au

(1) M. de Bonald n'était pas éloigné de penser que Portalis, en l'engageant à écrire contre le divorce, n'avait fait que lui transmettre la pensée de Napoléon lui-même.

cœur de la place. C'est à ces luttes à jamais regrettables que se rattache une circonstance de la vie politique de M. de Bonald, qui fut pour lui la source la plus féconde d'amertumes de tout genre, et de la plus cruelle de toutes, l'injustice, à son égard, d'un ancien et illustre ami, mais qui n'a rien que de très-honorable pour sa mémoire.

Frappé des ravages d'une presse audacieuse, voyant la religion et ses lois périr sous ses coups redoublés, effrayé des progrès d'une propagande qui dans l'espace de treize années, de 1814 à 1827 avait répandu jusque dans les chaumières trois millions de mauvais livres et en grande partie de livres obscènes, le gouvernement s'était décidé à établir dans l'intervalle de deux sessions une censure temporaire. M. de Bonald sans être consulté ni prévenu fut nommé à la présidence toute *gratuite* de la commission de censure.

M. de Bonald n'hésita pas. Le roi, dans un péril suprême de la monarchie, il est permis de le dire aujourd'hui après les événements accomplis, faisait appel à son dévouement ; il lui offrait un poste où il fallait combattre avec la certitude de succomber. Tant que le dévouement ne sera pas un vain mot, ce sera un honneur pour M. de Bonald, de ne s'être pas refusé à la confiance royale. M. de Bonald avait-il tort ou raison de penser qu'il vaut mieux en matière de presse *prévenir* que *réprimer*, peu importe. Nous n'avons pas ici à discuter, quoiqu'à vrai dire, la question semblerait bien éclaircie, depuis qu'on a vu le gouvernement qui succéda à la restauration, obligé d'en venir aux lois de septembre, et cette législation draconienne devenue elle-même plus tard insuffisante. Mais M. de Bonald pour lequel cette doctrine était un axiome incontestable, pouvait-il se refuser à l'appliquer, lorsque cette application devait être dangereuse pour lui ? Voilà la véritable question et la poser c'est la résoudre. En acceptant cette présidence, M. de Bonald fit un sacrifice à Charles X, d'autant plus grand qu'il ne se faisait aucune illusion sur les résultats de la mesure soit par rapport à l'Etat, soit par rapport à lui-même. Il savait très-bien que cette mesure temporaire, au point où l'on en était venu, ne remédierait à rien ; il n'ignorait pas davantage qu'il allait dévouer son nom à la plus effrayante impopularité. Mais où serait le courage de l'homme public s'il ne savait braver l'impopularité pour suivre l'impulsion de sa conscience ? Serait-ce seulement à remplir des fonctions largement rétribuées et entourées de tous les honneurs publics et à prendre soin de se ménager toujours les faveurs de l'opinion que se plairait un grand caractère ?

Tout fut tenté alors pour intimider M. de Bonald, ou le rendre odieux ; on se plaisait à répandre le bruit que ses fonctions étaient salariées, quoiqu'on sût fort bien qu'elles étaient gratuites, ce qui est aujourd'hui reconnu par tous ses adversaires ; la haine se traduisit par tout ce que le sarcasme et l'injure peuvent avoir de plus violent et la calomnie de plus odieux. Placé au-dessus des calomnies par sa conscience, des menaces par son caractère, dédaignant les unes et les autres et se rappelant peut-être en ce moment les beaux vers que lui disait quelques années auparavant un grand poète :

> Le mépris du vulgaire
> Est l'apanage des grands cœurs.
> (Lamartine, *Médit.* Ode à M. de Bonald.)

il s'acquitta avec un simple et ferme courage de ce qu'il regardait comme un devoir et repoussa avec dignité les attaques dirigées contre ses fonctions et contre la mesure du gouvernement. *Les membres du conseil de surveillance de la censure ont accepté*, disait-il, *les pénibles fonctions que la volonté royale (car ils n'en connaissent pas d'autre) leur a imposées. Ce sacrifice, dont ils ont mesuré toute l'étendue, ils ont cru le devoir à leur pays et à leur roi, et cette surveillance, que les journalistes de l'opposition et leurs amis trouvent odieuse, parce qu'elle les blesse dans leurs intérêts personnels, ils la regardent comme aussi digne de la pairie que la surveillance des haras, des liquidations et des manufactures. Le poste où l'on peut avec le moins d'avantages pour soi-même, ou même le plus de désagréments et de dangers, défendre le mieux la religion et la royauté,*

les mœurs, la société tout entière contre son ennemi le plus dangereux, la licence des écrits, est le poste le plus honorable, celui qui appartient à la pairie, appendice de la royauté, royauté elle-même, et à ce titre, spécialement investie par la constitution du devoir et du droit de défendre la société envers et contre tous... Et puisqu'on me force à parler de moi, comment après avoir consacré tant d'années de ma vie à la défense de la royauté, après avoir tout sacrifié à cette noble cause et tout perdu pour elle, aurais-je pu lui refuser mes services contre l'attaque la plus dangereuse que la haine de ses ennemis et l'aveuglement de ses amis lui aient livrée depuis la restauration ?

Répondant à M. de Châteaubriand, qui attaquait aussi cette censure temporaire, et réclamait une liberté illimitée, mais avec une loi terrible, *immanis lex*, avec la mort même : *Vos lois sont une illusion*, lui disait-il. *Plus la loi sera sévère, plus sera forte et légitime la répugnance des juges à l'appliquer... Pourquoi porter des lois atroces, pourrait-on dire au législateur; pourquoi exiger des condamnations à mort contre les auteurs et à ruine contre les imprimeurs, quand il aurait suffi d'un jugement de censure qui, en ménageant la personne, la fortune et l'honneur de l'écrivain et de l'imprimeur, aurait veillé aux intérêts de la société, en supprimant de l'écrit ce qu'il pouvait renfermer de répréhensible.*

Cette lutte entre deux hommes qui avaient si longtemps combattu ensemble, et dont le nom restera inséparablement attaché à la renaissance spiritualiste du XIXe siècle, fournit à M. de Bonald l'occasion de montrer un talent de polémiste supérieur, auquel la modération n'ôtait rien de sa force, et dont M. de Châteaubriand lui-même, au milieu des triomphes que lui décernait l'opinion, ressentit la vigueur *par des coups acérés, directs et qui auraient paru*, dit M. Sainte-Beuve, *des blessures profondes, si on y avait pris garde. Mais dès lors le bruit et le triomphe de l'opinion couvraient tout.*

Ces grandes luttes de la tribune et de la presse, qui trouvèrent M. de Bonald debout au dernier jour de la restauration comme au premier, ne lui faisaient pas perdre de vue des intérêts plus modestes. Plein d'amour et de dévouement pour le département qui l'avait vu naître et dont il allait avec empressement revoir les âpres montagnes pendant ses vacances législatives, c'était un bonheur pour lui que d'accueillir à Paris, et de patronner ses compatriotes, quelque humble que pût être leur position, de leur donner ses conseils, ses encouragements, son appui, de leur être utile. Les intérêts du département de l'Aveyron trouvaient en lui, non-seulement lorsqu'il en était le député, mais après son élévation à la pairie, un défenseur actif, vigilant, dévoué; et un des actes de sa vie législative dont il se souvenait avec le plus de bonheur, était d'avoir contribué avec le concours de ses collègues, les autres députés de ce département, à alléger en 1821 le lourd fardeau qu'avait imposé à l'Aveyron une très-inégale répartition de la contribution foncière. Très-assidu au conseil général, dont il fit partie pendant toute la restauration et dont le roi lui avait confié la présidence, il était loin d'y soumettre les questions locales à des théories absolues, comme le ferait supposer une phrase de M. Sainte-Beuve; il comprenait les intérêts matériels de son département; et quoiqu'il ait écrit et répété souvent, ce qui n'est hélas! que trop vrai, que *rapprocher les hommes n'est pas le plus sûr moyen de les unir*, il ne lui refusait pas des chemins, comme on s'est plu à le dire. Au reste le souvenir de ses services, même à ce point de vue des intérêts de l'ordre matériel, vit encore au sein des montagnes du Rouergue, qui le compte avec orgueil au nombre de ses plus nobles enfants.

Au milieu d'occupations si multipliées et si diverses, au milieu des devoirs de société que lui créaient de nombreuses relations, et l'empressement avec lequel on recherchait en lui l'homme du monde, indulgent et doux, l'observateur plein de finesse, le causeur aimable et spirituel, M. de Bonald ne perdait pas de vue ses grands travaux, et pendant la restauration il publia plusieurs ouvrages considérables et donna des nouvelles éditions de ses ouvrages antérieurs. En 1818, parut un de ses livres les plus célèbres, les *Recherches philosophiques sur les premiers objets des connaissances morales*, dans lequel, dit M. Sainte-Beuve, *il a défendu la philosophie spiritualiste par*

les armes les plus aiguisées et les plus habiles qu'elle ait maniées de nos jours. Il réfuta ensuite l'ouvrage de Mme de Staël sur la *révolution française*, dans une réponse à la fois ferme, vigoureuse et pleine d'égards pour l'illustre auteur. Il donna ensuite un recueil de *pensées* où apparaissaient quantité de *sentences d'or*, pour nous servir de l'expression d'un critique moderne; il réunit sous le nom de *Mélanges* une partie de ses articles du *Mercure* et du *Journal des Débats*, à quelques travaux inédits; il surveilla de nouvelles éditions de l'*Essai analytique*, du *Divorce* et de la *Législation primitive;* enfin aux derniers jours de la Restauration, il dédiait aux rois de l'Europe le dernier volume de ses œuvres, la *Démonstration philosophique du principe constitutif des sociétés*, suivie de *Méditations politiques sur l'Evangile.*

Voué depuis longtemps, dit-il au début de sa *Démonstration philosophique*, *à la défense du système éternel de la société, je termine par cet écrit ma longue carrière. C'est pour le bonheur de vos peuples, rois chrétiens, c'est pour le vôtre, et celui de vos illustres maisons que je l'ai entrepris.* Cet ouvrage fut comme un résumé de toutes ses théories politiques et religieuses, dont il rapprochait, enchaînait, coordonnait les diverses parties, embrassant l'ordre universel des êtres, leurs relations avec le Créateur, et celles des créatures entre elles.

Ces théories, fondées sur les lois les plus naturelles qui régissent les êtres intelligents, mais si opposées au mouvement qui entraînait alors des esprits inquiets, dévorés d'ambition et d'une soif désordonnée de liberté et d'égalité, étaient essentielles à établir après de si longues et si tristes expériences. C'est ici le lieu de les considérer dans leur ensemble.

Quand M. de Bonald commença à écrire, les esprits étaient profondément égarés par les doctrines du XVIIIe siècle. Composer avec ces doctrines, les admettre sur certains points pour avoir le droit de les rejeter sur d'autres, était impossible: tout y était mauvais. Ce n'était que par leur négation absolue qu'on pouvait rentrer dans les voies de la vérité. Saint Remy disait à nos pères de brûler ce qu'ils adoraient, et d'adorer ce qu'ils avaient brûlé. Nous aussi nous avions nos idoles à brûler, les idoles du philosophisme, et il était pressant d'opposer au culte insensé qu'on leur rendait les leçons de la raison, de la religion et de l'histoire, cette lumière des temps, ce témoin fidèle de la vérité, comme dit Cicéron.

M. de Bonald nie d'abord le soi-disant *état de nature*, qui n'était pour le philosophe de Genève que l'état sauvage, et montre que l'état social est le plus naturel à l'homme et le plus conforme à sa destinée.

Il nie l'origine basse et terrestre que Jurieu et Rousseau donnaient au *pouvoir*, et en recherche la véritable source dans le sein même de la Divinité. *Quand des esprits malins et rusés*, disait-il, *persuadent au peuple qu'il est souverain, ils lui présentent, comme le serpent à Eve, le fruit défendu; alors ses yeux s'ouvrent, non sur les devoirs et sur les douceurs de la vie privée et de la médiocrité, mais sur l'infériorité de son état, infériorité nécessaire, inévitable, et que dans l'orgueil de ses nouvelles lumières, il prend pour de la misère et de l'oppression. Il a conservé toute son ignorance, et il a perdu sa simplicité. Heureux tant qu'il n'était que sujet, il se trouve, comme souverain, pauvre et nu. Alors tout bonheur est fini pour lui; et exilé de l'ordre, comme Adam du paradis terrestre, il entre dans une longue carrière de révolutions et de calamités.*

M. de Bonald nie également ce contrat social que ces deux sophistes, Jurieu et Rousseau avaient inventé pour flatter les passions démocratiques de la multitude.

Aux idées républicaines, il oppose l'*unité* de pouvoir; à la souveraineté du peuple, la souveraineté de Dieu; à la déclaration révolutionnaire des *droits* de l'homme, la déclaration plus juste et plus chrétienne de ses *devoirs*. *L'homme*, dit-il, *ne peut rien sur l'homme que par Dieu, et ne doit rien à l'homme que pour Dieu. Toute autre doctrine ne donne ni base au pouvoir, ni motifs aux devoirs. Elle détruit la société, en ne faisant du pouvoir qu'un contrat révocable à volonté; elle dégrade l'homme, en ne faisant de ses devoirs qu'un marché entre des intérêts personnels.* Ainsi en remontant tout de suite jusqu'à Dieu, source de tout ordre, de tout pouvoir, et dont la volonté immuable est la seule règle à tout ce qui existe, tant au physique qu'au moral, il replace le monde social sur des fondements immortels.

La société domestique, sa constitution, la subordination de ses membres, sont pour

M. de Bonald l'image véritable de la constitution de la société publique, qui n'est en définitive que la continuation et le développement de la famille. Et comme la société domestique est assujettie à des règles immuables dont elle ne pourrait s'écarter sans périr, qu'elle est fondée sur l'*unité* d'un pouvoir d'origine divine, il pense que la société publique est aussi invariablement soumise aux mêmes règles, que le pouvoir y est essentiellement divin, essentiellement un, et que ce n'est que dans cette *unité* que l'ordre et la paix peuvent s'établir et se conserver. Il pense que *tout système de constitution pour la société politique, qu'on ne peut pas appliquer à la société domestique, en en réduisant les proportions à sa mesure*, est *faux et contre nature, et que* c'est *la pierre de touche des constitutions.*

Il veut le pouvoir *absolu*, c'est-à-dire indépendant des hommes, mais il ne le confond pas avec le pouvoir *arbitraire*, indépendant des lois. *Tout pouvoir*, disait-il, *est nécessairement indépendant des sujets qui sont soumis à son action; car s'il était dépendant des sujets, l'ordre des êtres serait renversé: les sujets seraient le pouvoir, et le pouvoir le sujet Pouvoir et dépendance s'excluent mutuellement.*

Ainsi, le pouvoir du père est indépendant des enfants ; le pouvoir du maître est indépendant des serviteurs; le pouvoir de Dieu est indépendant des hommes.

Mais le pouvoir s'exerce en vertu de certaines lois qui constituent le mode de son existence et déterminent sa nature... Quand le pouvoir est constitué dans une entière indépendance des hommes, il est dans ses lois naturelles, il est dans sa nature, dans la nature de la société; IL EST DIVIN. *Car Dieu est l'auteur de toutes les lois naturelles des Etats.*

Il ne trouve donc pas que le gouvernement constitutionnel-parlementaire soit dans les lois naturelles; il y voit un renversement de l'ordre qui doit exister dans toute société bien constituée. Cette forme de gouvernement lui paraît aussi déraisonnable, aussi dangereuse pour un Etat qu'elle le serait pour la société domestique qui voudrait se constituer aussi avec *trois pouvoirs* distincts, celui du père, de la mère et des enfants. La monarchie lui paraît le gouvernement le plus naturel et le plus parfait, soit pour la société politique, soit pour la société religieuse; celui auquel toutes les autres formes de gouvernement tendent à revenir pour y trouver la stabilité et le repos. Il aimait à citer ce passage de Tacite : *Omnem potestatem ad unum conferri pacis interfuit.* C'est la tendance irrésistible de l'invincible nature.

Il ne regarde pas sans doute comme *illégitimes* toutes ces diverses formes de gouvernement qui existent sur la terre : il savait que *chaque peuple*, ainsi que le dit Bossuet, *doit suivre comme un ordre divin le gouvernement établi dans son pays, parce que Dieu est un Dieu de paix, et qui veut la tranquillité des choses humaines;* mais il croit que les gouvernements qui s'éloignent de la forme monarchique *absolue*, *la plus conforme*, dit Bossuet, *à la volonté de Dieu, selon qu'elle est déclarée par ses Ecritures*, sont moins bien appropriés à la nature humaine, moins à l'abri des révolutions, moins propres à assurer le bonheur des hommes.

Il est persuadé qu'il ne peut y avoir qu'une seule forme naturelle de gouvernement, dont le principe général et constitutif se trouve dans la distinction des *trois personnes*, qui, sous divers noms, sont entre elles dans les mêmes rapports, et réunissent les mêmes fonctions dans toute société domestique, civile et religieuse. *Un jour peut-être*, dit-il, *on fera quelque attention à cette doctrine simple et féconde qui classe, sous trois idées les plus générales, de* CAUSE, *de* MOYEN *et d'*EFFET, *comme dans trois catégories, tous les êtres et leurs rapports*, et qui, transportées de la métaphysique dans la société domestique, y deviennent le *père*, la *mère* et l'*enfant;* dans la société politique, le *pouvoir*, le *ministre* et le *sujet*, et dans la société religieuse, *Dieu*, le *médiateur* et les *hommes*, sauvés et éclairés par lui; en sorte que la famille, l'Etat, la religion, présentent, chacun dans l'ordre de son être, trois personnes, trois opérations ou trois rapports toujours en harmonie; et c'est de l'examen de ces rapports que M. de Bonald déduit les lois naturelles de chacune de ces sociétés.

Car il n'admet pas que l'organisation sociale soit abandonnée aux caprices des hommes;

et quand il voit que les espèces animales qui vivent en société ont pour leur conservation des lois précises qui règlent leurs mouvements et leur instinct, il ne suppose pas que les êtres intelligents, vraiment destinés, plus que tous les autres, à vivre en société physique et morale, soient livrés au hasard de leurs passions, et que le créateur n'ait pas réglé par ses lois leur triple société domestique, politique et religieuse.

Ce système universel des êtres, exprimé d'une manière si simple, par les trois termes de *cause*, *moyen* et *effet*, lesquels se traduisent en ceux de *pouvoir*, de *ministre* et de *sujets*, à l'égard des êtres intelligents, indique leur subordination, leurs rapports, et la forme de société qui leur est la plus naturelle.

La nécessité de ces considérations était évidente dans un temps de désordre où les gouvernements ébranlés penchaient vers une dangereuse démocratie. Il fallait montrer, et c'était facile dans ce système, que la forme monarchique était la plus naturelle, et par conséquent la plus parfaite; qu'elle l'était non-seulement pour la société politique, mais aussi pour la société religieuse, à cause de l'identité de leurs principes constitutifs; car, dans cette société, il y a aussi *trois personnes* distinctes: le *pouvoir*, c'est l'Etre-Suprême, Seigneur souverain de toutes les créatures; les *sujets* sont l'universalité du genre humain; le *ministre* est le divin Médiateur à qui *toute puissance a été donnée* (*Matth.* xxviii, 18), devant qui *tout genou doit fléchir* (*Philipp.* ii. 10), et qui a laissé sur la terre un vicaire visible pour le représenter.

Le raisonnement seul justifie ainsi, aux yeux de ceux qui ne veulent pas de l'autorité de la foi, l'existence de la société religieuse et de sa constitution monarchique, si odieusement attaquée. C'est encore à l'aide des seules lumières de la raison qu'il essaie de rechercher dans la nature de l'homme et de la société, et dans les rapports qui unissent la créature au Créateur, les motifs du *sacrifice*, de ce grand acte de toute société, et particulièrement de la société religieuse, observé dans tous les temps et chez tous les peuples. Il le définit : *Le don de soi fait au pouvoir par le ministre, au nom et dans l'intérêt des sujets.* C'est l'offrande de l'*homme* et de la *propriété*, qui se retrouve, d'après lui, sous une forme ou sous une autre, même dans la famille et dans l'Etat, mais surtout dans la religion, où, sans parler du grand sacrifice des Chrétiens, il y a un autre sacrifice ou *don de soi* continuel, dans le renoncement aux douceurs de la vie domestique imposé aux ministres de la religion; dans les austérités des cénobites, dans les travaux et les souffrances des missionnaires : idée du sacrifice si profondément gravée dans l'esprit de l'homme, si impérieuse que, chez les malheureux subjugués par l'erreur, elle va jusqu'à étouffer les sentiments naturels, et jusqu'à pousser une mère, comme les Chinois, par exemple, à sacrifier ses enfants à l'*Esprit du fleuve.* Mais la vraie religion ne permit jamais que ses autels fussent souillés du sang des victimes humaines : elle arrêta le bras d'Abraham prêt à immoler son fils... De ces idées générales sur le sacrifice, il arrive par degré à ce qu'il y a de plus auguste et de plus mystérieux dans la religion chrétienne.

Sous la plume de M. de Bonald, ces théories politiques et religieuses ont été fécondes en conséquences utiles, en aperçus ingénieux, en développements inattendus et dignes d'être sérieusement médités. L'histoire vient toujours à leur appui; l'expérience confirme les principes qu'il pose; il montre les peuples se formant et se fortifiant, ou s'affaiblissant et tombant en ruines suivant que leur constitution politique est plus ou moins conforme aux lois naturelles de la société, et qu'ils se rapprochent ou s'éloignent de ce type fondamental et éternel de tout ce qui est bon, c'est-à-dire de la religion.

Admirateur de l'ancienne constitution du royaume de France, c'est dans notre pays qu'il croit reconnaître la constitution la plus naturelle de la société publique. La France d'autrefois lui paraît presque le type de la perfection, et *de là*, disait-il, *venait sa prééminence dans tous les genres jusqu'au moment où des systèmes insensés et* de grands esprits faux, *comme les appelle Bossuet, l'en ont fait descendre.*

C'est dans l'ancienne constitution française qu'il trouve le *ministère social*, le plus naturellement organisé dans l'ordre de la noblesse, dévoué au service de l'Etat et n'ayant cependant aucune attribution politique. Car il veut dans l'Etat une noblesse,

ministre du pouvoir, mais n'admet pas une aristocratie, pouvoir elle-même. Aussi M. Jules Simon n'est-il exact qu'à demi, quand il dit: *En homme pratique, M. de Bonald fait fi de cette noblesse toute de décoration qui cherche une vaine importance dans un titre nu, et qui n'a point de part à l'autorité.* Ennemi des aristocraties, M. de Bonald n'accorde à la noblesse aucune part à l'autorité, mais lui impose le devoir de servir l'Etat. Et c'est précisément ce qu'il remarquait dans notre ancienne forme de gouvernement.

La noblesse, dit-il, *n'est ni l'ancienneté de la race, ni la richesse, ni les titres ou les décorations; elle est le dévouement héréditaire au service de l'Etat, dans les deux professions défensives de la société, la justice et les armes.* Elle est le *ministre* du pouvoir en qui réside, comme dans sa source, le droit de rendre la justice et de disposer de la force publique.

Il ne voit au contraire dans l'aristocratie que le gouvernement du pays par les grands, comme, dans la démocratie, le gouvernement du pays par le peuple. Ce sont deux modes de société qui ont également pour principe la souveraineté du peuple, du peuple des salons, ou du peuple des rues, et si les formes sont différentes, le principe est le même.

Si de la philosophie politique, nous passons à la philosophie pure, à la philosophie proprement dite, nous remarquerons que M. de Bonald n'a pas essayé de ces systèmes qui embrassent une foule de questions insolubles à l'esprit humain; il rejetait tout ce qui n'était pas de pratique, tout ce qui ne s'appliquait pas à l'utilité de l'homme et de la société. Sur toutes les questions épineuses que la scolastique agite, il ne demandait pas à la raison plus de lumière qu'elle n'en possède, et la foi était toujours l'asile ou il aimait à se refugier. Il ne se rangeait sous la bannière d'aucun philosophe; et n'ayant aucune pensée de produire un système de philosophie, mais seulement d'étayer ses systèmes politiques, il se bornait à discuter quelques points isolés de la philosophie de l'école; ceux-là seulement qui se rattachaient à ses théories d'organisation sociale et devaient leur servir de base.

Aussi la définition de la philosophie de l'école ne lui suffit pas. La philosophie de l'école, la philosophie proprement dite, ne considère que l'homme isolé. On la définit : *la connaissance de Dieu et de soi-même par les seules lumières de la raison.* C'est ainsi qu'on l'a entendu dans tous les temps. M. de Bonald fait entrer un élément de plus dans cette définition : elle est pour lui la science *de Dieu, de l'homme et de la société,* considérée toujours par la *seule raison.* Sa philosophie se distingue donc de toute autre en ce qu'elle ne considère jamais l'homme que dans ses rapports avec ses semblables et vivant en société; elle est toute morale et *sociale*; il en fait des applications continuelles aux gouvernements et aux divers Etats de société qui peuvent exister sur la terre.

Mais pour fonder une science quelconque, il faut nécessairement, ou un premier principe d'évidence naturelle, ou un fait incontestable, généralement admis, qu'on ne puisse révoquer en doute, et qui serve de point de départ : M. de Bonald choisit comme *fait primitif* le don du langage fait au premier homme. Ce fait lui parut réunir toutes les conditions requises pour asseoir son édifice philosophique.

Il s'attacha donc à prouver que le langage ne pouvait être d'invention humaine, et de là résultaient deux conséquences : la vérité de *l'existence de Dieu,* auteur du langage, et la nécessité de la *société humaine* pour le conserver et le transmettre à chaque individu, sans quoi les hommes n'auraient pu ni exprimer leurs pensées, ni les connaître, ni jamais se réunir.

Il déduit de cette théorie de justes conséquences, mais qu'il ne faut pas juger à travers les exagérations qu'y ont mêlées plus tard des esprits extrêmes.

Pour arriver à démontrer que l'homme ne peut inventer le langage, il traite d'abord la question des idées et montre la nécessité de leur union avec la parole qui nous les

manifeste ; c'est la partie la plus remarquable de cette théorie. Les philosophes s'étaient assez inutilement fatigués à considérer les idées en elles-mêmes, sans s'embarrasser du moyen qui nous en donne la perception. Ils divisaient ce qui semble essentiellement uni, du moins dans l'état actuel de l'homme. M. de Bonald établit que la parole est absolument nécessaire, toujours dans notre condition actuelle, pour penser aux objets qui ne peuvent se présenter à nous sous des images ; qu'elle est le moyen de cette manifestation, et il la compare à un rayon de lumière dans un lieu obscur, éclairant tous les corps qu'il renferme, et nous découvrant leur forme, leur couleur, et les rapports qu'ils ont entre eux et avec nous-mêmes. *Notre entendement*, dit-il, *est le lieu obscur où nous n'apercevons aucune idée, pas même celle de notre propre intelligence, jusqu'à ce que la parole humaine,* *dont on peut dire qu'elle* éclaire tout homme venant en ce monde, *pénétrant jusqu'à notre esprit par le sens de l'ouïe, comme le rayon du soleil dans le lieu obscur, porte la lumière au sein des ténèbres, donne à chaque idée, pour ainsi dire, la forme et la couleur qui la rend perceptible pour les yeux de l'esprit. Alors chaque idée, appelée par son nom, se présente, et répond, comme les étoiles dans Job : Me voilà !*

M. de Bonald pense qu'on peut trouver là un moyen d'accommodement entre les partisans des idées *innées* et ceux qui ne veulent que des idées *acquises* par les sens, ou des sensations transformées. L'idée est innée, son expression est acquise. *Ainsi*, dit-il, *quoique nos idées ne soient pas* innées *dans le sens que l'école ancienne l'a peut-être entendu, il n'est pas moins vrai que la loi de Dieu, et généralement toutes les vérités morales, sont, comme dit saint Paul, écrites dans le cœur de l'homme* : « *Opus legis scriptum in cordibus nostris,* » *où elles attendent que la parole transmise à chaque homme par la société suivant les lois générales du Créateur, vienne les rendre visibles à l'esprit.*

En réalité, M. de Bonald ne diffère pas de l'école ancienne sur les idées innées, puisque la seule différence est dans le moyen qu'il jugeait nécessaire à leur manifestation, et dont l'école ancienne ne s'était pas occupée.

De cette théorie résulte cette conséquence, que l'invention du langage, invention la plus profonde, la plus étendue, la plus féconde et qui suppose une infinité d'idées accessoires, ne peut avoir été faite par l'homme. Comment en effet des muets auraient-ils pu se concerter pour une si belle œuvre ? comment auraient-ils pu s'entendre sur l'expression de leurs idées, lorsqu'ils n'auraient connu encore aucune des idées dont ils auraient eu à chercher l'expression ? L'homme n'a donc pu inventer le langage ; il l'a donc reçu d'un être intelligent et supérieur à lui, c'est-à-dire de Dieu même.

De ce don primitif du langage, M. de Bonald déduit encore comme une conséquence naturelle *une transmission ou révélation première faite à la société, des lois qui doivent en assurer la durée, et de cette législation primitive, expression de la volonté divine. De sorte*, dit-il, *que toutes les vérités générales, fondamentales, sociales, sont en dépôt dans la société et nous sont données par la société.* M. de Bonald démontre donc par-là la nécessité de l'état social et l'impossibilité d'un pacte qui aurait créé la société.

Mais M. de Bonald est loin de nier l'existence en nous de la loi naturelle, et à ceux qui voudraient faire sortir de sa doctrine cette fausse conséquence, il serait en droit de répondre, qu'en raisonnant dans le système où les idées ne sont perceptibles que par leur expression, c'est-à-dire par le langage, si ce langage nous est donné par la société dans laquelle nous naissons, il est vrai de dire, *en un sens*, que l'homme tient tout de la société, puisque ce langage non-seulement nous fait connaître les vérités *existantes par tradition* dans la société, mais nous manifeste aussi les vérités qui *sont en nous* et que le doigt de Dieu y a gravées, *opus legis scriptum in cordibus nostris.* (*Rom.* II, 15.) Il adopte pleinement ces expressions de saint Paul, dans un passage que nous venons de citer, et reconnaît formellement qu'il y a dans notre esprit quelque chose d'*antérieur* à l'enseignement, des pensées qui *attendent* des paroles pour se joindre à elles, des idées que les mots *réveillent, montrent* à l'esprit et ne *créent* pas ; des vérités morales qui *sont écrites dans le cœur*, où elles attendent que les paroles viennent les rendre visibles à l'esprit.

Seulement dans ce système, l'homme ne pouvant rien connaître de ce qui est en lui sans *le concours de la société*, ne pouvant user sans elle de sa propre intelligence, ne pouvant atteindre à ces vérités écrites en lui, mais invisibles à ses yeux, on est forcé d'admettre l'existence de la société comme fait primitif et antérieurement à tout pacte social. Ainsi tombent infailliblement les doctrines de Rousseau.

On comprend maintenant quelle liaison étroite existe chez M. de Bonald entre la philosophie et les théories sociales, et comment la philosophie n'est autre chose pour lui que la base de ses systèmes politiques, le premier anneau d'une chaîne que la parfaite cohésion de toutes ses parties rend très-difficile à briser.

Au mois de juin 1830, M. de Bonald, l'âme pleine des plus sombres pressentiments, mais sans connaître aucun des projets du gouvernement, sur lesquels il n'avait point été consulté, était parti de Paris pour aller présider le collége électoral de son département, et s'était rendu ensuite dans sa terre du Monna. C'est là qu'il apprit la révolution. Cette catastrophe l'affligea profondément, mais ne le surprit pas. Qui l'avait plus souvent prédite que lui? Profondément attaché aux Bourbons, dont le retour lui avait causé une si grande joie, il les vit, avec une profonde douleur, partir pour leur troisième exil.

Il n'hésita pas un instant sur la conduite à tenir. Sans faiblesse, mais sans ostentation et sans se draper dans son dévouement, il descendit volontairement et avec calme de la haute position que lui avait conquise son mérite. Il dédaigna même de l'apprendre au public et d'en faire part au nouveau gouvernement. Il eut, du reste, d'autant moins de regret que l'institution d'une pairie héréditaire était opposée à toutes ses idées

A partir de ce moment, M. de Bonald s'établit, pour ne plus la quitter, dans sa terre du Monna. Il y vécut ses dix dernières années, entouré de sa famille, adressant encore à divers journaux des articles où l'on retrouvait souvent une séve, une énergie que l'âge n'avait pas épuisées, suivant avec un vif intérêt tous les événements, tous les débats, toutes les luttes politiques de ce temps si agité, et n'hésitant pas à blâmer, chez ses amis politiques, l'aveugle tactique qui, couvrant le trône de boue, en haine de celui qui y était assis, déconsidérait la royauté dans l'esprit de la nation.

C'est dans cette retraite qu'il mourut d'une attaque d'asthme suffoquant, le 23 novembre 1840, âgé de 86 ans. (*a*).

M. de Bonald ne se mêla à aucune intrigue; ne sollicita aucun suffrage. Le crédit qu'il eut quelquefois, il ne l'employa que pour rendre service. Simple dans ses habitudes, sérieux dans ses goûts, exact à toutes les pratiques de religion, on peut dire que la vraie philosophie avait pénétré jusqu'à son cœur, et y avait établi cette paix qui est le plus grand de tous les biens. Il aimait la liberté et le calme de la campagne; les occupations de l'agriculture qu'il aima toujours et qui remplirent les loisirs de sa vieillesse, lui faisaient oublier volontiers la politique et la philosophie. Une exploitation agricole le charmait: *C'est*, disait-il, *une véritable famille dont le chef, propriétaire ou fermier, est le père. Il s'occupe des mêmes travaux que ses serviteurs, se nourrit du même pain, et souvent à la même*

(*a*) M. de Bonald a laissé quatre enfants: 1° M. Henri de Bonald, connu par quelques brochures et de nombreux articles politiques, mort sans enfants en 1848; 2° M. Victor de Bonald, recteur de l'académie de Montpellier sous l'empire et à la fin de la Restauration, qui a trois fils; 3° le cardinal de Bonald, archevêque de Lyon; 4° madame de Serres, morte en 1856 au Vigan, laissant neuf enfants.

Le Dictionnaire de la conversation et de la lecture a reproduit, sur la famille de Bonald (art. *Bonald*), l'erreur de M. de Courcelles, dans son grand ouvrage généalogique (t. VI, *Pairs de France*), qui donne au vicomte de Bonald *un frère, M. Auguste de Bonald*, et *cinq enfants*, et désigne comme son second fils *M. René de Bonald, conseiller du conseil général du département de l'Aveyron, nommé par intérim préfet de ce département en* 1817 *et* 1818.

M. de Bonald n'a jamais eu de frères et n'avait aucun parent de son nom, de sorte qu'il ne peut y en avoir d'autres aujourd'hui que ses deux fils encore existant et ses trois petits-fils. MM. Auguste et René de Bonald sont deux frères, appartenant à une famille de Rodez, qui n'a de commun que le nom avec celle de Millau. Encore ce nom ne s'écrivait-il pas de même autrefois, la plupart des anciens titres portant pour cette famille *Bonal* et non *Bonald*. M. René de Bonald était conseiller de préfecture et non du conseil général de l'Aveyron, où il n'y a eu de ce nom que le vicomte de Bonald et son petit-fils qui en fait partie aujourd'hui; il fut sous-préfet et non préfet; son frère, M. Auguste de Bonald, fut payeur du département de l'Aveyron, et son fils exerça après lui les mêmes fonctions, fut ensuite receveur général à Mende et est aujourd'hui en la même qualité à Niort. Ce sont deux familles appartenant au même département, mais complétement distinctes, malgré la confusion établie par la complaisante erreur de M. de Courcelles.

table. Cette exploitation nourrit tous ceux qu'elle a fait naître. Elle a des occupations pour tous les âges et pour tous les sexes; et les vieillards, qui ne peuvent se livrer à des travaux pénibles, finissent leur carrière comme ils l'ont commencée, et gardent autour de la maison les enfants et les troupeaux.

Quelle différence, disait-il, entre cette vie de l'homme des champs et celle de l'industriel occupé tout le long du jour à tourner une manivelle! *Tout développe l'intelligence de l'agriculteur, et élève sa pensée vers celui qui donne la fécondité à la terre, dispense les saisons, fait mûrir les fruits; tout tend à rabaisser l'intelligence de l'industriel, qui ne voit pas au delà du maître qui l'emploie, ou tout au plus de l'inventeur de la machine à laquelle il est attaché. L'un attend tout de Dieu, et l'autre ne reçoit que de l'homme.*

Malebranche méditait les fenêtres fermées; M. de Bonald, au contraire, aimait à méditer au grand air. La promenade était son exercice favori. C'est là que son esprit méditatif prenait de nouvelles forces, et préparait, mieux que dans le silence du cabinet, les matériaux qu'il devait mettre en œuvre. *Souvent*, dit M. le comte de Marcellus dans un écrit consacré à la mémoire de son illustre ami, *souvent dans ces moments de rêverie où on le voyait se promener seul dans les jardins de la capitale, il travaillait à traduire avec concision, exactitude et élégance, quelque phrase énergique de Tacite ou de Cicéron, ses deux auteurs favoris, ou quelques vers sentencieux d'un poëte latin. Rien*, me disait-il, *ne forme le style comme un tel exercice souvent pratiqué.*

Ce qu'écrivait M. de Bonald était bien plus le fruit de ses méditations que de ses études. Il ne se consumait pas dans de pénibles recherches historiques ou philosophiques. Il ne s'enfonçait pas dans la poussière des bibliothèques. *L'immense quantité de livres*, disait-il, *fait qu'on ne lit plus; et dans la société des morts comme dans celle des vivants, les liaisons trop étendues ne laissent plus aux amitiés le temps de se former.* Il remarquait que *si du siècle de Louis XIV on remonte à celui d'Horace et de Virgile, et des temps d'Auguste à ceux d'Homère, on trouve toujours moins de secours pour produire et de plus grands effets produits; moins de livres à consulter et plus de ce génie qui enfante par sa propre fécondité: image du Créateur qui, pour produire toutes choses, n'a besoin que de lui-même.* Il dédaignait toutes les questions de philosophie autour desquelles on languissait autrefois sans utilité; elles ne lui semblaient plus appropriées aux progrès des esprits et à l'état de la société.

On voit par ses ouvrages quelle était son admiration pour Bossuet, ce génie rare qui ne s'égare point dans d'inutiles questions et ne respire que pour la religion. Il retrouvait dans sa philosophie ses propres idées, et dans sa *Politique sacrée* sa propre politique. Il disait, au sujet de l'assemblée de 1682, que ce grand évêque aurait voulu empêcher, et dont les décisions, désapprouvées par le Saint-Siége, devinrent plus tard l'objet des regrets du clergé et de Louis XIV lui-même: *Quand Bossuet voulut poser dans les quatre articles les limites qui, en France, séparaient les deux pouvoirs spirituel et temporel, il manquait, j'ose le dire avec le respect dû à ce grand homme, il manquait à ses vastes connaissances, ce que les plus vastes connaissances ne remplacent pas: l'expérience la plus hardie en projet, la plus habile en exécution, la plus désastreuse en résultat, qui ait jamais été faite par un peuple chrétien. Si Bossuet eût pu prévoir cette révolution dont le profond révolutionnaire Mirabeau donne « l'argument » dans ce peu de mots: qu'il fallait décatholiciser la France pour la démonarchiser, je ne crains pas de dire que ses idées sur le pouvoir social, c'est-à-dire sur l'accord du pouvoir universel du chef de l'Eglise catholique, avec le pouvoir local du chef d'un Etat particulier, auraient pris une direction moins locale et moins tranchante.*

Par une suite naturelle de ses idées sur la perfection à laquelle le christianisme tend à élever l'homme et la société, M. de Bonald se faisait une théorie littéraire dépendante de ses idées sociales. Tout s'enchaînait dans ses pensées et se rapportait à un même principe. Buffon avait dit que le *style est l'expression de l'homme*; M. de Bonald ajouta que la *littérature est l'expression de la société*, c'est-à-dire que la littérature, considérée d'une manière générale, dépendait de l'état social, qu'elle était plus ou moins parfaite selon que la société était arrivée à un âge plus ou moins avancé, et que sa constitution po-

litique et religieuse était plus ou moins conforme aux rapports naturels des hommes entre eux.

Il faisait remarquer que, dans l'enfance des peuples comme dans celle de l'homme, l'imagination est plutôt éveillée que la raison, et qu'ainsi la littérature devait être alors pauvre d'idées et riche d'images; mais qu'à mesure qu'un peuple avançait dans les voies de la civilisation, le langage de la raison se faisait mieux sentir, et qu'on trouvait enfin chez les peuples chrétiens la perfection du style, c'est-à-dire un style fort d'idées et sobre d'images, parce que la société chez ces peuples était parvenue à cet âge de virilité où la raison prend le pas sur l'imagination. La religion, qui tend à perfectionner l'homme et la société, était pour lui la cause première et cachée des différences qu'on aperçoit dans le style des divers peuples et des diverses écoles de littérature.

Aussi, d'après ces principes, il ne voyait de véritable éloquence politique qu'au sein des sociétés chrétiennes. Ainsi, dans la poésie, il mettait au premier rang des chefs-d'œuvre de l'esprit humain la *Jérusalem délivrée*, parce qu'elle chante le triomphe de la chrétienté dans sa lutte contre l'erreur armée de toute la puissance des infidèles: sujet grand, majestueux, et d'un intérêt général. Il trouvait que, dans ce poëme, tout était élevé dans les motifs, noble dans les moyens, juste et vrai dans les idées. *Ce qui distingue*, disait-il, *le génie du Tasse, et fait de son poëme le tableau le plus parfait de ce que doit être la société chrétienne, c'est le caractère à la fois religieux et politique de ses guerriers; ce mélange de douceur, de force, de foi, de courage, de grandeur et de soumission, qui constituent l'homme public, et dont le christianisme seul a connu le secret.*

La flexibilité de son esprit et la fécondité de son imagination étaient remarquables. Il traitait avec une égale facilité des sujets de politique, de métaphysique et de littérature, et quelque vulgaires et rebattus qu'ils fussent, ils prenaient sous sa plume une physionomie nouvelle.

Il avait cette heureuse et rare faculté de traduire le plus souvent sa pensée en un mot concis, énergique, spirituel ou profond. Aussi est-il, au dire de M. Sainte-Beuve, *un des écrivains dont il y aurait le plus de grandes ou spirituelles pensées à extraire; on en ferait un petit livre qu'on pourrait intituler* « Esprit, » *ou même* « Génie de M. de Bonald, » *et qui serait très-substantiel et très-original.* Peu d'écrivains en effet ont fourni à la littérature autant de ces mots qui deviennent comme la monnaie courante de l'esprit humain, et que l'on cite tout en ignorant la source où on les a puisés. Nous avons cité déjà cette pensée *qui fait loi*, d'après M. Sainte-Beuve, *la littérature est l'expression de la société.* Comment ne pas citer aussi sa célèbre définition : *L'homme est une intelligence servie par des organes?*

Accueillie au commencement de ce siècle avec enthousiasme, elle a subi dans ces derniers temps des critiques qui nous engagent à nous y arrêter un instant. Il se peut qu'elle ne soit pas assez rigoureuse, et ne marque pas avec assez de précision l'union *substantielle* des deux natures, mais elle ne l'exclut pas et ne peut pas être taxée d'erreur, comme on a essayé de le faire. « Une définition ne peut pas tout dire: c'est un discours abrégé et restreint aux points les plus saillants de l'objet défini; c'est un texte qui a besoin de développement. Il fallait surtout indiquer ici la distinction des natures et leurs fonctions diverses. Saint Augustin définit l'homme : *Anima rationalis, mortali atque terreno utens corpore;* Bossuet dit aussi qu'on peut le définir : *Une âme raisonnable se servant d'un corps.* Ces définitions incomplètes ne sont pas taxées d'erreur; elles n'excluent rien de ce qui est essentiel à l'homme, et se prêtent à tous les développements nécessaires, comme Bossuet le fait voir (1). »

Si la définition est incomplète, disons au moins, avec M. Jules Simon, que c'est un mot *heureux*; ajoutons très-heureux, et si M. Simon s'était placé au moment où elle a paru, il ne s'étonnerait pas de l'accueil qu'on lui fit. Ce mot a eu le succès qu'aura toujours l'expression vive, saisissante, énergique d'une vérité essentielle à la société et trop longtemps

(1) *Défense des principes philosophiques de M. de Bonald*, par M. V. de Bonald, son fils, contre de récentes critiques.

méconnue. Le matérialisme débordait en France; les doctrines sensualistes qui avaient fait la révolution régnaient encore dans l'école, mais déjà leur joug pesait. Le moment de le secouer était venu. Le mot de M. de Bonald fut un éclair qui jaillit dans les ténèbres et qui, mettant en lumière le côté élevé de la nature humaine, indiqua la voie où il fallait marcher. « L'impression fut vive et durable, et dès ce moment on n'osa plus citer la définition grossière, à la fois absurde et coupable de Saint-Lambert (1).»

Des esprits extrêmes vinrent ensuite; ils voulurent y voir plus peut-être que l'auteur n'avait voulu y mettre; ils en firent une définition complète, rigoureuse; et un homme éminent qui devait l'attaquer dans ces derniers temps, comme *radicalement fausse*, écrivait alors : « Pour parler d'une façon plus exacte et en même temps plus honorable pour l'homme, la définition qui lui convient le mieux est celle-ci : *L'homme est une intelligence servie par des organes.* Elle n'attribue rien à l'homme qui ne lui appartienne, elle le distingue de tout ce qui n'est pas lui; elle le range dans la classe des êtres intelligents, où il doit être; elle le définit par tout ce qui l'élève et l'ennoblit; elle est donc vraie..... J'ose affirmer que cette définition, bien développée, équivaudrait à un traité complet de physiologie. »

En dépit de toutes ces attaques, qu'elles viennent de droite ou de gauche, des philosophes chrétiens ou des rationalistes, le mot de M. de Bonald restera; toutes les fois qu'on voudra parler de l'homme sous son aspect le plus général, le plus élevé, sous le rapport de ses fonctions les plus nobles, cette définition suffira à l'écrivain, à l'orateur, au moraliste, au philosophe lui-même; et il sera toujours vrai de dire « qu'avec une définition plus rigoureuse et dans les termes mêmes de l'école, on n'eût pas obtenu le même succès contre le matérialisme, et on n'eût pas détrôné Saint-Lambert (2). »

On a reproché à M. de Bonald d'être trop *absolu* dans ses principes; mais on ne fut jamais plus indulgent pour les personnes et plus calme dans ses jugements. « Au physique, » disait-il, « la force employée avec adresse vient à bout de tout; au moral, des principes *inflexibles* et un caractère *liant* prennent sur les hommes un grand ascendant. Ce sont ceux dont il est dit : *Heureux ceux qui sont doux, parce qu'ils posséderont la terre.* (*Matth.* v, 4.) » Il a eu de violents et implacables ennemis de ses principes; il n'en a jamais eu de sa personne. Il a eu des amis même parmi ceux qui ne partageaient pas ses principes politiques. Le général Foy et lui avaient l'un pour l'autre une bienveillance réciproque; et quoique siégeant dans des rangs bien opposés, M. de Bonald rendait toute justice à l'élévation de l'esprit et à la noblesse de sentiments de son collègue, qui, à son tour, professait pour lui la plus haute estime. Il en a inspiré à tous ses adversaires, à ceux qui l'ont combattu pendant sa vie, aussi bien qu'à ceux qui repoussent encore aujourd'hui ses principes. Le *Journal des Débats*, organe de ses plus ardents adversaires sous la Restauration, ne s'exprime pas autrement à cet égard que M. Jules Simon le jugeant au nom du rationalisme dans la *Revue des Deux-Mondes*. « A toutes les grâces de l'esprit le plus fin et le plus délicat, M. de Bonald unissait, » dit le *Journal des Débats*, » le cœur le plus ouvert, le caractère le plus loyal et le plus chevaleresque (3). »—« Tout le monde, » dit M. Jules Simon, « est unanime pour louer cette vie pure et désintéressée, et c'est quelque chose de glorieux que cette unanimité des partis en faveur d'un homme qui ne leur a jamais fait aucune concession (4).»

Devant ces témoignages, nous n'aurions donc rien à ajouter sur le caractère de notre écrivain, si dans ces derniers temps un critique distingué, qui a su d'ailleurs, pour juger M. de Bonald, se placer au-dessus des préventions vulgaires, n'eût émis cette assertion étrange : « En plus d'un cas, M. de Bonald fut un instrument du pouvoir, sincère, mais non désintéressé. »

Pendant sa vie, M. de Bonald a gardé le silence devant des accusations de ce genre produites par d'ignobles pamphlétaires. Ses admirateurs agiraient de même, mais lorsque

(1) *Défense des principes philosophiques de M. de Bonald*, par M. V. de Bonald, son fils, contre de récentes critiques.
(2) *Idem.*
(3) *Journal des Débats*, 2 et 3 janvier 1841.
(4) *Revue des Deux-Mondes*, 1841.

des écrivains d'une aussi haute valeur se laissent tromper par ces accusations au point de leur donner l'autorité de leur parole, leur devoir est de les repousser.

M. de Bonald fut *un instrument du pouvoir;* comme tout homme mêlé aux affaires publiques, comme tout homme qui prend une part quelconque, grande ou petite, au gouvernement de la société. La question est de savoir s'il fut un instrument du pouvoir contre ou suivant ses convictions ; s'il fut un instrument du pouvoir en vue de ses intérêts ou en vue de ses principes ?

Sur ces questions, on pourrait en appeler au même critique, qui avoue que M. de Bonald *n'a pas cédé une ligne de terrain*, qu'il *a eu jusqu'au bout l'intrépidité de sa croyance et n'a jamais fléchi.* Mais M. Jules Simon sera encore plus précis, M. Jules Simon, qui pense que M. de Bonald, *si l'on excepte la part honorable qu'il a prise au retour et au triomphe des idées spiritualistes, n'a guère fait que du mal.* « On ne trouve pas dans cette longue carrière, dit-il, une *action qui ne soit conforme à ses principes*, pas une ligne qui les démente. Il pouvait relire en 1840 sa Théorie publiée 46 ans auparavant sous la république, sans regretter une seule de ses opinions. Il figura cependant en 1815 dans le dictionnaire des *Girouettes*, et jamais accusation ne fut plus contraire à la vérité. M. de Bonald ne s'est jamais vendu, il n'a jamais été le complaisant de personne, pas même de ses amis politiques ; « car, » dit un peu plus loin le même écrivain, « honnête avant tout, et plutôt homme de système qu'homme de parti, il se montrait sévère même pour ses amis. »

Ainsi, au pouvoir ou hors du pouvoir, dans l'opposition ou sur les bancs ministériels, M. de Bonald n'a suivi que ses convictions. Une pareille constance dans ses opinions, une pareille indépendance de caractère ne sont-elles pas la preuve incontestable du désintéressement le plus profond ? n'en sont-elles pas le résultat ? Quoi ! voilà un homme dont la vie publique, commencée en 1785, s'est terminée en 1830, et qui dans ce long espace de près d'un demi-siècle a mérité qu'un ennemi de ses doctrines politiques, philosophiques et religieuses écrivît de lui qu'*on ne trouve pas une action qui ne soit conforme à ses principes*, et on pourrait douter de son désintéressement ! c'est impossible.

Au surplus, qu'on ouvre sa vie. Président de l'administration de son département, il donne sa démission dès qu'un acte du pouvoir menace de porter atteinte à ses croyances Revenu pauvre de l'émigration, il refuse plusieurs occasions de faire sa fortune sous l'empire. Le gouvernement lui offre la rédaction du *Journal de l'Empire* avec d'énormes appointements qui lui seront assurés non-seulement pour le présent, mais pour toujours: il n'accepte pas. L'empereur le fait presser de réimprimer sa Théorie du pouvoir, proposant d'en faire lui-même les frais : il y renonce plutôt que de supprimer une phrase, suppression qui eût passé inaperçue, dans un livre inconnu du public, et que le régime sous lequel était alors la presse, eût d'ailleurs suffisamment expliquée. Le roi de Hollande veut le nommer gouverneur de son fils ; il ne se rend pas à ses désirs. Un personnage éminent lui laisse entrevoir qu'on pourrait peut-être un jour songer à lui pour l'éducation de l'héritier du trône impérial, et sa réponse est une énergique protestation contre le titre donné au jeune prince : *Je lui apprendrais à régner partout, excepté à Rome.* Trouverait-on dans les honneurs que lui a accordés la Restauration et qui n'étaient certes pas au-dessus de son mérite, la preuve de peu de désintéressement ? mais les a-t-il obtenus par quelque capitulation ? il ne les a pas même demandés. La trouverait-on dans l'acceptation de la présidence de la commission de censure ? mais ces fonctions furent gratuites, nul ne l'ignore aujourd'hui ; et y a-t-il une plus grande marque d'un désintéressement profond, d'un ferme caractère, que d'accepter gratuitement des fonctions pénibles, au bout desquelles se trouvaient l'impopularité et un déchaînement d'opinion d'une violence inouïe, mais parfaitement prévu ? Pair de France nommé par Louis XVIII, il pouvait, après 1830, conserver sa pairie et sa dotation; bien d'autres le firent et on ne les accusa pas de manque de désintéressement. M. de Bonald, qui n'avait pas de fortune personnelle, ne l'a pas fait.

Que reste-t-il donc pour étayer l'assertion que nous venons de réfuter ? quelques phra-

ses des mémoires fort connus d'un calomniateur anonyme, autorité que n'accepte sûrement pas l'honorable écrivain trompé sans doute par des réminiscences des déplorables luttes de la Restauration. Mais la vérité se dégage des erreurs qu'elles ont accréditées autour de certains noms, et nous en avons assez dit pour montrer que, quand M. de Bonald servit le pouvoir, il le fit avec l'indépendance d'un esprit élevé, et le discernement d'une conscience honnête et éclairée.

Aussi M. de Lamartine a-t-il placé très-haut le caractère de M. de Bonald, *la plus noble et la plus pure figure que l'ancien régime pût présenter au nouveau* (1).

Nous terminerons cette notice par quelques traits du portrait qu'en a tracé cet écrivain ·

« Gentilhomme de province, chrétien de foi, patriote de cœur, royaliste de dogme, bourbonniste d'honneur et de fidélité, il avait revendiqué sa part de proscription et d'indigence pendant l'émigration, il avait erré de villes en villes, à l'étranger, avec ses enfants nourris de son travail. Il avait étudié l'histoire, les mœurs, les religions, les révolutions des peuples dans leurs catastrophes mêmes et sur place. Comme Archimède il avait écrit et calculé au milieu de l'assaut des hommes et de l'incendie européen. Sa religion était sincère et soumise comme à un ordre reçu d'en haut et non discuté. Il empruntait toute sa philosophie aux Livres saints.... il remontait toujours d'échelon en échelon jusqu'à l'oracle primitif, Dieu....Comme dans toutes les fois sincères et désintéressées, il n'y avait en lui ni excès ni violence. Il était indulgent et doux, comme les hommes qui se croient possesseurs certains et infaillibles de leur vérité..... Son caractère avait la modération du possible. Il aurait été le ministre très-sage d'une restauration patiente, prudente et mesurée. Il possédait la sagesse de ses opinions... Il était trop élevé et trop serein pour être orateur parlementaire, ou orateur populaire. Il ne parlait pas, il pensait à la tribune. Mais ses livres et ses opinions écrites faisaient dogme dans le parti monarchique et religieux. Son style simple, réfléchi, coulant sans écume et sans secousse (3), était l'image de son esprit. On y sentait l'honnêteté et la candeur de l'intelligence ; on s'y attachait comme à un doux et intime entretien ; on en prenait l'habitude, et même en résistant aux convictions, on suivait entraîné par le charme de la bonne foi dans l'erreur, et du naturel dans la vérité. Sa conversation surtout était attachante. C'était la confidence de l'homme de bien. M. de Bonald n'était pas seulement pour la France d'alors un grand publiciste, c'était un pontife de la religion et de la monarchie (2). »

(1) *Hist. de la Restauration*, t. II, p. 408.

(2) M. Nettement, comparant entre eux les écrivains de notre siècle, a dit : « La prose de M. de Bonald est celle qui se trouve dans les rapports les plus intimes avec la prose des grands écrivains du XVII[e] siècle. Chose remarquable ! la parenté des styles suit ordinairement la parenté des esprits. » (*Hist. de la littérature française sous la Restauration*, t. II.)

(3) *Ibid.* p. 408, 409, 410.

ÉLOGE DE M. DE BONALD

PRONONCÉ PAR M. ANCELOT, LE 15 JUILLET 1841, JOUR DE SON INSTALLATION A L'ACADÉMIE FRANÇAISE

—

Messieurs,

S'il n'est pas un écrivain dont le cœur n'ait palpité au seul nom de l'Académie française; si le plus orgueilleux s'étonne de se sentir modeste en entrant dans cette enceinte, où le passé s'unit au présent pour décourager toutes les vanités; si les regards les plus fermes se baissent éblouis devant ce lumineux foyer où rayonnent tant de gloires: que ne dois-je pas éprouver, moi qui viens occuper, sans la remplir, la place d'un des plus illustres membres de cette illustre compagnie; moi qui dois prononcer son éloge au lieu même où j'avais espéré recevoir ses leçons? Croyez-le bien, Messieurs, nul n'a mieux compris que moi combien devait peser à ma faiblesse cette tâche que vos suffrages m'ont imposée!... Et je l'ai désirée pourtant! C'est qu'il m'était doux de songer qu'en obtenant l'honneur de payer à M. le vicomte de Bonald un nouveau tribut d'admiration, je pourrais acquitter publiquement une dette de reconnaissance. Car l'homme éminent auquel je succède avait honoré ma jeunesse de son bienveillant intérêt; sa bonté avait souri à mes premiers travaux, et j'ai vu s'écouler onze années depuis l'époque où son vote daigna m'appeler à siéger auprès de lui dans cette Académie. J'étais loin de penser, quand ce glorieux témoignage de son estime embellissait pour moi la défaite, que le regret de sa perte viendrait un jour attrister ma victoire.

Ce regret, que vous avez tous ressenti, Messieurs, il faut aujourd'hui que je le réveille, en vous racontant cette noble vie, en vous parlant de ces austères travaux, éloquents monuments élevés sur les confins de deux sociétés. Il ne m'est point donné, je le sais, d'apprécier dignement ces hauts enseignements du publiciste, ces profondes méditations du philosophe; mais je les rappellerai du moins à votre pensée; vos souvenirs suppléeront à l'insuffisance de ma parole; et peut-être me prêterez-vous une oreille indulgente, comme on écoute encore, apportés par l'écho, si faible qu'il soit, les derniers sons d'une voix amie qu'on a cessé d'entendre.

Issu d'une des plus anciennes familles du Rouergue, qui avait donné des magistrats renommés au parlement de Toulouse, M. de Bonald fut, comme son père et son oncle, destiné à la profession des armes; et l'homme dont la pensée devait sonder si profondément tous les mystères de la politique et de la philosophie, entra dans le monde sous un habit de mousquetaire. Mais quand le corps auquel il appartenait fut supprimé, quand les événements le contraignirent à reposer l'uniforme, et que, rentré au foyer paternel, nommé bien jeune encore, maire de sa ville natale, il se vit appelé à de nouveaux devoirs, le mousquetaire n'eut point de transformation morale à subir; car sa précoce raison, la sévérité de ses principes, l'avaient fait distinguer parmi ses brillants camarades, et une étude constante avait fécondé les germes précieux qui, déposés dans un esprit grave et méditatif, devaient plus tard produire de si nobles fruits. Aussi le voyons-nous, dès son début dans la carrière administrative, dominer par la confiance qu'il inspire, par l'austère énergie de sa parole, par la fermeté de son caractère, les circonstances difficiles qui commencent à naître; et, non moins heureux que ne le fut son aïeul Pierre de Bonald pendant les troubles de religion qui éclatèrent sous le règne de Louis XIII, écarter longtemps les orages de la ville dont les suffrages l'ont choisi, prévenir des luttes cruelles entre les habitants que leur culte sépare, et retarder l'effusion du sang qui bientôt inondera la France.

Je ne veux point, Messieurs, ramener sous vos regards le sombre tableau de ces temps funestes que la terreur a flétris de son nom, et vous me suivrez dans cette ville d'Allemagne où nous retrouvons M. de Bonald, exilé et proscrit, appliquant ses soins à l'éducation de deux de ses fils, qu'il avait associés à son exil, et demandant quelques consolations à des travaux qui ne tarderont pas à lui donner la gloire.

Le licenciement de l'armée de Condé venait de faire rentrer dans le fourreau l'épée du gentilhomme: le philosophe s'arma de la plume! C'est à ces longs jours de malheur et d'isolement que nous devons le premier ouvrage de l'illustre écrivain. Les yeux attachés de loin sur la France, il a vu tous les liens relâchés ou rompus; les constitutions dévorant les constitutions; les vainqueurs de la veille devenus les proscrits du lendemain; tous les droits méconnus, tous les devoirs oubliés; et l'anarchie marchant sur des cadavres à l'accomplissement de son œuvre de destruction! Il n'a pas cessé de l'aimer, cette patrie qui n'a plus pour lui qu'un échafaud!... Mais se bornera-t-il à lui donner de stériles regrets?... Non! Il pense que, dans un temps de dissolution, le premier devoir qu'on ait à remplir envers son pays, c'est de l'aider à se reconstruire,

et, appelant à son secours la force qu'il a puisée dans de profondes études et de fructueuses méditations, il compose la *Théorie du pouvoir politique et religieux*.

Certes, Messieurs, en traitant un pareil sujet à une pareille époque, un homme médiocre se serait jeté dans des personnalités : l'homme qui souffre se croit si facilement le droit de se plaindre !.... Loin de là.... M. de Bonald ne songe qu'à poser des principes. Depuis plus d'un demi-siècle, la société se balançait sur un océan de doutes et de tempêtes ; l'écrivain n'aura point de relâche qu'il ne l'ait affermie sur des bases inébranlables ! Depuis un demi-siècle, la vie n'a été qu'un long paroxysme d'orgueil politique; M. de Bonald cherche à ranimer partout le culte des grands souvenirs qui ont le plus honoré l'humanité ! Ainsi, quand la plupart de ses contemporains s'efforcent de renouer la chaîne de Condillac et des encyclopédistes, il a, lui, des idées plus élevées, des résolutions plus viriles: ce qu'il veut, c'est constituer la société civile en constituant la société religieuse et politique ; c'est vers ce but qu'il dirige toute la vigueur de son intelligence, toute la puissance de sa spéculation, toute la noblesse de son âme ! M. de Bonald n'ignore pas combien il y a de faussetés accréditées dans sa patrie ; il n'ignore pas ce qu'il y a de dangereux pour un écrivain à contredire ceux qui ont usurpé le monopole de la faveur populaire : mais M. de Bonald est de ces hommes qui préfèrent le bien public à la vanité individuelle. Il parle donc à son pays avec la candeur du génie qui fait ses premières armes dans le rude métier de penseur.

Avant de vous entraîner avec moi dans les profondeurs de cet immense travail, l'un des plus imposants peut-être que notre siècle ait produits, me sera-t-il permis de jeter un rapide coup d'œil en arrière ?

Le moyen âge avait trop tendu le principe de l'autorité !... Qu'arriva-t-il, Messieurs ?... Dès la renaissance, quand on ressuscita toute la spéculation grecque, il y eut un vaste frémissement parmi les populations européennes : elles aussi voulurent penser ; elles aussi voulurent faire acte d'indépendance ! Mais la réaction fut excessive comme la cause qui l'avait amenée. Un philosophe italien avait détaché la morale de la religion; Machiavel en avait détaché la politique; Luther avait brisé le dogme catholique ; Descartes avait sécularisé la philosophie. Dès lors on s'élança de toutes parts à l'assaut des vérités et des erreurs : un siècle suffit pour troubler toutes les notions qu'on avait eu tant de peine à répandre à travers les tumultes de la féodalité ; un siècle suffit pour renverser le sanctuaire où s'était conservée la parole d'ordre, la parole de salut universel. En vain Louis XIV et Bossuet luttèrent de puissance et de génie pour réédifier les tabernacles qu'on venait de démolir ; en vain Bossuet, plus roi que le grand roi, monta sur le Sinaï, armé de ses plus brûlantes inspirations, pour empêcher l'intelligence humaine de s'abandonner à l'idolâtrie d'elle-même ! On vit se renouveler les principales vicissitudes philosophiques du passé. Alors l'Inde, la Grèce, Alexandrie renaquirent avec leurs systèmes ; on avait abusé de l'autorité ; on abusa, plus qu'on ne l'avait jamais fait, du raisonnement.

Descartes du moins avait agi par l'esprit, et il avait ainsi laissé à l'homme les moyens de remonter dans les hautes sphères religieuses. Au dix-huitième siècle, on ne voulut procéder que des sens. La France était devenue disciple de Locke ! Et sur cette pente rapide on descendit si bas, si bas, qu'on en vint au point de demander si l'homme n'était pas une machine ou une plante.

C'est après cette tourmente philosophique que parut M. de Bonald.

Le dix-huitième siècle avait tronqué l'homme en retranchant de sa synthèse la partie divine. M. de Bonald le complète en la lui rendant avec cette logique vigoureuse qui enfante d'indestructibles convictions. Les gouvernements, qui s'étaient précipités les uns sur les autres depuis l'assemblée constituante, avaient surtout agi au nom d'eux-mêmes, au nom de la personnalité humaine : il n'en est plus ainsi avec M. de Bonald !... D'après lui, on ne peut traiter de la société sans parler de l'homme, ni parler de l'homme sans remonter à Dieu. Dieu et l'homme, voilà les deux grandeurs qu'il lie invariablement : Dieu comme l'archétype de toute puissance, de toute perfection ; l'homme comme ne devant relever que de Dieu seul. Déjà, vous le voyez, Messieurs, nous avons quitté les landes stériles où s'étaient égarés la majorité des philosophes du dix-huitième siècle ; nous sommes dans les voies où nous apparaissent les plus grandes célébrités philosophiques : nous ne sommes plus ni avec Locke, ni avec les encyclopédistes ; nous respirons dans l'atmosphère intellectuelle de Platon. Il y a déjà un abîme entre le sensualisme et M. de Bonald : mais ce n'est point assez !.. M. de Bonald s'est mis en dehors de l'arbitraire humain pour ne subir qu'une autorité éternelle ; l'enfant des montagnes du Rouergue a puisé peut-être au lieu natal cette fierté qui empêche l'homme de s'agenouiller devant d'autres hommes ; il ne sera satisfait que lorsqu'il aura extrait de son principe toutes les conséquences qu'il juge indispensables à la résurrection de notre dignité morale.

Les limites qui me sont imposées, Messieurs, non moins que mon insuffisance, m'interdisent de suivre pas à pas cette argumentation puissante où nous trouvons M. de Bonald et Jean-Jacques Rousseau combattant un moment côte à côte. Et d'ailleurs, est-il besoin que je vous les rappelle, ces admirables pages dans lesquelles votre glorieux confrère dépasse de si loin par l'originalité de ses aperçus, par la profonde pénétration de son intelligence, les publicistes qui l'ont précédé ? Je m'adresse sans crainte à tous ceux qui ont lu et médité ces pages éloquentes, et je leur dis : M. de Bonald ne ressemble-t-il pas trait pour trait à ces beaux

génies de l'antiquité qui écrivaient sur les lois ou sur la chose publique?.. sa parole n'est-elle pas ici un magnifique retentissement, un retentissement tout nouveau néanmoins, des plus larges inspirations de l'homme qui réunit sur sa tête la triple gloire du consulat, de l'art oratoire et de la philosophie romaine?...

Cependant il ne suffit pas à M. de Bonald d'avoir établi des principes qui forment un étrange contraste avec la faiblesse native et la caducité précoce des pouvoirs qui venaient de terrifier la France. Il crée, il fait jaillir de sa vaste tête une monarchie dont l'existence rappelle, dans le domaine de l'esprit, ces monuments éternels que les siècles et les hommes ne peuvent ni dissoudre, ni renverser. Pour l'auteur de la Théorie du pouvoir, le monarque, c'est la volonté générale incarnée! Il est le lien d'amour entre les hommes; il est à ceux-ci ce que le centre est à tous les points de la circonférence; il est le pouvoir général ou social conservateur, qui, pour faire exécuter les lois, expression de la volonté générale conservatrice, agit par la force générale. Pour M. de Bonald, la monarchie n'est pas un fait, un fait discutable comme un autre; elle est une loi, un rapport de la nature sociale à Dieu! Elle est l'idéal de la force et de la dignité, de l'amour et de la protection.

On peut croire sans peine qu'un homme tel que M. de Bonald avait assez d'imagination pour s'exciter au bruit qui sortait de l'école de Mably et de quelques ouvrages conçus dans l'effervescence révolutionnaire; mais M. de Bonald a profondément étudié les sociétés : c'est-à-dire qu'il dédaigne des triomphes trop faciles. Il aimera mieux rester dévoué à l'expérience de toute l'histoire qu'à la fièvre politique d'une époque; il préférera l'indépendance de sa pensée à la livrée d'un parti. Et qu'on n'invoque point contre M. de Bonald ni son passé aristocratique, ni son éducation, pour expliquer ses opinions et ses écrits! M. de Bonald ne relève que de ses études, de ses méditations, de sa probité d'esprit et de cœur. Un homme de sa taille ne s'incline devant personne, il reste debout lui-même.

Tant qu'il y aura des hommes, Messieurs, il y aura des mécontents. Nous portons tous en nous-mêmes l'amour de l'infini, le sentiment de l'infini : il est et il sera donc toujours impossible d'assouvir nos exigences. Tous les gouvernements, quels qu'ils soient, auront des adversaires et des ennemis : car en matière de gouvernement comme partout ailleurs ici-bas, nous ne saurions jamais atteindre à la réalisation de notre idéal; le génie ne peut donc avoir d'autre objet et d'autre but que de satisfaire le moins imparfaitement qu'il soit possible nos espérances et nos désirs. C'est là ce qu'a tenté M. de Bonald! Il a voulu affranchir l'homme de l'homme; il a voulu affermir sa conscience sur des principes; il a voulu donner à la société un pouvoir fort, en favorisant toutes les libertés qui ne sont pas la licence, ne pensant d'ailleurs ni à lui ni aux siens, n'ayant d'autre culte que celui de la vérité. La postérité, Messieurs, ne doit-elle pas son respect à l'homme qui se présente devant elle avec de pareils titres? pour louer une semblable vie, ne suffit-il pas de la raconter?...

Mais M. de Bonald avait annoncé qu'on ne pouvait parler de l'homme sans remonter à Dieu. Il consacrera donc la seconde partie de la Théorie du pouvoir à constituer la société religieuse. Cette force de tête, qu'il a développée d'abord, le soutiendra, s'étendra même dans ce second travail : ici M. de Bonald accomplira des prodiges de raisonnement et de sagacité; il prouvera qu'il n'est pas de problème si difficile qu'il n'ait pénétré, analysé, lorsqu'il s'agit de réunir tous les membres de l'humanité comme dans une seule et même famille, dans une seule et même foi, dans une seule et même satisfaction sociale. Ici, l'homme politique se fond dans l'homme religieux, et celui-ci dans l'homme politique, de telle façon qu'ils deviennent inséparables l'un de l'autre. Ici, M. de Bonald prolonge sa vue infiniment au delà de toutes les bornes où s'était arrêtée l'intelligence des auteurs profanes. Ici, nous retrouvons un esprit qui rappelle involontairement la verve d'un saint Thomas, d'un saint Augustin, et de tous ces nobles enfants de l'Occident qui défendirent le mieux, la plume à la main, les plus grandes et les plus belles traditions de l'histoire.

La philosophie du dix-huitième siècle n'avait cherché la glorification de la race humaine que dans les seules facultés de sa nature; M. de Bonald ne la trouve et ne l'accepte que par le christianisme et dans le christianisme. La philosophie du dix-huitième siècle avait conclu à la jouissance; M. de Bonald conclut au sacrifice. Le dix-huitième siècle et M. de Bonald sont deux guerriers qui se suivent, se mesurent, se heurtent sans cesse dans les questions les plus capitales. Mais est-ce le siècle qui terrasse l'homme? est-ce l'homme qui terrasse le siècle?... Regardez autour de vous, Messieurs, et voyez ce qui reste de la lutte engagée entre ces deux redoutables champions! Dans le dix-huitième siècle, on n'avait eu d'autre objet que de donner au sensualisme la prédominance absolue sur le spiritualisme : or voilà que les plus illustres représentants de la philosophie se sont tous déclarés contre les doctrines que combattait M. de Bonald! Dans le dix-huitième siècle, on n'avait travaillé en politique que sur la souveraineté du peuple : or voilà que de toutes parts se lèvent et s'unissent les résistances pour opposer une digue aux envahissements de ce dogme renouvelé de Buchanan et de Jurieu! Dans le dix-huitième siècle, on niait radicalement le christianisme; on le niait avec la rage frénétique et l'ironie sanglante d'un Chubb, d'un Woolston et d'un Bolingbroke : or voilà qu'aujourd'hui la conscience lassée des générations n'a plus d'autre refuge que le christianisme sous peine de s'éteindre, de mourir déses-

pérée dans le néant! Qui donc a vaincu, Messieurs, nous le répétons?... Est-ce le siècle qui a terrassé l'homme? est-ce l'homme qui a terrassé le siècle?

Toutefois, Messieurs, la Théorie du pouvoir n'eût pas été complète, si l'auteur n'avait offert un moyen de l'appliquer. M. de Bonald appelle donc au secours de sa pensée l'éducation sociale, sujet formidable par son importance, et qui malheureusement ne s'est jamais présenté qu'en sous-œuvre à la majorité des gouvernements. C'est sur l'éducation religieuse qu'il concentre toutes les prédilections de ses recherches; il a vu tout ce qu'il y a de faux et de puéril à ne parler que de philosophie grecque et latine à des générations nées chrétiennes et pour être chrétiennes; il impose donc le christianisme afin que le travail de la civilisation soit conséquent avec son principe. Il a vu tout ce qu'il y a de déplorable pour l'esprit public dans la multiplicité, dans la confusion des systèmes; il appelle dans l'éducation sociale l'uniformité, l'universalité, la perpétuité.

Ce que M. de Bonald a toujours redouté le plus, c'est de voir les gouvernements marcher au hasard, sans se proposer aucun point fixe; aussi, de même que Platon était poursuivi sans cesse par son idée du beau et du bien, M. de Bonald est sans cesse tourmenté par un impérieux besoin de vérité absolue: voilà le secret des luttes opiniâtres de son infatigable dialectique. Là où il n'y a que des vérités relatives, et par conséquent mobiles et incertaines, que rencontrons-nous, en effet, Messieurs? négation de toute autorité, provocation à un éternel désordre!

Oserons-nous le dire? ce qui fait que tout vacille aujourd'hui, littérature, arts, sciences, politique et philosophie, c'est que nulle part ne s'élève ni croyance ni vérité absolue. Et l'on s'étonne que le monde social soit agité!... Comment un édifice sans base ne chancellerait-il pas? comment croire à une harmonie durable là où commandent seules des passions du moment?... Et pourtant, Messieurs, ne désespérons point! La foi n'est pas éteinte dans tous les cœurs; les idées d'ordre et de stabilité ne sont pas absentes de tous les esprits. L'impulsion salutaire est donnée, et le jour n'est pas loin peut-être où nos regards pourront se tourner vers l'horizon, sans redouter d'y voir poindre un orage. N'avons-nous pas pour garantie de l'avenir cette royale sagesse qui préside à nos destinées et qui a grandi dans les tempêtes du passé?

Je m'arrête, Messieurs; car, entraîné par mon désir d'excuser, du moins, si je ne peux les justifier, les suffrages qui m'ont appelé à m'asseoir à cette place, avant moi si glorieusement occupée, je n'ai peut-être pas assez consulté mes forces. Je me suis étendu longuement, trop longuement sans doute, sur le premier ouvrage du célèbre auteur de la *Législation primitive;* mais c'est qu'il est le moins connu de tous ceux que M. de Bonald a publiés; c'est que ce premier fruit de sa féconde pensée contient le germe de tous les principes qu'il a développés plus tard, qu'il a constamment défendus; c'est qu'on ne saurait trop le recommander à l'attention des esprits sérieux, ce vaste travail que le directoire livrait aux ignominies du pilon, pendant que le général Bonaparte le lisait en le méditant. Ce double fait ne nous révèle-t-il pas l'avenir prochain de deux puissances qui vont bientôt se heurter? Le directoire s'irrite et tremble devant ces hautes leçons; le général Bonaparte les comprend et les étudie.

Nous voici parvenus, Messieurs, à ces jours où M. de Bonald, que ses études sévères, non moins que l'espoir d'être utile à son pays malheureux, avaient armé contre les peines cuisantes de l'exil, céda au besoin de respirer l'air de la patrie. Il avait quitté l'Allemagne pour s'arrêter un moment en Suisse, et bientôt, à travers mille dangers, voyageant à pied et durant la nuit, car alors c'étaient la gloire et la vertu qui se cachaient, le noble proscrit atteignit la ville de Lyon avec ses deux fils. Dans cette cité, que le fléau des discordes civiles avait livrée naguère à toutes les horreurs de la dévastation, M. de Bonald se dérobe quelque temps aux rigueurs de la loi qui le menace; la prudence lui commande enfin de s'en éloigner, et prêt à partir pour Paris, où les périls sont moins grands, parce que les moyens de s'y soustraire sont plus nombreux, il se décide à laisser dans une pension de Lyon son plus jeune fils, Maurice de Bonald.

Oh! garde-le bien, ville hospitalière, cet enfant pour qui son père demande un refuge à tes murailles en ruines! Quarante années passeront: un autre fléau amoncellera d'autres ruines dans tes murailles! Garde-le bien aujourd'hui, cet enfant!... car à l'heure de tes nouveaux désastres, le digne pasteur qui épanchera sur tes souffrances tous les trésors de sa charité évangélique, le saint prélat qui pansera tes blessures, qui séchera tes larmes, qui consolera tes infortunes, il se nommera Maurice de Bonald!

Quand des jours moins sombres commencèrent à luire pour la France, M. de Bonald, dont le nom avait été rayé de la liste des proscrits par le premier consul, fut rendu aux douceurs de la vie de famille, et il se retira dans sa petite terre du Monna, faible débris d'un patrimoine que les confiscations avaient dévoré. Déjà il avait écrit son *Essai analytique*, la *Législation primitive*, ainsi que son *Traité sur le divorce;* s'unissant à des hommes qui, comme lui, dévouaient leurs efforts à la reconstruction de la société, il consacra ses loisirs à la composition de nombreux articles dont il enrichit le *Mercure* et le *Journal des Débats*.

Deux fois l'auteur de la *Théorie du pouvoir* fut appelé à une haute mission par deux de ces récentes monarchies que la gloire militaire avait enfantées. On désira confier à ses lumières l'éducation de l'héri-

tier du grand empire; et le roi de Hollande, Louis Bonaparte, le supplia par une lettre aussi noble que touchante, d'accepter la direction morale de son fils aîné. M. de Bonald refusa! Subissant le fait, mais défenseur infatigable du droit, l'illustre écrivain ne croyait point à l'avenir de ces dynasties; il ne croyait point à la stabilité de ces trônes. Peu d'années après, ces trônes s'écroulèrent, ces dynasties disparurent.

Avec la Restauration commence la carrière politique et législative de M. de Bonald; et il serait superflu de rappeler ici quelle trace éclatante y laissa chacun de ses pas. Les échos des deux chambres n'ont point oublié ses mâles accents; vous n'avez point oublié, Messieurs, qu'il n'y eut pas alors une discussion importante que sa parole n'ait illuminée; pas une grave délibération où ne se soient révélées son influence et cette autorité que donnent toujours le talent et le patriotisme, quand ils se joignent à la probité politique et individuelle.

Célèbre par ses écrits, célèbre par son éloquence, M. de Bonald avait sa place marquée dans cette Académie. Il eût manqué à cette savante compagnie, le profond philosophe, le publiciste éclairé dont l'Europe admirait les ouvrages, et qui s'étonna pourtant de sa nouvelle dignité. Il ne comprenait pas pourquoi on lui avait conféré ce titre, et l'homme de génie disait qu'il n'avait pas assez d'esprit pour être académicien.

Après quinze années de rudes travaux et de luttes glorieuses, M. de Bonald vit encore s'accomplir une révolution plus d'une fois annoncée par sa prévoyance. Celui qui avait écrit *qu'il n'y a rien de pis que les mesures fortes prises par les hommes faibles*, ne pouvait pas se tromper sur l'issue du combat. Resigné aux décrets de la Providence, qui voulut signaler par la chute d'un trône les deux extrémités de sa carrière, mais fidèle à ses doctrines comme à ses affections, il renonça sans regret à tous ses honneurs, heureux de pouvoir les abdiquer sans remords. Depuis ce temps il ne quitta plus son antique manoir, où, jusqu'au dernier jour, il écrivit des pages remarquables sur les grandes questions religieuses et sociales qui avaient fait l'étude de sa vie.

Admiré pour ses talents, honoré pour son caractère, noble dans la retraite comme il l'avait été dans l'exil; dévouant les années que Dieu lui laisse à semer autour de lui par ses conseils, par ses exemples, par sa charité, tout le bien qui était dans son cœur, M. de Bonald nous apparaît peut-être plus imposant encore au milieu des simples habitudes du montagnard aveyronnais, que sous le manteau du législateur. C'est qu'il n'y a pas de plus beau spectacle, Messieurs, que celui de ces hautes vertus que les épreuves ne sauraient courber! C'est qu'il n'est point d'orgueilleuse fortune qui ne se doive incliner devant cette glorieuse indigence.

Des critiques superficiels ou malveillants (on en rencontrait, Messieurs, à l'époque où M. de Bonald écrivait) ont accusé d'obscurité l'auteur de la *Législation primitive;* ils n'ont pas craint d'attacher à son nom l'épithète d'*inintelligible*. Certes, il est plus aisé de formuler ainsi une condamnation que de lire pour s'éclairer et d'étudier pour comprendre. Sans doute les ouvrages de M. de Bonald ne sont pas aussi facilement appréciés que peuvent l'être des écrits frivoles; mais ils sont clairs pour qui veut prendre la peine de méditer et de réfléchir. Il est peu d'hommes qui aient obtenu plus souvent que lui le bonheur de voir leurs définitions devenir des axiomes philosophiques et littéraires. Dans une ou deux circonstances peut-être l'inflexibilité de sa pensée le livra-t-elle à quelques illusions. Parfois, peut-être, il excéda lui-même ses forces, notamment dans sa dissertation sur l'origine du langage. Peut-être, enfin, lui reprocha-t-on avec quelque raison de presser trop les mots, de les tordre, pour ainsi dire, afin d'en faire jaillir un principe. Mais qu'importent ces légères taches là où brille tant de lumière? Que M. de Bonald pèse les lois naturelles de l'ordre social ou du pouvoir; qu'il recherche les premiers objets des connaissance morales; qu'il lance du haut de sa science et de sa méditation son verdict contre le divorce; qu'il publie ces pensées qui eurent et qui méritèrent un si grand retentissement, partout où il marche, que de vivifiants conseils! que de profondes réflexions! quelle expérience de l'homme, quelle sagacité prophétique!

Le style de M. de Bonald, constamment pur et correct, toujours fort, énergique et concis, souvent remarquable par la chaleur et l'élévation, appartient à la grande école du dix-septième siècle. Nourri de la lecture des admirables modèles qu'il a parfois égalés, l'austère écrivain avait gémi à la naissance d'une littérature qui mettait sa gloire à fouler sous ses pieds toutes les traditions, à mépriser toutes les lois, à renverser tous les autels, et qui espérait se grandir en se dressant sur des débris. Trop équitable pour ne pas rendre hommage à de jeunes et nobles talents, mais aussi trop clairvoyant pour ne pas déplorer de funestes doctrines, il repoussait de toute la force de sa raison une école ardente à détruire, impuissante à fonder, car il avait lu sur sa bannière ces deux mots : Désordre et révolte! M. de Bonald savait que les règles du goût sont plus unies qu'on ne pense aux autres éléments conservateurs : vous le savez aussi, Messieurs, et plus d'une fois sans doute, depuis quinze années, vous avez répété avec une douloureuse amertume cette phrase que le génie de votre confrère avait jetée à la méditation des hommes, et que la mémoire des hommes a recueillie :

La littérature est l'expression de la société.

—

EXTRAIT

DE LA REPONSE DE M. BRIFAUT, DIRECTEUR DE L'ACADÉMIE FRANÇAISE, AU DISCOURS DE M. ANCELOT, PRONONCÉ DANS LA SÉANCE DU 15 JUILLET 1841.

—

Monsieur,

Dans les Etats où règne la concorde, le jour de la mort d'un grand homme est aussi le jour de son apothéose : la justice préside au convoi, l'impartialité prononce l'oraison funèbre, les contemporains applaudissent, la patrie pleure, et les larmes de la patrie sont le plus bel éloge de ses enfants descendus dans le cercueil.

Quel spectacle différent se déploie chez un peuple agité par la fièvre des révolutions! Alors, autour du tombeau qui s'ouvre pour recevoir de glorieux restes, accourent de toutes parts les passions haineuses dont les voix, chargées de mensonges et de calomnies, insultent une mémoire qu'elles devraient honorer, trompent ou pervertissent l'opinion et s'efforcent de falsifier d'avance jusqu'au jugement de la postérité ; tandis que la vérité repoussée s'assied tristement à l'écart, voile son front, garde le silence et attend son heure, heure souvent bien tardive.

Aujourd'hui, Monsieur, félicitons-nous : il nous est doux de penser que nous sommes loin des temps de perturbation sociale, puisque nous pouvons, vous et moi, sans contradiction, sans réserve, au milieu d'une illustre et docte assemblée, rendre à votre vénérable prédécesseur les hommages qu'il a mérités par une vie enrichie de vertus, par des ouvrages empreints de génie.

Vous ne pouviez manquer d'être juste envers la mémoire de M. de Bonald, vous, Monsieur, que le *religieux* auteur de la *Législation primitive* initia plus d'une fois dans le secret de sa pensée, vous qu'il instruisit à l'admirer puisqu'il se découvrit à vous tout entier. Je me garderai bien de vouloir ajouter quelques traits au remarquable éloge que nous venons d'entendre ; je me contenterai d'y applaudir. Et que dirais-je que vous n'ayez déjà mieux dit que moi ? Oserais-je célébrer le triomphe de ce philosophe chrétien, qui fit reculer devant sa parole toute brûlante de foi, une secte orgueilleuse et impie ? Votre éloquence a magnifiquement signalé le résultat de cette lutte imposante. Qui le croirait cependant, qu'il fut un temps où de prétendus précepteurs du genre humain, parés du fastueux nom de sages, ont dit au monde matériel : Cache-nous Dieu ? Et derrière la vaste épaisseur de ce monde, Dieu avait en effet disparu à leurs yeux. Il fallait qu'un homme arrivât qui, se détournant de leur chemin de ténèbres pour graviter vers les lumineuses régions où l'appelaient Descartes, Pascal, Leibnitz, Malebranche, Bossuet, Fénelon, ses instructeurs et ses modèles, s'élevât par degrés, à l'aide de ces sublimes génies, de la contemplation des choses créées à la connaissance du Créateur, remplît avec la grande image de Dieu le vide incommensurable fait par les incrédules au fond du ciel, et restituât, pour ainsi dire, au Tout-Puissant son trône effacé de l'univers.

Toutefois, Monsieur, en flétrissant la mémoire de ces faux docteurs dont les maximes perverses égarèrent une si grande partie de la génération qui nous a précédés, empêchons qu'on ne donne ici trop d'extension à votre pensée et à la mienne. Loin de moi, loin de vous sans doute l'injurieux dessein d'imprimer le sceau de l'impiété sur tous les fronts qui s'élevèrent dans ce siècle trop fameux ! Si nous avions à nous reprocher ce tort inexcusable, l'histoire viendrait bientôt nous confondre par un accablant démenti. La magistrature nous opposerait ses Malesherbes, l'université ses Rollin, la cour ses Penthièvre, l'épiscopat ses Belzunce. Le profond auteur de l'*Esprit des lois*, ranimé tout à coup par l'indignation, s'élancerait du fond de sa tombe pour nous rappeler cet incomparable éloge de la religion, tracé par la même plume qui, selon Voltaire, rendit au genre humain ses titres perdus. Le peintre sublime de la nature, sortant de son silence de mort, nous crierait à son tour : Non, non, ce n'est pas moi qui ai pu, qui ai voulu renier celui dont j'ai trouvé le secret de faire encore plus admirer les ouvrages en les faisant mieux connaître. Certes, Monsieur, si l'époque dont nous parlons n'eût produit que des hommes d'une telle science, d'une telle sagesse, d'une telle vertu, ce n'est pas à eux que M. de Bonald aurait jeté le défi, livré le combat et porté les coups dont l'effet a été si puissant et dont le retentissement prolongé n'a ébranlé un siècle que pour en avertir un autre.

Quant au système politique de votre célèbre prédécesseur, il n'est, comme vous l'avez si bien démontré, Monsieur, que la conséquence nécessaire de son système religieux. Si je ne suis pas surpris de l'admiration qu'il vous inspire, je le suis du moins de la date de sa publication. Au moment où fut imprimée la *Théorie du pouvoir*, nous étions en république... *Qu'est-ce qu'une république ?* a dit un spirituel écrivain : *c'est un corps qui cherche une tête*. M. de Bonald voulut

nous donner ce que nous cherchions : Bonaparte le gagna de vitesse. Ce que proposait le publiciste; le général l'accomplit à sa manière. Nous vîmes dès lors se dérouler les pages du plus brillant chapitre de l'histoire de notre révolution, mais ce ne fut qu'un chapitre. Cent victoires ne purent affermir le dictateur; il lui en fallait une de plus, elle lui manqua. La Providence, qui lui avait promis une fortune sans égale, voulut aussi qu'elle fût sans durée. Il disparut, après avoir jeté le bruit de son nom à tous les échos de la postérité, après avoir ramassé tout ce qu'il y a de gloire sur la terre, pour aller, aux pieds de son juge et du vôtre, apprendre combien pèsent les lauriers dans les balances de la justice divine.

Avertis par le retentissement de sa chute, les descendants de saint Louis et de Henri IV accoururent revendiquer l'honneur de reconstituer la France. La nation, qui leur devait d'être affranchie de l'étranger, se jeta dans les bras de ces descendants de trente souverains; mais fatiguée du despotisme impérial, elle demanda sûreté pour ses intérêts, garantie pour ses libertés. Une charte lui fut donnée : elle ne satisfit point toutes les opinions. Une puissante opposition se forma : des orages grondèrent autour du trône. Pour les conjurer M. de Bonald apporta de nouveau sa sévère et grave utopie, dans laquelle était renfermé le dogme de l'obéissance passive : vaine feuille semblable à celles de la sibylle, et que l'irrésistible vent de l'opinion n'aurait pas manqué de rejeter bien loin de l'arène où luttaient déjà les partis. Le pouvoir comprit les embarras de sa positon et ne voulut point les compliquer. Loin de là : il s'éloigna des conseils de M. de Bonald, qui lui semblaient trop porter le caractère de l'absolu, pour céder aux insinuations de la politique, cette timide justice des circonstances, qui se plie aux nécessités, compose avec les passions du jour, n'aspire qu'au possible, n'obtient qu'en cédant, et dont les triomphes les plus avantageux ne sont encore que des capitulations.

Ce système d'accommodement ne pouvait convenir à M. de Bonald. Les génies spéculatifs, accoutumés à vivre sans cesse avec eux d'eux-mêmes, s'avancent seuls ou presque seuls pour combattre en faveur de la vérité qu'ils portent ou qu'ils croient porter dans leur pensée. Armés de cette forte intelligence qui n'a la mesure de rien parce que rien n'est à sa hauteur, ils ne font entrer dans leur calculs ni les hommes ni les choses; ils ne tiennent pas plus compte des obstacles matériels que de la résistance des esprits. Temporiser leur semble une faiblesse, transiger une trahison. Ils sont rigoureux comme un principe, ou plutôt ils sont un principe. Comme ils parlent une langue hiéroglyphique sans rapport avec la langue vulgaire, ils ne sont point compris et ne comprennent point : de là, le peu d'influence qu'ils exercent sur leur siècle dans le mouvement des affaires politiques.

Discute-t-on des questions morales, ils reprennent aussitôt leurs avantages. Ils parlent la langue du peuple comme celle des initiés; ils communiquent avec toutes les âmes : pourquoi? Parce qu'ils ont touché la sphère de l'immuable. Là, point de principes qui ne soient généralement reconnus, point de lois dont chacun n'ait la notion en soi-même, point de règles qui n'obligent simultanément tout et tous. Faites un appel à l'intérêt de la nature, au sentiment de la justice, du devoir, de l'humanité, à toutes les saintes affections dont le type est gravé au fond des cœurs dans les mille contrées de l'univers; demandez-nous de croire à l'existence de Dieu, à l'immortalité de notre âme, à une vie future, vous êtes sûrs d'être entendus, vous persuadez, vous triomphez. Telle est, je pense, Monsieur, la cause de l'immense crédit que votre illustre prédécesseur a toujours obtenu dans le monde moral, tandis que l'autorité de ses maximes échouait dans le monde politique.

Toutefois, sur ce champ de bataille même, M. de Bonald remporta des victoires. Je n'en veux pour preuve que l'abolition de la loi du divorce; mais remarquons, Monsieur, que la morale était encore intéressée dans ce grave sujet.

L'abolition de la loi du divorce fut un des plus grands événements de l'époque moderne. Il s'agissait de savoir si le mariage garderait, comme chez les anciens, son caractère brutal et grossier, s'il ne serait que l'adultère légal, l'infidélité autorisée, ou si, reprenant son auguste influence sur la destinée de l'un ou de l'autre sexe, il s'appuierait encore du génie de la religion pour épurer et perfectionner les mœurs, pour sanctifier et éterniser les nœuds de l'homme sérieusement associé à la femme. Il s'agissait de savoir enfin si l'humanité continuerait à rétrograder de deux mille ans, ou si, jalouse de revenir au point de départ qu'elle avait abandonné, elle se rallierait à cet esprit civilisateur auquel le monde doit les nouvelles vertus qui l'honorent et le bel ensemble des lois sociales qui le régissent. En faisant cesser la plus étrange anomalie dans nos institutions; en nous replaçant dans la véritable voie du progrès, M. de Bonald résolut une immense question. L'adoption de la mesure qu'il proposa aux chambres législatives peut être considérée comme le triomphe du spiritualisme chrétien sur le sensualisme païen. Tout un code de morale, toute un civilisation est là.

Un si admirable résultat suffirait à l'éternelle gloire du noble publiciste dont nous rappelons les travaux. Mais cette gloire, est-ce donc tout? Ne doit-on qu'un tribut d'encens à la mémoire de M. de Bonald? Ah! si quelque étincelle du feu sacré qui animait nos ancêtres vivait encore au fond des cœurs; si l'enthousiasme des belles actions se manifestait encore parmi nous

par des signes éclatants, les pères, les époux, les enfants se réuniraient d'un mouvement spontané pour élever sur la tombe de celui qui fut leur bienfaiteur un impérissable monument d'amour et de reconnaissance. Là, on verrait les arts consacrer sa vénérable image, et au bas du marbre destiné à reproduire les traits du patriarche, la postérité attendrie lirait en pleurant : Il fut l'ange du foyer, le protecteur du berceau, le gardien des vertus domestiques ; en sauvant la famille, il sauva la société.

Que si nous nous séparons de l'homme public pour vivre familièrement avec l'homme privé, sous quel aimable et gracieux aspect il vient se présenter à nous ! Quelle simplicité dans ses manières ! Quel charme dans son langage ! Jamais on ne mit tant d'esprit en communauté avec tant de raison ; jamais l'accent de la bonté ne tempéra mieux ce qu'il y a toujours d'austère dans la parole du génie. Loin d'apporter par sa présence la gêne et la réserve, il montrait d'abord un laisser-aller si séduisant, que les cœurs s'épanouissaient, que la conversation roulait plus rapide, et qu'il n'était pas un des interlocuteurs dont il ne fît en quelques minutes, je ne dirai pas seulement un admirateur, mais, ce qu'il y a de plus difficile et de plus doux, un ami : tant il savait encourager la timidité, gagner la confiance, intéresser le sentiment ; toujours prêt à traiter tous les sujets, toujours habile à saisir tous les tons ; tantôt s'élevant en homme d'Etat aux plus hautes considérations, qu'il sillonnait de mille traits de lumière, tantôt se jouant comme un enfant dans le terre-à-terre des discussions frivoles, où il portait sa facilité entraînante et sa piquante finesse d'aperçus.

C'est dans une de ces conversations que, exerçant sur notre caractère sa critique enjouée et inoffensive, il nous disait un jour... (je ne prends point sur moi la responsabilité de ses paroles) ; il nous disait donc : Qu'est-ce que la France ? Une terre aussi riante que féconde, habitée par des hommes industrieux et vains, penseurs et parleurs, profonds et étourdis, qui ne savent pas toujours ce qu'ils veulent, qui courent plus après les choses brillantes qu'après les choses raisonnables, qui s'aiment assez entre eux et font souvent comme s'ils se détestaient, qui méprisent les méchancetés et en rient, qui ont pris le bon parti de n'être jamais d'accord sur rien par amour pour la variété : gens naturellement gais, mais affectant la gravité sans pouvoir porter du sérieux dans les affaires, pétris de défauts et de qualités, pleins d'inconséquences et de grâces, se plaignant le matin et dansant le soir, amis de la liberté tant qu'ils ne possèdent pas le pouvoir, désintéressés tant qu'ils lorgnent inutilement les places, assez philosophes pour se moquer de leurs travers, mais pas assez pour s'en corriger.

Quand M. de Bonald reprenait le ton élevé qui lui convenait encore mieux, il fallait voir sous quels nobles traits il peignait sa nation, comme il l'élevait au-dessus des autres, comme il s'enflammait au récit de quelque grande action qui faisait honneur au caractère français.

Et pourrais-je oublier, Monsieur, la plus louable de ses qualités ? Je veux parler de cette humeur indulgente qui le portait à pardonner les torts, les injustices, les critiques, et beaucoup plus que les critiques : heureuse disposition d'un cœur plein d'aménité, mansuétude charmante, dont j'ai besoin de me souvenir pour me mettre l'esprit en repos sur la hardiesse des censures que j'ai tout à l'heure hasardées moi-même à propos de ses plans politiques.

Quoique vous ayez négligé volontairement quelques-uns des titres de M. de Bonald à l'estime publique, pour me laisser le soin de cette partie de sa renommée, je sens que de plus longs détails pourraient lasser l'attention et nuire aux intérêts de cette gloire qui a tout ce qu'il faut pour se passer de mon secours. Ainsi, Monsieur, en abandonnant ce beau sujet, je me contenterai de dire avec vous et avec tous les hommes de bien : Honneur au pays qui produisit un tel génie, associé à une telle vertu ! Honneur au pays qui voit les fils marcher dignement sur les traces du père !

ELOGE DE M. LE VICOMTE DE BONALD

PAR Mgr FOULQUIER, ÉVÊQUE DE MENDE.

—

AVIS DE L'ÉDITEUR.

—

Ce discours a été lu à la distribution des prix du petit séminaire de Saint-Pierre à Rodez, par Mgr Foulquier, alors supérieur de cette maison, et aujourd'hui évêque de Mende. Nous avons sollicité auprès du prélat la permission d'en enrichir notre édition des Œuvres de M. de Bonald. Le vénérable auteur nous a d'abord répondu qu'un discours de ce genre, adressé à un auditoire de jeunes gens, et dans des conditions toutes spéciales, ne pouvait être une étude aussi complète et aussi profonde que le méritent les hautes et délicates questions traitées par le

grand philosophe; il nous a fait observer encore que la nature même d'un éloge et le but qu'il se proposait ne lui avaient pas permis de faire la juste part de la critique, sur quelques points, secondaires il est vrai, mais qu'il croirait devoir signaler sans rien perdre de l'estime qu'il professe et qu'il voudrait inspirer à tous pour les doctrines fondamentales, l'admirable talent et le beau caractère de M. de Bonald.

Messeigneurs,

Vers le milieu du XVIIIe siècle, un jeune enfant, sur lequel reposaient les espérances d'une noble famille, descendait des montagnes du Rouergue et s'acheminait, obscur encore et inconnu, vers une école célèbre. Cet enfant devait un jour illustrer le pays qui l'avait vu naître, l'école qui le reçut, et léguer au monde d'impérissables monuments de foi et de génie.

La mort du juste est venue naguère couronner sa longue vie, l'une des plus glorieuses que nous offrent les annales de notre France, couronnée elle-même de tant de gloires. Son éloge serait-il déplacé sous le ciel de l'Aveyron, dans ce jour solennel, consacré aux lettres, dans la maison où croissent les enfants du sanctuaire; en présence d'une assemblée choisie, qui entoure leurs premières années de son amour et de ses vœux; sous les yeux de deux pontifes vénérés, qui honorent par leurs éminentes qualités cette foi céleste qu'il a si bien défendue? L'un(1), pour lequel M. de Bonald professait la plus haute estime, eut le bonheur de le compter parmi les plus dociles brebis de son troupeau. L'autre, que son mérite vient d'élever sur l'un des premiers siéges du monde chrétien, va continuer pour notre pays la chaîne de ces hommes d'élite, voués à la plus sainte de toutes les œuvres, l'affermissement de la société par la religion.

Il m'a semblé, Messieurs, que le temps et le lieu ne pouvaient être mieux choisis, pour acquitter envers celui dont la gloire est pour ses concitoyens comme un riche héritage, une dette sacrée, celle de la reconnaissance; et le sentiment de mon insuffisance a dû fléchir devant un devoir dont l'accomplissement était un besoin pour mon cœur.

Dans l'auteur de la *Législation primitive*, le penseur, l'écrivain, l'homme enfin, tout est digne de la sublime mission qu'il avait reçue d'en haut, et qu'il a si bien remplie, de proclamer et de défendre les vérités sociales, à une époque où l'on put craindre de les voir périr dans un commun naufrage. Mais ici comment dire en quelques mots la nature et la portée des travaux de cette vaste intelligence? — Essayons toutefois de la suivre de loin dans les routes jusqu'alors inconnues qu'elle s'est frayées avec autant de courage que de bonheur.

La fausse science, qui, au XVIIIe siècle, avait usurpé le beau nom de philosophie, venait de franchir les derniers degrés de l'erreur. Lorsque l'homme, formé à son école, eut nié systématiquement tous les pouvoirs qui le répriment pour le protéger, il ne lui restait plus qu'à briser de ses mains sa propre couronne, et il l'avait fait. Son origine céleste, sa haute destinée, les lois de sa nature morale, il avait tout mis en question, tout combattu, tout abjuré. On avait vu cet être immortel, que Dieu avait fait si grand, s'étudiant à prouver scientifiquement que cette boue, où fermentent les germes de la nature, était son berceau, s'épuisant en efforts incroyables pour se déshériter lui-même de son avenir; et après avoir raisonné sa honte, après avoir, croyait-il, conquis le néant, il s'était assis triomphant au fond de l'abîme.

C'est là que l'auteur des *Recherches philosophiques* le trouva avec une indignation mêlée de pitié et d'amour, et qu'il lui tendit noblement la main pour le relever.

« L'homme est une intelligence servie par des organes. » — Cette parole à jamais célèbre était tout une philosophie. Celle de M. de Bonald s'y dessinait avec ce caractère d'élévation et de profondeur qui la distingue. Jamais l'homme n'avait été conçu sous un plus noble aspect, jamais il n'avait été défini avec plus de grandeur.

Son rang dans la hiérarchie des êtres lui était assigné. L'intelligence et les organes, l'esprit et la matière se réunissaient en lui sans se confondre. Lien des deux mondes, nœud puissant et mystérieux qui les rassemble, il tenait du ciel par sa pure essence : de la terre, par ce corps pétri de limon, qui lui avait été donné comme un moyen d'action sur la nature soumise à son empire. Du reste la suprématie de l'intelligence était hautement proclamée. Elle était reine; et le corps, son aide et son esclave, devait obéir à ses lois : ou plutôt elle était l'homme lui-même et ce qui en lui tombe sous les sens n'était que le péristyle du temple, et comme la grossière enveloppe de son immortelle substance.

Avec quelle douce joie, avec quel légitime orgueil, tout ce qui conservait encore le sentiment de la dignité humaine dut-il entendre cette parole, dut-il voir se développer la théorie qu'elle annonçait et qu'elle résumait tout entière! Les maximes de la philosophie anti-chrétienne venaient de recevoir une effrayante application. Un vaste gémissement s'était prolongé sur cette terre de France, si longtemps travaillée par le génie du mal; et au moment, où, de lassitude, les cris des bourreaux et ceux des victimes venaient se perdre dans un lugubre silence, une voix s'élevait, grave et solennelle, pour dire à

(1) Mgr Giraud, alors évêque de Rodez, qui fut ensuite nommé à l'archevêché de Cambrai.

l'homme qu'on ne l'avait ainsi méprisé que parce qu'on l'avait méconnu; pour lui rendre, avec les titres de sa grandeur, toutes ses espérances et les lui montrer environnées de la plus pure et de la plus éclatante lumière.

Ainsi, le dogme consolateur de l'immortalité de nos âmes recevait un hommage éclatant. La science elle-même était réhabilitée. Des doctrines plus élevées allaient succéder à la philosophie du néant. C'était le réveil après les angoisses d'un rêve de mort: c'était une ère nouvelle qui commençait pour l'humanité.

Qu'on lise M. de Bonald, et l'on verra avec admiration se déployer les richesses de sa dialectique puissante, lorsqu'il combat sous toutes les formes cette erreur fondamentale, qui pesait sur la société dans un temps où, par la plus étrange inconséquence, après avoir dit à l'homme qu'il n'était qu'un peu de boue, on élevait sur cette base la pompeuse théorie de sa dignité et de ses droits, de son affranchissement et de sa perfectibilité, comme s'il était possible d'asseoir quelque chose de généreux et de moral sur un symbole d'ignominie!

— Un philosophe s'était rencontré dans la patrie des Descartes, des Bossuet et des Malebranche, qui, répudiant le noble héritage de leurs doctrines, avait, pour ainsi dire, matérialisé l'origine de nos idées. Rien de plus avilissant, rien de plus funeste pour l'esprit humain que ce système, flétri depuis sous le nom de sensualisme. Par lui la raison avait perdu ses ailes et se traînait comme un reptile fangeux; par lui était tarie la source divine de la poésie et de l'éloquence; par lui toutes les sciences morales étaient frappées de mort. Le roi de la création était condamné à ne jamais connaître que ce que ses sens peuvent lui révéler, à ne jamais sortir de l'humble sphère où ils sont eux-mêmes circonscrits. M. de Bonald l'a compris autrement: il ne croit pas que l'homme ait appris à leur école tout ce qu'il sait de Dieu et de la vertu, de la vérité éternelle et du beau qui en est la splendeur. Ce que la raison humaine a de plus pur et de plus élevé, il le fait descendre de plus haut; pour lui, comme pour Platon, la source en est dans les cieux.

Il y a eu une révélation primitive. C'est Dieu même qui, en donnant à l'homme la parole, flambeau de son intelligence, a créé en quelque sorte pour lui le monde de la pensée, comme, en faisant briller à ses yeux le soleil qui nous éclaire, il lui avait manifesté les merveilles du monde visible. Telle est la théorie de l'origine céleste du langage, que l'homme n'eût pu inventer que par un effort de raison, auquel le langage lui-même, qui seul la développe, aurait pu seul la préparer. Cette haute vérité, que les plus profonds penseurs regardent comme désormais acquise à la science, avait été pressentie; jusqu'à M. de Bonald, elle n'avait pas été démontrée. Sous sa plume, elle se présente comme l'une des plus magnifiques conquêtes de l'esprit humain, avec le caractère de certitude qui résulte des faits, avec une évidence qui finira, on peut le prédire, par triompher de toutes les résistances.

Et voyez, Messieurs, combien la pensée chrétienne, lorsqu'elle inspire la science, lui imprime de grandeur! Tandis que, dans un siècle impie, on avait osé représenter l'homme comme issu de cette masse inerte et informe que nous foulons aux pieds, et qui, en se transformant, après avoir parcouru tous les degrés de l'échelle des êtres, parvenue enfin au sommet, avait revêtu la forme humaine, l'auteur des *Recherches philosophiques* nous le montre, à l'origine des choses, sortant des mains de Dieu, qui, bien loin d'abandonner son avenir religieux et son existence sociale au hasard de ses inventions, le crée dans la perfection et la plénitude de son être. Il lui donne, avec la parole qui seule peut les lui manifester, ces lois éternelles dans leur principe, *primitives dans la date de leur promulgation*, qui doivent être à jamais la base de ses croyances, la règle de ses devoirs, et *le frontispice auguste du temple de la Législation*. Confiées à la grande famille par le Père commun, elles seront transmises d'âge en âge avec la parole elle-même comme un impérissable patrimoine, pour être le germe fécond de toutes celles qui doivent régir l'homme et la société.

— « La société est l'homme en grand, » dit M. de Bonald. Celui qui avait si bien compris la dignité de l'un a dû voir de bien haut les lois constitutives de l'autre. Aussi, jamais peut-être la pensée humaine ne s'était déployée avec plus de puissance que dans la *Théorie du pouvoir* et la *Législation primitive*; jamais le droit public n'avait rencontré un plus digne interprète: jamais un plus beau monument ne lui avait été consacré par la main du génie.

Platon avait à peine effleuré la science. Rousseau l'avait appuyée sur une base ruineuse. Montesquieu, peu d'accord avec lui-même, et donnant l'*esprit* de ce qui est plutôt que la raison de ce qui doit être, s'était plus d'une fois arrêté à de trompeuses surfaces. Dans le publiciste du XIXe siècle, ce sont des vues d'ensemble, c'est une théorie complète, où les principes sont exposés dans tout leur jour, où tout est ramené à quelques notions simples et élevées, ou plutôt à un seul principe fondamental. L'unité est son dogme politique. Il a vu l'univers obéir à une seule volonté toute puissante; la société religieuse, comme la société domestique, soumise à un seul chef suprême. Ce type universel de la monarchie, il l'a retrouvé jusque dans l'homme, *cet univers abrégé*, selon la pensée des anciens; et il se demande pourquoi la loi de l'analogie subirait, dans l'ordre social, une si étrange exception. Il pénètre, avec le flambeau de l'analyse, jusque dans ses plus intimes profondeurs, ses prévisions se changent en certitude; et il demeure convaincu que le monde politique, comme celui de Newton, a aussi son centre vers lequel il doit sans cesse converger

sous peine d'errer au hasard hors de l'orbite qui lui fut tracée par la sagesse éternelle.

Et lorsque, descendant des hauteurs de la spéculation, on entre, sur les pas du publiciste, dans le domaine de l'histoire, on voit avec étonnement le merveilleux accord des faits avec les doctrines. L'antique Egypte et la Germanie, Rome et Athènes, la France et l'Angleterre viennent, par les phases successives de leurs destinées, déposer en faveur de cette vaste conception, et lui offrir, comme un tribut et un hommage, l'application anticipée des principes sur lesquels elle repose.

Et ne croyez pas, Messieurs, que la *Théorie du pouvoir* soit une œuvre de circonstance ; que la politique de son auteur soit une politique obséquieuse, complaisante, où, pour servir quelques intérêts passagers, on livre et on trahit les intérêts permanents de la société. Assez d'autres, sans M. de Bonald, fléchiront le genou devant les idoles du jour, élevées la veille par le caprice populaire, et que le même caprice aura peut-être brisées le lendemain. Pour lui, sans méconnaître les exigences du temps, il ne voit, à travers les opinions qui passent, que la vérité qui ne passe point, et il ne sait point la retenir captive. Entré dans l'arène avec une volonté et un caractère qui furent à la hauteur de son génie, il se mesure avec tous les paradoxes qui ont envahi la législation d'un grand peuple.

On est dans l'ivresse de cette liberté farouche qui a été inaugurée, vers la fin du dernier siècle, sur les débris d'un trône et dans des flots de sang. Pour lui, il se range du côté d'un pouvoir tutélaire, qui seul peut la défendre d'elle-même et de ses propres excès. Sous Néron, il eût été un autre Burrhus ; sous la Convention, il est le Monck de la science politique.

On proclame autour de lui la souveraineté du nombre ; il n'y voit que la consécration et le triomphe de la force.

On invoque la démocratie la plus effrénée ; elle n'est à ses yeux qu'une immense ironie jetée par l'hypocrite ambition de quelques-uns à la crédulité de tous.

On suspend au-dessus des lois, comme le glaive de Damoclès, un pouvoir menaçant, celui de la justice populaire. Il déclare que les soumettre à ceux qui leur doivent soumission et amour, c'est les frapper d'impuissance.

Au manifeste des droits du citoyen, il oppose, avec toute l'autorité de la raison, la déclaration de ses devoirs.

La société a été détruite au nom des droits de l'homme ; il prononce qu'elle ne se relèvera de ses ruines que le jour où on aura hautement reconnu les droits de Dieu.

Dieu ! tel est le premier et le dernier mot des doctrines du publiciste, comme des théories du philosophe. Empreintes d'un caractère profondément religieux, alors qu'on avait rompu violemment tous les liens qui unissent la terre au ciel et l'homme à son auteur, elles font remonter la hiérarchie des pouvoirs jusqu'à celui qui en est la source ; la loi qui régit les êtres jusqu'à celui qui les a tirés des trésors de sa toute-puissance. C'est ainsi qu'en rattachant la politique à la morale, et par la morale à la religion, il consacre l'autorité, en même temps qu'il ennoblit l'obéissance. Le droit de commander n'a plus sa racine dans la volonté créée, et la raison d'obéir ne peut s'appuyer que sur celle du suprême législateur (a).

Telles sont, en aperçu, les doctrines de l'illustre Aveyronnais. Et encore n'ai-je rien dit de ses vues si lumineuses et si profondes sur la famille, type et élément de la société ; sur le catholicisme, qui en est, à ses yeux, la loi première et fondamentale. Cet homme extraordinaire a embrassé toutes les grandes questions ; il les a présentées sous un aspect nouveau et les a éclairées d'une lumière soudaine ; il a saisi les rapports intimes qui les unissent. Il a su réunir comme en un faisceau des vérités éparses jusqu'à lui, et qui, sous sa main, se sont rattachées à un immense système. Et ce qu'il y a de plus beau et de plus consolant, c'est qu'il lui a été donné d'agir puissamment sur son siècle, pour le ramener à la source de toute vérité

(a) Pour satisfaire à un désir du vénérable auteur, nous ajouterons ici une remarque, dont il a lui-même indiqué l'objet et l'esprit : — La *Théorie du pouvoir* est le premier ouvrage de M. de Bonald. Il fut composé et publié dans l'exil, au milieu même de la révolution. On a dit que l'auteur y présente l'ancien régime ou l'ancienne forme de gouvernement en France comme l'idéal du genre. Sans entrer dans une discussion à ce sujet, il est bon de faire observer que M. de Bonald distingue fort bien entre les *principes* dont il proclame la vérité absolue, et les *formes* particulières du pouvoir qui en sont des conséquences plus ou moins éloignées ou des applications plus ou moins heureuses, subordonnées d'ailleurs à des circonstances que le temps amène peu à peu, et les révolutions brusquement. — On conçoit qu'en présence de la république de 93, le philosophe royaliste regrettât l'ancien ordre de choses, et que cet esprit éminent, qui ne voyant pas les institutions seulement à travers les abus qu'en font les hommes, s'efforçât de montrer les raisons profondes et la sagesse des principes fondamentaux de cette constitution française, si mal comprise par de petits politiques improvisés, et calomniée par des sophistes ambitieux. On conçoit encore que le rétablissement de cette institution dans ses parties fondamentales ait pu être l'objet de ses désirs et de ses espérances.

Du reste il n'a jamais méconnu les nécessités et les impossibilités que font naître les révolutions ; il savait qu'il est des retours impossibles et des maux longtemps irrémédiables ; il l'a reconnu et déclaré ; mais il ne croyait pas qu'il fût permis à personne de mépriser l'état ancien, de préconiser des systèmes anarchiques comme des conquêtes heureuses, et de voir dans la nouveauté seule un progrès. Cette apologie de l'ancienne France, les regrets de l'auteur, comme ses désirs et ses espérances, on peut ne pas les partager, mais cela n'empêche pas que l'esprit et les tendances de l'ouvrage ne soient admirables, et que ce livre ne développe supérieurement les grands principes conservateurs.

(*Note de l'édit.*)

et de toute justice. Si la pensée humaine, trop longtemps courbée vers la terre, s'est redressée vers le ciel, nous le devons sans doute à la cruelle expérience qui nous a montré en action les doctrines d'une secte désorganisatrice. Mais grâces immortelles en soient rendues aussi à celui qui, sur le seuil du XIXe siècle, a imprimé aux esprits une si heureuse et si puissante impulsion! Son nom, déjà si grand en Europe, grandira encore dans l'avenir, lorsqu'on verra qu'il a osé, presque seul, sans autre appui que la vérité et son courage, entrer en lice avec toutes les erreurs, défendues par toutes les passions, et armées de toute la puissance humaine; que dans cette lutte de géants, où la cause de Dieu et celle de l'humanité étaient engagées, il a vaincu; et que, par cette victoire, qui était celle de la vérité elle-même, il est devenu l'un des heureux instruments dont s'est servie une Providence miséricordieuse qui voulait sauver le monde.

Quoique M. de Bonald n'ait point aspiré à la gloire d'écrivain, et que la pensée fût tout pour une si haute raison, un caractère particulier devait distinguer le style de ce penseur profond, de cette intelligence créatrice.

Par le fond ainsi que par la forme, il n'appartenait point à cette école moderne née du scepticisme, livrée à de vagues, à de capricieux instincts, et qui, au lieu de croyances, n'avait que des passions. Sorti de la tourmente d'une double révolution, accomplie d'abord dans le monde des idées, et bientôt traduite en faits sanglants et en désastreuses réalités, le génie de cette école, desordonné dans ses conceptions, incertain dans sa marche, courait après ces lueurs fugitives, vers je ne sais quel avenir inconnu qui fuyait toujours devant lui. Du reste, plein de cette force convulsive que donne le paroxysme d'une crise violente, de cette confiance audacieuse qu'il devait aux espérances dont il s'était bercé, semblable à un nouveau Colomb qui aurait pressenti un nouvel univers, il avait ses moments sublimes, ses heures d'inspiration.

Mais c'étaient les éclairs dans la tempête, qui vont mourir et s'éteindre dans une profonde nuit. Rien d'égal, rien de soutenu, rien de complet : tous les genres confondus, toutes les notions déplacées ; la liberté dégénérée en licence, dans les lettres comme dans l'ordre politique ; l'ambition dans le langage, comme dans la pensée et dans l'action. De là des créations monstrueuses, que le bon goût désavoue, dont la raison s'afflige, alors même qu'elles ne font pas rougir la vertu et gémir tout ce qui porte un cœur chrétien.

M. de Bonald avait puisé à d'autres sources. C'était sous l'influence d'un soleil plus doux et d'un ciel plus serein que s'était mûri son génie, élaborée cette raison puissante, qui pendant 40 ans devait dominer la société des intelligences. A côté de son berceau, le pouvoir était assis sur des bases séculaires. L'existence tout entière reposait sur une seule pensée, mais cette pensée était immense, mais elle était divine: c'était la pensée chrétienne. Elle avait tout réglé, tout ordonné, dans la sphère de la vie privée comme dans celle de la vie sociale. C'était à cette doctrine sainte, comme il le disait à 25 ans d'une manière si noble et si touchante, *qu'il avait confié le bonheur de son existence*, et il eût pu ajouter, la direction suprême de ses travaux d'écrivain. Dès lors pour lui plus d'incertitude. La route était tracée; elle devait le conduire sûrement à travers les dangers et les écueils.

La foi et la science, éclairées et soutenues l'une par l'autre, le mettaient à l'abri de la séduction des systèmes et des essais. Aussi la magnificence de leurs promesses et la pompe de leurs mensonges ne purent-elles l'éblouir un moment. Les vérités sociales, que des esprits aventureux cherchaient par des expériences qui étaient des crimes, il en jouissait par une possession paisible et assurée.

De là, je ne sais quoi de calme et de reposé, que ses écrits respirent comme sa vie. De là, un langage pur, facile, harmonieux, dans lequel la beauté noble et digne de la forme répond à celle de la pensée. Comme ses convictions, il est ferme et énergique ; comme son caractère, il est, même dans sa dignité, empreint de cette modestie, de cette simplicité auguste où se peint son âme tout entière.

En le lisant, on croit entendre un écho de ce siècle régulateur vers lequel, si elle est bien inspirée, gravitera toujours, dans ses plus heureuses hardiesses, la littérature française. Jamais peut-être cette langue, qu'on a pu appeler universelle, ne fut parlée avec plus de précision et de justesse, avec plus de force et de grâce tout ensemble. Jamais écrivain ne sut démêler avec un tact plus sûr et plus exquis ce que l'austère philosophie admet comme un ornement qui la relève, et ce qu'elle rejette comme un luxe qui la dépare.

Ce n'est pas, Messieurs, que le respect de l'illustre auteur pour les vieilles traditions ait pris dans ses écrits un caractère timide et une teinte de servilisme. Loin de là, on peut dire que lui aussi, dans sa sphère, comme Bossuet dans la sienne, il a su créer sa langue et la calquer fidèlement sur sa pensée. Un nouvel ordre d'idées lui a fait un besoin de locutions nouvelles, et celles-ci, comme d'elles-mêmes, ont répondu à l'appel du génie; et toujours conçues dans un esprit de sage indépendance, quelquefois avec un rare bonheur, elles sont venues enrichir le langage de la science.

Trois hommes surtout ont brillé au premier rang dans cette phase de la philosophie chrétienne, qui, des dernières années du XVIIIe siècle, s'étend presque jusqu'à nos jours. Leurs âmes comme leur génie étaient (ils l'ont dit eux-mêmes) *à l'unisson*. Malgré les nuances qui les distinguent, l'identité de leurs vues, la glorieuse sympathie qui les attirait l'un vers l'autre, et tous vers le centre commun de leurs efforts, nous pré-

sentent dans leurs doctrines respectives le triple aspect d'une seule et même pensée, qui descend du ciel et qui y remonte, qui lie les hommes entre eux du même lien qui les unit à Dieu. Ces nobles intelligences ont été comme les cordes harmonieuses de cette harpe divine qui, dans des jours mauvais, a fait entendre au monde étonné et ravi une hymne à la vérité et à la vertu, réalisées dans le christianisme.

De Maistre, de Bonald, Châteaubriand, noms immortels que la Religion et les lettres ont adoptés avec bonheur ! Mais le philosophe de Savoie a plus de nerf et plus de chaleur : sa parole est un glaive ; sa pensée est vive et pénétrante, quelquefois aventureuse et hardie ; le blâme, sous sa plume, laisse après lui le stigmate de l'indignation. Le philosophe du Monna, dirigé plus sensiblement que son émule par un sûr instinct de vérité et de justesse, a toute la modération et tout le calme de la raison. Ce qui l'inspire, c'est le bon sens parvenu à cette élévation où, dans la sphère de la pensée, il prend le nom de génie.

Ici ce n'est plus, comme dans les *Soirées de Saint-Pétersbourg*, cet aigle dont le regard a plongé dans les abîmes, où le reptile se débat vainement sous son étreinte victorieuse ; ce n'est plus ce génie de la controverse, qui, sous ses coups redoublés, sape et renverse l'édifice de l'erreur : c'est un esprit ferme, une intelligence méditative, qui élève lentement et par degrés celui dont elle a conçu les majestueuses proportions. Quelque chose de la grandeur de Bossuet, de la profondeur de Pascal, de la finesse d'observation de Labruyère, vient s'y fondre et s'y réunir par un heureux mélange. Pour l'écrivain aux yeux duquel la pensée et l'expression sont unies d'un nœud indissoluble, l'une doit trouver dans l'autre un écho fidèle qui la reproduise dans toutes ses nuances. Aussi, dans M. de Bonald, la parole, comme l'idée, est-elle grave sans être sévère, haute sans fierté, ornée sans ombre d'affectation et de recherche. Peu de ces traits saillants qui saisissent et qui étonnent, mais une élocution qui se déploie riche et abondante, comme un fleuve qui épand ses magnifiques eaux.

En remontant aux principes de la science sociale, méconnus par l'ignorance ou obscurcis par le sophisme, il se simplifie et devient, pour ainsi dire, élémentaire. Mais vient-il à remuer quelqu'une de ces questions auxquelles le bonheur de l'homme et l'avenir du monde sont étroitement liés, alors sa pensée s'élève, elle se peint des couleurs d'une imagination brillante, elle s'anime et s'empreint de je ne sais quoi d'intime et de touchant. Les vérités qu'il expose dans toute leur magnificence, on voit que non-seulement il en a conçu la raison profonde, mais encore qu'il leur a voué un culte, et qu'il veut les faire aimer aux hommes, parce qu'il aime les hommes. S'il n'est rien de plus noble que ses conceptions, de plus digne que sa parole, c'est qu'il n'est rien de plus pur que son âme, et son génie a sa racine dans son cœur.

Une loi qui attentait aux droits sacrés de la nature, non moins qu'aux plus sages prescriptions de la morale chrétienne, était présentée aux dépositaires de la puissance législative, et le matérialisme envahisseur allait pénétrer jusque dans le sanctuaire de la famille. Tout à coup une voix se fait entendre, forte et puissante, pour protester au nom de la Religion et de la plus haute sagesse. Elle n'est point écoutée, au milieu des passions tumultueuses d'une société qui venait de subir toutes les fureurs de l'athéisme. Mais elle plane 15 ans sur la double honte de ses lois et de ses mœurs : le jour de la réparation se lève, et il est donné au philosophe, devenu législateur, d'arracher de sa main la page qui déshonorait le code de la première nation de l'univers.

Heureux de rendre ainsi à la vertu ses droits, à une union sainte son lustre et sa sécurité, à la société, dont elle est le fondement, la plus précieuse garantie ! Dans le livre qu'il publia alors d'inspiration, M. de Bonald fut admirable. Il eut des pages de la plus haute éloquence, qui resteront comme un monument élevé à la gloire des lettres françaises et de la philosophie chrétienne, comme de celui qui sut leur prêter de si nobles accents.

Si maintenant nous considérons dans M. de Bonald, non plus l'écrivain et le publiciste, mais l'homme et les principes qui ont présidé à sa vie, nous y verrons la plus haute sanction de ses doctrines, et le philosophe de l'Aveyron grandira encore, s'il se peut, dans notre pensée. Comme le génie l'avait couronné de ses rayons, la vertu est venue aussi le ceindre de son auréole ; je dis une de ces vertus antiques, auxquelles on rend hommage avec d'autant plus de bonheur que la sève qui les reproduit avait paru plus longtemps tarie parmi nous.

Qu'il est beau, Messieurs, de le voir, cet homme destiné à tenir pendant 40 ans le sceptre de la philosophie chrétienne dans un siècle de rénovation, dominer ses erreurs par l'ascendant de son caractère, comme par la supériorité de sa raison ! Si l'unité ferme et inébranlable de ses doctrines a quelque chose de merveilleux, cette uniformité de toute une existence, son unité dans le bien, au milieu de toutes les séductions et de toutes les terreurs, n'est-elle pas encore une plus touchante merveille ? Combien son âme ne dut-elle pas être fortement trempée pour lutter, à une telle époque, contre tous les orages d'une vie de 86 ans ! Tout change autour de lui : la scène politique se renouvelle pour se renouveler encore ; des épreuves se succèdent, trop violentes pour les caractères d'une période de scepticisme. Et tel que 1796 l'annonça à l'Europe, au moment où parut la *Théorie du pouvoir*, tel l'a retrouvé 1840, toujours semblable, toujours fidèle à lui-même. Pas une tache dans cette vie d'un siècle ; pas un nuage sur l'azur d'un si beau ciel.

A son début dans la carrière administrative, il avait été choisi pour présider aux destinées de son pays (1). Une loi est publiée, qui altère dans son essence la constitution de cette Eglise, mère des sociétés modernes, et qui porte dans son sein toutes leurs espérances. Les dispositions les plus sévères, qui n'eussent compromis que sa fortune, attenté qu'à sa vie, ne lui auraient arraché, dit-il lui-même, ni une plainte, ni un murmure. Mais le législateur humain a porté une main sacrilége sur cet antique édifice, qui remonte à l'origine du monde, et dont les fondements ont été posés de la main de Dieu même. Il a envahi le domaine de la Religion; et, aux yeux de M. de Bonald, la Religion, venue d'en haut, ne peut être asservie aux pouvoirs d'ici-bas. Il proteste en se retirant, et il trace cette lettre, monument de sa foi et de sa haute raison. Dès lors sa destinée fut fixée, et on put prévoir tout son avenir de philosophe et de publiciste. Il s'était révélé tout entier dans ces lignes, tel qu'il s'est montré jusqu'à son dernier soupir !

Au moyen âge, sur les traces des Villiers de l'Ile-Adam, des d'Aubusson, des Lavalette, il eût fait reculer le croissant. Au XIXe siècle, le champ de bataille était changé : c'étaient les combats de la pensée, c'était la croisade de la parole. Du reste, le même esprit anime le nouvel athlète; le même courage soutient ses efforts. Il se présente pour venger, au nom de Dieu et de la vérité, la cause de l'homme et de la société, contre l'homme séduit et la société entraînée hors de ses voies.

Et ce n'est pas, Messieurs, vous le savez, une pensée d'ambition qui l'anime. Indicateur sévère, placé entre deux mondes pour instruire celui qui commence par l'étude de celui qui finit, et par les graves avertissements qui en ressortent, à quoi peut-il prétendre et que lui est-il permis d'espérer ? La première production de son génie, où il a déposé le germe de toutes ses doctrines, provoque les fureurs d'un pouvoir ombrageux. Ce n'est pas qu'il ait cherché à appeler sur ses actes la haine et le mépris. Jamais intelligence plus inoffensive ; jamais écrivain moins disposé à descendre des régions paisibles de la théorie jusqu'à l'insulte et à l'outrage. Mais il a dit la vérité sur les principes, qui sont tout à ses yeux. Il l'a dite sans passion, comme sans crainte; avec calme, mais aussi avec fermeté. Il la dira toujours tout entière, parce qu'il a compris tout ce que la mission de l'écrivain a de saint et de redoutable. Sa gloire, c'est de faire triompher les principes conservateurs; ses intérêts, il les subordonne à l'intérêt général. On dirait que cette plume qui donne au monde de si hautes leçons, il ne la prend jamais sans élever ses regards vers le ciel; que toutes ces paroles, qui auront tant d'écho dans l'avenir, il les pèse religieusement, de peur que le génie du mal n'en exprime un jour des conséquences que son cœur désavoue. Ce n'est pas lui qu'une soif ardente de célébrité à tout prix a engagé dans des voies nouvelles et hasardeuses, dans ces sentiers détournés qui conduisent à des abîmes...

Et ici, Messieurs, comment ne pas déplorer cette profanation de l'intelligence et de ses plus riches trésors, dont ces derniers temps nous ont offert de si tristes, de si nombreux exemples? Pourquoi faut-il que la royauté du génie ait pris plaisir à se dégrader ainsi elle-même? Lorsqu'on voit cette puissance de la pensée humaine, appelée, dans la pensée de Dieu, à devenir entre ses mains la colonne de la vérité et le soutien de l'édifice social, lorsqu'on la voit, trahissant tout à la fois sa gloire et sa destinée, servir l'erreur et le mensonge, et, complice de toutes les passions, ouvrir au monde des sources empoisonnées, comment ne pas bénir le nom et la mémoire de celui qui crut, dans sa simplicité, qu'il y avait quelque chose au-dessus des combinaisons de l'amour-propre et des honteux calculs de l'égoïsme; ou plutôt qui s'oublia saintement lui-même, dont la vie tout entière ne fut qu'un long dévouement, et qui a pu dire en toute vérité, dans les épanchements d'une amitié désormais célèbre, celle qui l'unissait au comte de Marcellus : « Je n'ai jamais écrit une ligne qui n'ait été dictée par le désir d'être utile.... »

Et maintenant, Messieurs, qu'ajouter encore à l'éloge de celui qui a pu confier un tel secret à un ami dans le cœur duquel il devait expirer, et qui vient de le trahir si heureusement sur la tombe de son ami? Du reste, toutes les œuvres, comme toutes les actions de M. de Bonald, n'ont été qu'une longue et éclatante confirmation de cette parole, la plus honorable peut-être qui soit jamais tombée des lèvres d'un homme de génie.

L'a-t-on vu, Messieurs, courir après les honneurs, cet écueil où sont venues se briser tant de vertus sur lesquelles la société avait pu fonder de douces espérances? Il les a subis, ces honneurs, sa vie nous l'atteste, plutôt qu'il ne les a acceptés. Où la vanité humaine ne cherche qu'une pâture, il n'a su voir qu'une tâche à accomplir. Et lorsqu'il n'a pu les conserver qu'au prix de ses convictions, il les a quittés sans regret, comme il les avait possédés sans orgueil. La postérité pourra-t-elle lui reprocher d'avoir sacrifié à la fortune? Qui ne sait qu'après avoir rempli l'Europe du bruit de son nom, conquis l'estime et la confiance des rois, l'admiration de ses concitoyens, il s'est retrouvé, au terme de sa longue carrière, avec un modeste patrimoine, débris de celui que le malheur des temps n'avait point épargné? Dans cette solitude, dont le nom sera lié désormais au sien, qui fit toujours ses délices et à laquelle il était rendu pour jamais, qui n'eût aimé à contempler dans l'illustre vieillard ce qu'il y a de plus beau et de plus tou-

(1) M. de Bonald avait été nommé président du directoire du département de l'Aveyron.

chant dans la vie humaine, la triple majesté de la religion, de la vertu et du génie?

Lorsqu'après avoir remonté le cours et suivi les bords sinueux de la Dourbie, le Monna apparaissait tout à coup à vos regards, le cœur vous battait, comme à l'approche d'un sanctuaire. A quelques pas, vous alliez voir un grand homme, celui de votre prédilection, celui dont l'âme fut toujours haute, la vie sans reproche et la plume comme l'épée de Bayard, toujours fidèle et glorieuse. Il n'avait jamais adoré que son Dieu, servi que son roi et sa patrie, défendu et proclamé que les doctrines qui honorent l'humanité et qui la protégent; et l'auréole d'une double immortalité rayonnait déjà sur son front qui fléchissait à peine sous le poids des ans.

Vous l'abordiez avec un saisissement de respect et de bonheur. Il vous accueillait avec une bonté qui vous charmait sans vous surprendre, car elle vous était connue. Vous ne vous lassiez point d'admirer dans ce noble vieillard, rassasié de jours et couvert d'une gloire si pure, le dirai-je? une simplicité, une candeur d'enfant. On voyait que les orages qu'il avait traversés dans sa vie ne l'avaient point atteint : ils étaient venus se briser à ses pieds. Sa physionomie, dont l'expression était digne et ferme, respirait en même temps quelque chose de calme et de serein. A ses côtés, on se sentait transporté dans une région d'ordre et de paix, élevé à une hauteur immense au-dessus de tout ce qui enflamme la cupidité et qui agite la vie de l'homme sur la terre. C'était un sage, et un sage chrétien, dont les paroles, dont le silence même, dont la seule présence, agissaient puissamment sur votre âme. Alors même qu'il n'était entouré que d'humbles disciples, il semblait ne voir en eux que des amis; il souriait avec bienveillance à la pensée timide qui osait à peine se produire devant lui. Et lorsque, avec un aimable abandon, il ouvrait les trésors de sa profonde sagesse et de son expérience séculaire, chacune de ses paroles était un trait de lumière, quelquefois un éclair de génie. Tout annonçait une raison supérieure, mûrie par une vie de réflexion, et surtout cette passion du bien, la seule qui eût jamais possédé cette grande âme. Après cinquante ans de travaux, l'infatigable athlète n'avait pas déposé les armes, et de vastes projets l'occupaient encore, tous inspirés par la double pensée qui fut le mobile de toute sa vie, le triomphe de la Religion et le bonheur social.

La Religion, Messieurs! elle était tout pour M. de Bonald. Hors d'elle, il ne voyait ni vérité, ni vertu, ni bonheur. Elle était à ses yeux, pour le monde des intelligences, l'air qu'on y respire, le jour bienfaisant qui l'éclaire, la chaleur vivifiante sans laquelle tout s'engourdit dans la mort. Ce grand esprit en avait fait l'objet d'une étude sérieuse, incessante. Il était parvenu, dans ses savantes investigations, aux dernières limites qu'il est donné à la raison humaine d'atteindre, lorsqu'elle porte son flambeau dans les mystérieuses profondeurs de cette œuvre divine; et plus il l'avait étudiée, plus il avait appris à la révérer et à la bénir. Comme croyance, elle avait toutes ses convictions; comme sentiment, elle régnait sur son cœur, elle en réglait, elle en inspirait toutes les affections. Et, on peut le dire, Messieurs, s'il fut pour elle un fils tendre et respectueux, s'il lui consacra son magnifique talent, ce ne fut que justice ; car elle aussi avait été une mère pour son illustre défenseur. Elle l'avait nourri du lait le plus pur de ses doctrines. Elle avait élevé son âme et agrandi la sphère de ses conceptions. Nous lui devons M. de Bonald, et lui-même dut à cette céleste bienfaitrice ses vertus et sa gloire.

On peut ajouter qu'il lui dut aussi son bonheur. Si toutes les vicissitudes de son existence ne purent altérer la sérénité de son âme, s'il se vit entouré du respect et de l'amour d'une famille bénie, qui retraçait quelque chose de l'ère des patriarches, c'est que sa vie fut toujours aussi chrétienne que ses principes; c'est qu'il laissait à des enfants dignes de lui un trésor plus précieux encore que ses immortels écrits, l'héritage soigneusement recueilli de ses exemples. Sur la fin de ses jours, le plus jeune de ses fils venait se jeter à ses pieds pour qu'il le bénît encore une fois, au moment où il allait prendre possession du siége des Pothin et des Irénée. L'illustre vieillard pouvait maintenant mourir en paix: il avait donné à son pays l'un de ses plus saints Pontifes, qui devait porter glorieusement, avec le poids de son nom, celui de la charge pastorale dans la première Eglise de l'antique Gaule.

Je suis heureux, mes enfants, d'avoir retracé, quoique faiblement, devant vous, quelques uns des titres de cette gloire impérissable, de vous avoir présenté, presque à votre entrée dans la vie, la grande figure de celui dont la vie fut elle-même si pure et si belle.

Votre pays, qui voit en lui la plus haute de ses illustrations, aime sa mémoire, parce qu'en réveillant ses plus beaux souvenirs, elle encourage ses plus douces espérances. S'il s'honore de lui avoir donné le jour, il se félicite surtout de pouvoir offrir à ses nouveaux enfants un si parfait modèle, et l'éclat qu'il emprunte à un si beau nom lui est moins précieux que les nobles pensées que ce nom lui rappelle.

Un jour, vous aussi, mes enfants, vous aurez, selon la mesure de vos forces, à soutenir la grande lutte, celle qui a commencé avec le monde et qui ne doit finir qu'avec lui, la lutte de la vérité contre l'erreur, du bien contre le génie du mal. Préparez-vous à cette haute mission. Les doctrines philosophiques et religieuses de l'auteur de la *Législation primitive* sont en quelque sorte votre patrimoine. Ses leçons, qui retentissent dans toute l'Europe, sont pour vous comme des leçons de famille. Nous avons la douce confiance qu'elles ne seront point perdues. En recevant le prix de vos premiers efforts, vous allez en déposer l'engagement sacré entre les mains du digne pontife qui a bien voulu relever par sa présence l'éclat de cette solennité littéraire.

AVERTISSEMENT DE L'ÉDITEUR.

Recueillir les œuvres des grands hommes qui ont consacré leurs talents à la défense de la religion et des principes sociaux, les coordonner et les offrir ensuite au public à des prix accessibles à toutes les positions, c'est là une des spécialités des *Ateliers catholiques* de Montrouge. Mais si nous nous faisons un devoir de ressusciter, pour ainsi dire, ces écrivains antiques, quelle qu'ait été leur patrie, dont les siècles passés nous ont transmis les œuvres, à plus forte raison devons-nous réunir en faisceaux les écrits des hommes éminents, qui, de notre temps, se sont immortalisés par les nobles combats livrés à l'hydre révolutionnaire menaçant de précipiter dans le même abîme et la religion et l'ordre social. C'est à ces héros chrétiens, nos contemporains et nos concitoyens, qu'il convient surtout d'élever un monument de gloire qui rappelle à la génération actuelle la reconnaissance qu'elle leur doit, et qui apprenne à nos descendants de quelles armes ils doivent se servir pour triompher des aberrations de l'esprit humain. Si le volcan qui, à la fin du XVIII[e] siècle, menaçait de sa lave l'Europe entière, semble s'éteindre, s'il ne se fait plus de ce gouffre encore béant que quelques éruptions locales et de loin en loin, si, pour parler sans figure, les esprits se calment, les haines antireligieuses s'effacent, l'ordre renaît, les bons principes revivent, n'en doutons pas, c'est aux luttes incessantes de ces glorieux soldats de l'ordre contre le désordre social que nous le devons. La force matérielle peut bien retenir le bras prêt à frapper; mais la plume du véritable philosophe, en calmant peu à peu les esprits, change les convictions.

Toutefois il n'en est pas des combats littéraires comme de ceux qui se livrent sur un champ de bataille où deux armées s'entre-choquent. Ici souvent le vainqueur écrase à l'instant le vaincu, lui dicte ses lois et l'oblige à faire une paix soudaine. Dans les discussions philosophiques et religieuses au contraire, le succès se fait attendre. Le héros de la vérité n'est applaudi, au moment de la lutte, que par un petit nombre de spectateurs; mais ses ouvrages, circulant dans le monde, sont comme une semence qui germe peu à peu, éclot, grandit, se développe, et dont la tige, en grandissant, devient comme un phare lumineux qui dissipe les ténèbres, et découvre les écueils contre lesquels la société allait se briser.

Ce premier trait de lumière devient une invitation à relire des ouvrages dont les préjugés avaient d'abord voilé le mérite; on leur rend enfin justice; on en adopte les principes; la vérité se fait ainsi jour et se communique de proche en proche. C'est le changement que nous avons vu s'opérer en France depuis cinquante ans. L'esprit religieux, sauvegarde de l'ordre social, reprend peu à peu son empire sur les esprits, et ramène insensiblement, en calmant les mauvaises passions, l'ordre et la paix.

Or, parmi les écrivains français de notre siècle qui ont reçu d'en haut la mission de combattre la philosophie antireligieuse et antisociale, se distingue particulièrement M. le vicomte de Bonald. Pendant sa longue carrière il s'est dévoué à la défense du trône et de l'autel. Constamment sur la brèche, armé de sa vigoureuse logique, il repoussait sans cesse les attaques de la révolution. Bien plus, il ne craignait pas de descendre avec elle dans l'arène; il la prenait corps à corps, et chacun de ses traits la perçait à jour et lui assurait la victoire. Telle a été sa lutte pendant quarante ans, aussi n'est-il pas un écart de l'esprit révolutionnaire qu'il n'ait relevé en proclamant bien haut le principe qui lui était opposé.

Pour remplir sa tâche, M. de Bonald a pris toutes les formes; il se montrait tout à la fois philosophe profond, écrivain habile et judicieux; aucun genre de littérature ne lui était étranger. Sa plume infatigable déconcertait ses adversaires, consolait les hommes de bien et excitait l'admiration de tous, malgré les invectives du parti qu'il combattait. Ce fut dans l'exil que M. de Bonald essaya son talent, et son essai fut un chef-d'œuvre, quoiqu'en dise une certaine école philosophique. Gémissant sur les maux qui désolaient sa patrie, il voulut tenter d'y apporter un remède. Il composa la *Théorie du pouvoir* qui fut imprimée, pour la pre-

mière fois en 1796, à Constance, dans une imprimerie élevée par des prêtres français émigrés.

Cet ouvrage qui attaquait de front la révolution ne plut pas au Directoire républicain; il en ordonna la saisie, et peu d'exemplaires échappèrent aux agents du pouvoir. L'auteur ne le fit pas réimprimer; mais dès que le calme fut un peu rétabli, en 1800, il en publia, sous le voile de l'anonyme, une analyse dans un volume in-8. qu'il intitula: *Essai analytique sur les lois naturelles de l'ordre social*. Ce dernier ouvrage eut trois éditions différentes dans l'espace de quelques mois. Après le dévergondage qui durait depuis dix ans, le monde semblait tout stupéfait d'entendre une voix qui parlait raison et proclamait des principes que l'on croyait oubliés à tout jamais; l'on achetait ce livre comme une nouveauté qui piquait la curiosité. La dernière édition de cet ouvrage que l'auteur avait préparée avant sa mort, parut chez Adrien Leclere en 1841.

L'année suivante, c'est-à-dire en 1801, M. de Bonald publia un troisième ouvrage qui souleva contre lui toute la secte des libres penseurs et que ne lui pardonne pas encore cette phalange de philosophes qui se posent en réformateurs de l'ordre social et religieux. Cet ouvrage a pour titre : *Du divorce considéré au dix-neuvième siècle relativement à l'état domestique et à l'état public de la société*. Le divorce était la honte et le fléau de la France. M. de Bonald le poursuivit avec acharnement, et ne lâcha prise que lorsqu'il eut obtenu des Chambres l'annulation de la loi du divorce aussi antisociale qu'antireligieuse dans un pays catholique.

M. de Bonald mit le comble à sa réputation en publiant en 1802 la *Législation primitive considérée dans les derniers temps par les seules lumières de la raison*. Cet ouvrage fut accueilli avec enthousiasme dans les diverses parties de l'Europe ; il eut, dès son apparition en France, les honneurs d'une traduction en plusieurs langues étrangères. L'auteur de la *Littérature française contemporaine*, malgré ses préventions et le dénigrement qu'il veut faire peser sur M. de Bonald est forcé d'avouer que cet ouvrage restera longtemps.

La première édition ne contenait que la *Législation primitive* proprement dite. Aux éditions suivantes on ajouta divers traités politiques où l'on pouvait voir l'application des principes développés dans le corps de l'ouvrage. Nous ne parlons pas ici des *Réflexions sur le traité de Campo-Formio* et sur celui de *Westphalie*, ni du livre des *Pensées sur divers sujets* que l'auteur publia en 1817 ; cependant elles ont paru assez saillantes pour qu'on les traduisît en allemand en 1838. Pour faciliter la lecture de ces pensées, nous avons cru utile de les rapporter à certains chefs particuliers, et de les diviser ainsi en diverses catégories se rapportant aux divisions de notre édition ; néanmoins toutes les pensées se trouvent reproduites sous un seul titre général et forment un tout.

L'ouvrage auquel les philosophes de notre temps rendent le plus d'hommage est celui qui a pour titre: *Recherches philosophiques sur les premiers objets des connaissances morales*. « Abandonnant les routes qu'il avait suivies jusqu'alors, dit l'auteur déjà cité de la *Littérature française contemporaine* (1), de Bonald semblait dans cet ouvrage vouloir s'élever par ses propres forces et nous faire regretter qu'il n'ait pas toujours consacré sa raison à un si bel emploi. Les *Recherches philosophiques* sont une production solide et l'une des mieux écrites en cette matière... Ses Recherches renferment entre autres une dissertation sur l'âme des bêtes qui ne laisse rien à désirer. Mais ses dissertations les plus remarquables sont celles qui renferment la solution de deux grands problèmes que la philosophie n'avait pas encore résolus, savoir l'*Origine du langage* et celle de *l'écriture*. » Ce témoignage est bon à recueillir de la part d'un auteur qui s'est efforcé de flétrir, autant qu'il l'a pu, la mémoire du grand philosophe. Nous laissons à d'autres le soin de venger ses écrits et ses principes d'économie sociale et religieuse, ce semble, ne sont pas du goût de M. Quérard. Cet auteur a rendu de vrais services en publiant son grand ouvrage de Bibliographie, intitulé : *La France littéraire* ; il a bien fait de suivre toujours le même plan en mettant au jour la *Littérature française contemporaine*. En admettant dans sa nouvelle collection des articles de biographie, il s'est détourné de sa spécialité. Pour juger un auteur qui s'est trouvé mêlé aux événements de son siècle, il faut se dégager de ses propres passions politiques. Or, la notice que M. Quérard a consacrée à M. de Bonald porte avant tout le cachet d'une prévention politique qui aveu-

(1) XIXe siècle, tom. II pag. 207.

gle le biographe, et dénature à ses yeux cette admirable fixité de principes basés sur l'essence des choses qui fera toujours la gloire du célèbre économiste qu'il critique avec tant d'amertume.

Outre les principaux ouvrages que nous venons d'énumérer, M. de Bonald a publié une foule d'articles dans les journaux, principalement dans le *Mercure de France*, les *Débats*, le *Conservateur*, la *Quotidienne* et le *Rénovateur*. L'auteur en avait réuni une partie qu'il a publiés en 1819 chez Adrien Leclere, sous le titre de: *Mélanges littéraires, politiques et philosophiques*, 2 vol. in-8°. Une foule d'autres opuscules avaient été publiés à part et à diverses époques. On en trouve le détail dans la partie bibliographique de la notice de M. Quérard.

Déjà il a paru, chez Adrien Leclere, une édition des œuvres de M. de Bonald. Cette édition commencée en 1817 ne s'est terminée qu'en 1843; elle forme 15 vol. in-8° du prix de 75 francs. « L'éditeur, dit Quérard, a réuni, à l'aide d'un frontispice commun, les principaux ouvrages de cet écrivain, imprimés séparément à diverses époques.... Il suffit de comparer la nomenclature partielle des ouvrages du vicomte de Bonald avec les tables des volumes de cette édition pour reconnaître que la collection n'en est pas complète. »

En conséquence l'édition des *OEuvres complètes* de M. de Bonald était encore a faire. Le point le plus difficile et le plus important était de réunir les divers opuscules publiés par l'auteur et dont Quérard, malgré le blâme qu'il inflige à l'édition d'Adrien Leclere, ne donne lui-même qu'une liste fort incomplète. Pour arriver à notre but, nous avons eu recours à nos moyens ordinaires. Des consultations ont été adressées aux personnes qui pouvaient nous procurer des renseignements; plusieurs d'entre elles se sont montrées pleines de zèle pour notre œuvre et nous ont puissamment secondés. Nous devons surtout des actions de grâces à M. Victor de Bonald, membre du conseil général de l'Aveyron et petit-fils de l'auteur. Il a compris l'importance du monument que nous élevions à la gloire de son illustre aïeul; aussi n'a-t-il rien épargné pour que notre édition fût complète et exacte. Il a même poussé le zèle jusqu'à se condamner au rôle de correcteur en lisant les épreuves de nos trois énormes volumes, pour rétablir le texte authentique de l'auteur partout où il avait été altéré par les premiers éditeurs.

Malgré ce dévouement de la famille et des amis de M. le vicomte de Bonald, notre édition serait restée incomplète, si nous n'avions eu la patience de parcourir, page par page, tous les journaux de France dans lesquels a écrit ce fécond publiciste, depuis 1804 jusqu'à l'époque de sa mort en 1841. Nous avons été amplement dédommagés de nos peines; car nous avons recueilli dans la plupart de ces journaux une foule de discours ou d'écrits très-importants qui enrichissent maintenant notre édition. Pour ne pas nous égarer, malgré notre désir d'être complets, nous nous sommes bornés à n'extraire des divers recueils dans lesquels écrivait M. de Bonald que les articles qu'il a signés de son nom. Il est néanmoins à présumer que les *Débats*, la *Quotidienne* et la *Gazette de France*, contiennent une foule d'autres articles communiqués par l'illustre écrivain et qu'il n'a pas jugé à propos de signer. Nous avons cru qu'il valait mieux négliger ces sortes d'écrits que de grossir notre édition de productions ne portant pas un vrai cachet d'authenticité. Nous avons eu soin d'indiquer les sources où nous avons puisé, afin de ne laisser aucun doute sur ce point important. Malheureusement les premiers éditeurs ont laissé beaucoup à désirer à cet égard; les dates mêmes d'un grand nombre de pièces n'ont pas été conservées par eux, malgré leur utilité pour l'intelligence des faits. Nous avons réparé cette omission partout où il nous a été possible de le faire; l'on rencontrera encore néanmoins quelques pièces sans date, parce qu'il nous a été impossible de la déterminer.

Les œuvres de M. de Bonald une fois réunies, il fallait les diviser de manière à éviter la confusion des éditions précédentes, où, comme le remarque avec raison l'auteur de la *Littérature française contemporaine*, chaque ouvrage se trouve plutôt juxtaposé à la suite d'un autre que coordonné d'après un plan quelconque. Cependant la coordination s'offra tout naturellement à l'esprit. Qui ne sait que M. de Bonald s'est révélé au monde comme un économiste habile. Dans un temps où tout était confusion dans la société, il rétablissait victorieusement sur leur base les principes de l'ordre social, et il les a soutenus jusqu'à la fi

(1) *Litt. franç. contemp.* t. II, p. 211 et suiv.

de sa vie avec un zèle admirable. Aussi la plus grande partie de ses œuvres se rapporte-t-elle à l'économie sociale. C'est dans cette catégorie que viennent se ranger la *Démonstration philosophique du principe constitutif de la société*, la *Théorie du pouvoir*, l'*Essai analytique*, la *Législation primitive*, l'ouvrage sur le *Divorce*, et une foule d'écrits moins étendus, se rapportant aux bases fondamentales de la société ; nous en donnerons bientôt une énumération complète.

Un si ardent défenseur des principes constitutifs de la société devait se tracer à lui-même un système politique en harmonie avec ces mêmes principes. M. de Bonald a eu occasion d'exposer ce système d'abord à la Chambre des députés dont il a été membre pendant sept ans, puis à la Chambre des pairs où Louis XVIII l'appela en 1823. La seconde partie des œuvres de M. de Bonald se rapporte donc à la politique. Outre les discours prononcés dans les deux Chambres, nous avons dû agglomérer dans cette partie un grand nombre d'opuscules fort remarquables se rapportant à la politique, dont la plupart ont même été publiés avant la Restauration, et par conséquent avant que l'auteur ne siégeât au Palais-Bourbon.

La troisième partie est consacrée à la philosophie. « Si M. de Bonald, dit l'auteur de la *Littérature française contemporaine*, n'a pas, à proprement parler, fondé une école, il est du moins avec le comte de Maistre et M. de Lamennais à la tête de ce qu'on a appelé l'école catholique. De Bonald était même plus particulièrement le philosophe de l'Ecole. » Il était donc tout naturel de réunir en faisceau les œuvres philosophiques d'un auteur qui, de l'aveu même de ses adversaires, s'était élevé si haut dans la science de la philosophie.

Ce qu'on remarque particulièrement en M. de Bonald, c'est qu'il était un écrivain éminemment catholique. Son dévouement à la religion, sa foi de chrétien se peignent tellement dans toutes ses œuvres qu'on pourrait presque les rapporter toutes à une seule et même division qu'on intitulerait : *OEuvres morales et religieuses*. Il nous a paru néanmoins plus rationnel de ne réunir sous ce titre que ceux de ses écrits qui ont un but directement religieux. Cette catégorie forme la quatrième partie de notre édition.

Dans une cinquième partie intitulée, *Mélanges*, nous reproduisons ce qui n'a pu entrer logiquement dans les quatre premières. Nous divisons celle-ci en trois sections : la première contient les œuvres se rapportant à *l'histoire ;* la seconde, celles qu'on peut appeler *littéraires ;* la troisième renferme divers opuscules qui n'ont aucun rapport logique avec les autres subdivisions de cette partie.

Ce plan permettra d'étudier avec ordre les œuvres de M. de Bonald. On remarquera que dans chacune de nos divisions nous faisons marcher de pair l'ordre analogique et chronologique. Nous publions, autant que possible, à la suite les uns des autres tous les traités sur la même matière, en les classant selon l'ordre chronologique. C'est ainsi que dans la première partie nous avons réuni tout ce qui avait rapport au divorce ; dans la seconde, tous les discours et autres écrits rélatifs aux élections, à la liberté de la presse. L'on n'aura plus le désagrément de passer d'un article sur l'éducation, par exemple, à un autre sur les finances, puis à des matières politiques pour retomber ensuite sur d'autres ayant un but littéraire. Cette confusion rendait intolérable la lecture des œuvres de M. de Bonald, et impossible une étude tant soit suivie de ces mêmes œuvres.

Lorsque l'esprit humain se sera suffisamment fatigué à la poursuite des systèmes chimériques d'économie sociale et politique, lorsqu'il aura découvert le vide et la fausseté de tout que des hommes plus amateurs de leurs propres conceptions que de la logique et du bien public, s'efforcent d'implanter dans la société, l'on reviendra à la vraie philosophie sociale ; on l'etudiera dans les œuvres de ces écrivains qui, comme M. de Bonald, l'ont si habilement développée en s'appuyant sur l'ordre que la divine providence a établi dans la nature. Ne voyons-nous pas de nos jours cet heureux retour vers les idées saines des principes sociaux? N'en avons-nous pas l'application sous les yeux? L'édition des œuvres de M. de Bonald est donc un service rendu au public, à la société. Aussi n'avons-nous rien négligé pour qu'il fût complet. C'est dans ce but que nous avons fait rédiger une *table analytique* des matières, afin que l'on pût trouver sans peine, dans nos trois énormes volumes, ce dont on a besoin. Puisse notre édition atteindre le but que nous nous sommes proposé et contri-

buer à ramener dans les esprits le respect de l'autorité civile et religieuse, la gravité des mœurs par la méditation des lois que la divine providence a établies pour la constitution de son Eglise, de la famille et des sociétés !

CONSPECTUS

POUR L'ÉDITION DES ŒUVRES COMPLÈTES DE M. DE BONALD.

—

TROISIÈME PARTIE. — ŒUVRES PHILOSOPHIQUES

QUATRIÈME PARTIE. — RELIGION ET MORALE.

SECTION Ire. — *Religion.*

ŒUVRES COMPLÈTES

DE

M. DE BONALD.

Première Partie.

ÉCONOMIE SOCIALE.

DÉMONSTRATION PHILOSOPHIQUE

DU PRINCIPE CONSTITUTIF DE LA SOCIÉTÉ.

AUX PRINCES CHRÉTIENS.

C'est à tous les rois, puisque tous les rois sont frères, que j'ose faire hommage d'un écrit qui peut, sous leur puissante protection, préparer le retour de la politique aux voies qu'elle a depuis trop longtemps abandonnées.

La société chrétienne condamnée, ainsi que l'homme, à passer par l'enfance et la jeunesse pour arriver à l'âge mûr, a vu ses premières années s'écouler dans ce travail intérieur de développement, naturel à tout corps organisé qui tend à sa perfection.

Au XVe siècle la société sortit de l'enfance. Les passions s'éveillèrent, toujours plus avancées que la raison; elles firent irruption dans les esprits, et rejetèrent, comme trop sévères, les doctrines qui avaient présidé à l'éducation du premier âge.

Elles voulurent faire une autre religion, une autre politique, une autre société...

Dans cette confusion universelle, Dieu ne fut pas plus respecté que les rois; et la royauté, partout où s'en était conservée l'image, fut sommée de recevoir, des mains de ses sujets, l'investiture du pouvoir qu'elle ne tenait que de Dieu.

Ces doctrines se sont répandues dans la chrétienté, et en ont troublé successivement toutes les parties.

La France, l'aînée de toutes les sociétés,

et qui avait étendu sur toute l'Europe la domination de sa langue, de ses arts, de sa littérature, de ses exemples, la France, après avoir longtemps contenu la fureur du torrent, a cédé à sa violence; et il n'est pas besoin de rappeler aux rois de l'Europe, qui tous en ont été atteints, les événements qui ont signalé cette sanglante période de notre histoire.

Dans son désespoir, l'Europe s'est levée, elle a couru aux armes; mais, en arrêtant les effets, elle a laissé subsister les causes; et si elle a repoussé les armées, elle a peut-être accrédité les doctrines...... Le volcan brûle et gronde encore, même après que l'explosion a cessé.

Les erreurs, qui veulent s'affermir malgré la nature qui les condamne à une éternelle mobilité, entretiennent donc dans la société, par ces efforts impuissants, un état d'agitation et de trouble qui menace tout ce qui n'est pas encore renversé, et recommence sans cesse le fragile édifice élevé par l'ignorance et l'orgueil

Mais peut-être l'excès du désordre éclairera les esprits; peut-être l'âge mûr, revenu des illusions de la jeunesse, redemandera la lumière, qui peut seule lui faire retrouver la vérité...

C'est, s'il est permis encore d'espérer, pour hâter cet heureux moment, que j'ose mettre sous les yeux des princes chrétiens un exposé simple et fidèle du système éternel de la société.

Depuis longtemps voué à sa défense, je termine par cet écrit ma longue carrière. C'est pour le bonheur de vos peuples, rois chrétiens, c'est pour le vôtre et celui de vos illustres maisons, que je l'ai entrepris.

Daignez en agréer l'hommage.

Le vicomte DE BONALD.
Pair de France (1).

INTRODUCTION

Avant d'exposer mes principes de philosophie appliquée à la société, j'ai dû considérer l'état actuel de la philosophie en France.

On peut ramener à trois écoles différentes les systèmes philosophiques qui partagent aujourd'hui les esprits.

C'est ce qu'a fait M. Ph. Damiron dans son *Essai sur l'histoire de la philosophie en France au XIXe siècle*, essai dont cette introduction n'est que l'analyse.

Il pourrait y avoir plus d'exactitude, et peut-être d'impartialité, dans les jugements que M. Damiron porte sur quelques-uns des écrits qu'il examine : il est si difficile d'être entièrement juste envers ceux dont on ne partage pas les sentiments! mais, tel qu'il est, l'*Essai* suffit au dessein que nous nous sommes proposé. S'il n'expose pas avec assez de fidélité ou de connaissance les systèmes particuliers qu'il combat, il indique avec assez de précision les différentes écoles auxquelles ils appartiennent; or, ce sont les écoles de philosophie, et non les philosophes, que nous considérons dans cet écrit.

M. Damiron commence par l'école *sensualiste*, expression adoucie, équivalente de *matérialiste*.

Ce système serait assez fidèlement traduit par cette définition de l'homme tirée de Saint-Lambert : *L'homme est une masse organisée et sensible, qui reçoit l'esprit de tout ce qui l'environne et de ses besoins.*

Dans ce système, les organes matériels sont tout l'homme, et même l'homme intelligent; la pensée est une digestion ou une sécrétion comme tout autre; elle est, dit Condillac, la *sensation transformée*.

Ici, dit M. Damiron, *les applications naissent d'elles-mêmes. Elles sont toutes en harmonie avec l'idée générale dont elles émanent. S'agit-il, en effet, de savoir ce que c'est que le bien, ce que c'est que le mal? la réponse est aisée. Le bien est tout ce qui tend à conserver l'homme, c'est-à-dire l'organisme; le mal est tout ce qui tend à le détruire ou à le détériorer. Rien au-dessus du bonheur physique, rien de pis que les souffrances du corps : le bien suprême est la santé. Aussi le vice et la vertu ne peuvent être que l'habitude volontaire des actes conformes ou contraires à la loi de la conservation (toujours des corps ou de l'organisme). Tel est le fond du catéchisme de « Volney : » c'est là toute sa théorie. On regrette seulement d'y trouver des « lacunes, » l'une relative aux arts, l'autre à la religion. San*

(1) Cet écrit fut publié dans les premiers mois de 1830.

doute, il ne juge pas ces deux « formes » de l'activité humaine assez positivement utiles à la conservation de l'individu pour en tenir compte ou en recommander l'usage. C'est un tort et une erreur; car, d'abord, il y a dans la culture des arts un charme honnête, etc., etc. *Quant au sentiment religieux, Volney fait plus que le négliger, il le repousse et le proscrit; il ne veut ni de la foi ni de l'espérance*, etc.

Comment Volney aurait-il pu parler de religion, lorsqu'il ne reconnaît point d'âme distincte des organes, et qu'en aurait-il pu dire? Nous remarquerons seulement que, de la part de M. Damiron, l'expression de *lacune* est bien faible en parlant de l'absence de la religion dans un système de philosophie.

M. Damiron rejette ce système désolant, dont Locke, parmi les modernes, a jeté les fondements, lorsqu'il élève la question de savoir si la matière peut recevoir la faculté de penser; que Condillac avec sa *sensation transformée*, a continué et rendu populaire; et qui, à quelques différences près, est, selon M. Damiron, le système de MM. Cabanis (revenu depuis à des idées plus saines), Destutt de Tracy, Volney, Garat, Gall, Azaïs, Broussais (ce dernier omis dans la première édition de l'*Essai*, et nommé dans la seconde), tous philosophes *sensualistes* ou *matérialistes*, et même M. la Romiguière, que M. Damiron classe parmi eux, parce que, dit-il, *le principe qu'il professa d'abord, qu'il modifia ensuite, savoir, que toute idée a sa source dans la sensation, offre assez de traces de ce système pour pouvoir sans inconvénient en prendre le nom et le drapeau.*

Nous ne nous arrêterons pas plus longtemps sur cette doctrine abjecte, réfutée dans nos *Recherches philosophiques*, etc., et M. Damiron l'a remarqué : elle animalise l'homme, en n'offrant à ses désirs et à son activité que des jouissances matérielles; elle laisse la vertu souffrante sans récompense, le crime heureux sans châtiment, la conscience sans remords, l'homme sans avenir et sans consolation; et comme elle ne voit d'autre bonheur que la vigueur corporelle, et nie tout autre devoir que celui de la conserver, elle semble imaginée tout exprès pour les méchants, que Hobbes appelle *des enfants robustes*.

La seconde école, dans l'ordre suivi par M. Damiron, est l'école théologique, spiritualiste ou catholique (car il lui donne ces trois noms), et que nous appellerons l'école de philosophie religieuse, représentée par MM. de Maistre, de la Mennais, de Bonald et d'Eckstein.

Ceux-là croient l'homme *une intelligence servie par des organes*, intelligence distincte, par conséquent, de l'organisme, éclairée sur son origine, sa nature, ses devoirs et sa fin, non comme le dit l'auteur de l'*Essai*, par une *inspiration* que les Catholiques laissent aux protestants, mais par une révélation divine, positive, extérieure, transmise jusqu'à nous par un enseignement traditionnel ou historique ; doctrine qui ne prend pas son point d'appui dans l'homme, dans sa sensation, comme l'école sensualiste, ou dans sa conscience comme l'école éclectique; mais en dehors de l'homme, ou en Dieu.

La troisième école de philosophie est l'école éclectique, qui s'appelle aussi, on ne sait pourquoi, *spiritualiste, rationnelle*, car elle n'est proprement ni l'une ni l'autre, école *éclectique*, c'est-à-dire qui cherche pour *choisir*, renouvelée des Grecs, grands chercheurs de philosophie : *Græci*, dit saint Paul, *sapientiam quærunt* (*I Cor.* I, 22); et dont MM. Bérard, Virey, Kératry, Massias, Bonstesten, Ancillon, Droz, de Gérando, Maine de Biran, Royer-Collard, Cousin, Jouffroy et M. Damiron lui-même sont les disciples ou les apôtres.

Puisque le caractère de cette école est de *choisir*, et par conséquent de chercher, il semblerait naturel d'attendre, pour la définir, de savoir si elle a fini de chercher, et ce qu'elle a enfin trouvé et *choisi*. Nous ne le savons pas, et, s'il faut en croire M. Damiron, elle ne le sait pas elle-même, et il est difficile qu'elle puisse jamais le savoir, tant il y a de différences et même de contradictions dans les recherches faites à la fois par tant de philosophes, et d'incertitude dans leurs choix. *La philosophie de l'éclectisme*, dit l'auteur de l'*Essai*, *plus diverse et plus confuse, a plus de peine à se rallier à un nom et à un drapeau.* Ce ne sont cependant pas les noms qui lui manquent, puisqu'elle en a, dans l'*Essai* de M. Damiron, plus à elle seule que les deux autres écoles ensemble; ni les drapeaux, puisqu'elle en a autant que de philosophes. Mais c'est tout à fait la faute de l'éclectisme lui-même; c'est à une école qui sait ou croit savoir, et non à une école qui cherche et cherchera toujours, qu'un homme supérieur peut attacher son nom et son drapeau. *Ainsi*, continue M. Damiron, *l'éclectisme n'est pas le même dans tous les*

temps; il dépend des opinions au milieu desquelles il intervient; aujourd'hui il se trouve entre le sensualisme et la théologie; il consiste, par conséquent, dans un spiritualisme rationnel. Bien des différences séparent sans doute les écrivains assez nombreux que nous rangeons dans cette classe. Outre le génie, qui n'est pas le même, il y a encore des questions qui sont loin d'être identiques; mais ce qui leur est commun à tous est de ne prendre leur doctrine ni dans le système de la sensation, ni dans celui de la tradition (de la révélation), mais dans un système moyen, qui, plus large que le premier et plus positif que le second, s'attache bien moins à repousser qu'à modifier l'un et l'autre, moins à les nier tous les deux qu'à les compléter, les éclaircir, et à leur emprunter avec critique ce qu'ils peuvent avoir de vrai.

Ainsi l'éclectisme n'est pas proprement une doctrine, mais il est en quelque sorte deux doctrines; il n'est pas un système suivi dans toutes ses parties, *il dépend des opinions au milieu desquelles il intervient; aujourd'hui il se trouve entre le sensualisme et le spiritualisme*, demain il peut se trouver peut-être entre l'illuminisme de Saint-Martin et celui de Swedemborg. *Bien des différences séparent les nombreux écrivains que nous rangeons dans cette classe; mais ce qui leur est commun à tous est de ne prendre leurs doctrines dans aucun des deux autres systèmes, mais dans un système moyen plus large que l'un, plus positif que l'autre, et qui s'attache moins à les nier qu'à les compléter.*

Cette explication du système éclectique n'est pas très-philosophique, au moins dans l'expression. Que signifie en effet rendre plus *large* le système matérialiste, et plus *positif* le système théologique ou religieux, et les compléter tous deux? Le système matérialiste est aussi *large* qu'il peut l'être; il est surtout simple et complet; il n'admet qu'une substance, la matière, et il en fait tout et même l'intelligence; il en fait son Dieu et son homme. Rien certainement de plus simple et de plus complet. Lui ajouterez-vous, pour le rendre plus *large*, une âme distincte des organes? ce ne sera plus le matérialisme, mais le système opposé, qui admet les deux substances. Ne lui ajouterez-vous qu'un peu d'âme et retrancherez-vous quelque chose à son organisme? il n'en sera ni plus *large* ni plus complet, et, d'odieux qu'il est, il deviendra ridicule.

D'un autre côté le système religieux du Catholique est aussi positif qu'il est possible qu'il le soit, fondé sur une révélation *écrite*, transmise jusqu'à nous d'âge en âge par la tradition, base universelle de la législation de tous les peuples, conservée fidèlement par le plus ancien peuple qui subsiste encore sous nos yeux, reçue par les nations les plus éclairées et les plus fortes, comme le fondement de leurs croyances, et défendue par les plus beaux génies. Qu'ajouterez-vous à ce système pour le rendre plus *positif* et plus complet? Le ferez-vous pencher vers le sensualisme? Mais, dans ce système, *l'homme est une intelligence servie par les organes*, et dans ces organes, serviteurs ou ministres de l'intelligence, est toute la matière que le système spiritualiste peut admettre.

Et puis, dans quelle proportion, quelle dose, si je peux ainsi parler, prendrez-vous de l'un pour ajouter à l'autre? Ils sont, chacun dans leur genre, deux systèmes absolus, et il ne peut y en avoir d'autres; deux systèmes complets, positifs: l'un dans l'affirmation de la seule substance corporelle, l'autre dans l'affirmation de deux substances, corporelle et spirituelle, qui composent l'être humain; deux systèmes diamétralement contradictoires, et, pour en composer un *tiers* système, un système *moyen* qui ne soit ni l'un ni l'autre et qui soit tous les deux, vous chercherez en vain, vous vous condamnerez, comme les Danaïdes, à remplir un tonneau sans fond, vous chercherez toujours, et vous ne *choisirez* jamais de manière à faire un corps de doctrine, un et lié dans toutes ses parties et universellement reçu: et prenez garde que, tant que vous cherchez, vous n'êtes que des *sceptiques*; dès qu'une fois vous aurez choisi, vous n'êtes plus *éclectiques*.

Et c'est ici que se montre la grande erreur de l'éclectisme. La pensée a été donnée à l'homme comme instrument, moyen produit de son activité intellectuelle, de même que ses organes lui ont été donnés comme instrument et moyen de son activité corporelle. L'homme doit nourrir ses organes, pour les faire vivre et croître; il doit les exercer, pour les fortifier et les rendre propres au service qu'il en attend: mais il prend toujours au dehors de lui-même, et ce qui accroît leur substance, et ce qui exerce leurs forces. L'homme doit également nourrir son esprit par l'étude, l'exercer et le fortifier par le travail, mais c'est aussi tou

jours hors de lui-même qu'il doit chercher les matériaux de ses études et les objets de ses travaux : et, pour cela, la religion, la morale, la jurisprudence, la politique, l'histoire, les sciences, les arts, la nature, l'univers tout entier, sont à sa disposition : *Tradidit mundum disputationi eorum.* (*Eccle.* III, 11.) Les éclectiques, au contraire, ne prennent qu'en eux-mêmes l'objet et le sujet de leurs pensées, et ne pensent, si je peux parler ainsi, que leur propre pensée. Leur science philosophique est la science du *moi*, mot qui revient si souvent dans leurs écrits; ils n'étudient que leur *conscience*, qui ne veut dire, en langage philosophique, que la science de soi, *sui scientia*. Ce sont donc des ouvriers sans ouvrage, qui ne travaillent que sur leurs outils; labeur ingrat, plaisir stérile, qui ne saurait produire, et dessèche l'esprit sans le féconder; vaine contemplation de soi-même, qui ressemble à cette occupation des solitaires du Mont-Athos, qui, les journées entières, les yeux fixés sur leur nombril, prenaient pour la lumière incréée les éblouissements de vue que leur causait cette position. J'avais, en adoucissant l'expression, caractérisé d'une manière vraie et énergique cette dangereuse habitude de l'esprit. M. Damiron a trouvé ce rapprochement ridicule : ce n'était pas là son défaut.

Aussi l'éclectisme, qui prend dans la conscience son premier principe, comme le matérialiste le prend dans la sensation, se produit dans ses écrits par une expression vague, obscure, aride, abstraite, sans couleur et sans vie; et je doute que personne, hors leurs auteurs ou leurs traducteurs, ait pu lire jusqu'au bout, sans une extrême fatigue, les nombreux ouvrages sortis de l'école éclectique, ou écossaise. En voici des exemples pris au hasard : *Plus que jamais fidèle à la méthode psychologique*, dit un célèbre professeur de cette école, *au lieu de sortir de l'observation, je m'y « enfonçai » davantage; et c'est par l'observation que, dans « l'intimité de la conscience, » et à un degré où Kant n'avait pas pénétré sous la « relativité » et la « subjectivité » des principes nécessaires, j'atteignis et je démêlai le fait instantané, mais réel, de l'aperception spontanée de la vérité, aperception qui, ne se réfléchissant pas immédiatement elle-même, passe inaperçue dans les profondeurs de la conscience, » mais y est la base véritable de ce qui, plus tard, sous une forme logique, « et entre les mains de la réflexion, » devient une conception nécessaire. « Toute subjectivité et toute réflexivité expirent dans la spontanéité de l'aperception; » mais la lumière primitive est si pure, qu'elle est insensible. C'est la lumière réfléchie qui nous frappe, mais souvent en offusquant de son éclat infidèle la pureté de la lumière primitive. La raison devient bien « subjective » par son rapport au « moi » volontaire et libre, siége et type de toute « subjectivité; » mais, en elle-même, elle est impersonnelle, et n'appartient pas plus à tel « moi » qu'à tel autre « moi » dans l'humanité. Elle n'appartient pas même à l'humanité, et ses lois ne relèvent que d'elle-même.*

J'avoue avec une entière sincérité que, quoique assez accoutumé à des études sérieuses, je ne comprends pas un mot de ce long passage : et, si d'autres *moi* en pénètrent le sens, il est pour le mien d'une obscurité désespérante. Encore un exemple pris dans le même auteur. *Dans tout et partout, Dieu revient en quelque sorte à lui-même dans la conscience de l'homme, dont il constitue indirectement le mécanisme et la triplicité phénoménale, par le reflet de son propre mouvement ou de la triplicité substantielle, dont il est l'identité absolue.*

Tout fait individuel est un concert de deux parties, dont l'une est entièrement individuelle et déterminée par elle-même, et la seconde, individuelle et déterminée par son contact avec la première, n'est cependant, considérée en elle-même, ni individuelle, ni déterminée.

En veut-on un autre exemple, tiré du plus littéraire, au moins dans son style, des philosophes qui composent la galerie de M. Damiron? Au reste, celui-ci est plutôt de l'école sensualiste, selon l'auteur de l'*Essai*.

Quant à la volonté, son point de départ est la faculté élémentaire, ou le désir, comme l'attention est le point de départ de la faculté élémentaire de l'entendement; le désir engendre, comme l'attention, deux autres facultés, « ni plus ni moins, » savoir : la préférence et la liberté. La préférence est au désir ce que la comparaison est à l'attention, et la liberté est à la préférence ce que la raison est à la comparaison. Comme les facultés élémentaires de l'entendement se compliquent des facultés secondaires qui interviennent dans leur exercice, de même les trois facultés élémentaires de la volonté, savoir : le désir, la préférence et la liberté, se compliquent successivement de diverses facultés secondaires auxquelles elles donnent naissance, telles que le repentir

et la délibération. Le repentir naît à la suite de la préférence...

Le repentir, dit M. Damiron (raisonnant sur ce passage), *n'entre pas dans les facultés intellectuelles de l'auteur que nous venons de citer, quoiqu'il soit une faculté, selon Condillac; mais, selon l'auteur cité, le repentir appartient à la sensibilité : la délibération suit la préférence et précède la liberté. On peut d'abord préférer sans avoir délibéré; mais si l'acte de préférence a été suivi du repentir, on ne préfère pas de nouveau sans délibérer. Or, la préférence après délibération, c'est la préférence libre, la liberté. Désir, préférence, liberté, voilà les trois facultés réelles; leur réunion est la volonté. Mais, comme la réunion de plusieurs facultés n'est point une faculté réelle, la volonté n'est point une faculté propre, mais une faculté nominale, un signe, ainsi que l'entendement, et rien de plus.*

Je le demande à tout homme sans prévention, qu'a-t-on appris, que sait-on, quand on a pâli sur cet étrange enseignement? qu'en reste-t-il dans l'esprit? quelles notions utiles et distinctes a-t-on acquises? pense-t-on que l'intelligence soit plus éclairée par la *subjectivité* et la *réflexivité*, par la lumière primitive ou la lumière réfléchie; ou que l'esprit, même le plus ordinaire, ait besoin d'étudier toute cette *généalogie* de désir, de préférence, de liberté, de volonté, pour désirer, préférer, vouloir et agir? Cette dissection de la faculté intellectuelle en aperception, intuition, perception, réflexion, observation, etc., lui servira-t-elle de quelque chose pour apercevoir, concevoir, observer, réfléchir et juger? et cela ne ressemble-t-il pas un peu aux leçons de grammaire que le maître de langue donne, dans les comédies de Molière, à M. Jourdain? Autant vaudrait soutenir que l'homme a besoin, pour digérer ses aliments, de connaître le mécanisme de la digestion; ou, pour marcher, d'avoir étudié les lois du mouvement.

M. Damiron reproche sans cesse de la poésie au système religieux qu'il appelle théologique, comme si la poésie était condamnée à ne pas raisonner. Assurément on n'accusera pas l'enseignement éclectique d'être trop poétique.

Mais si, comme le dit M. Damiron, *chez les nations la foi fait tout;.... si l'histoire de la philosophie est celle des croyances; si la philosophie n'est que la foi des peuples réfléchie et expliquée;* si enfin la philosophie, qu'on peut appeler une religion humaine, veut se substituer à la religion divine, comment, même avec l'appui des journaux populaires dont se vante l'éclectisme, peut se rendre populaire la foi à une doctrine, ou plutôt à des opinions si *diverses*, si *confuses*, si peu unanimes, exprimées dans un langage si abstrait, si vague, si peu populaire? Si elles pouvaient être comprises, elles ne feraient qu'un peuple de chercheurs, qui n'aurait rien de fixe dans ses dogmes, rien d'arrêté dans des croyances qui ne parlent ni au cœur ni à l'esprit, ne présentent à l'un aucun sentiment, et n'entretiennent l'autre que de doutes et d'incertitudes!

Voyez, dit M. Damiron, *les prodiges de la société chrétienne : elle n'a dans l'origine de puissance que sa foi; mais sa foi lui vaut l'empire.* C'est que les Chrétiens ne cherchent pas, ils savent; car croire, c'est savoir. *Les nations*, dit encore M. Damiron, *ne sont que ce qu'elles croient*. Que serait donc la nation qui croirait à l'éclectisme?

Au reste, les éclectiques ont eu une preuve récente de la faiblesse, de l'obscurité, de l'incohérence de leur système : les journaux nous ont appris que l'Académie avait proposé, pour sujet de prix annuel, l'explication de l'éclectisme. Personne n'a répondu à l'appel, et personne ne pouvait y répondre: c'est une énigme qui n'a pas de mot.

Avant de passer à l'école religieuse par laquelle nous terminerons cette dissertation, il convient de s'arrêter sur le rapprochement qu'a fait M. Damiron des fortunes diverses des écoles de philosophie en France, avec les diverses phases de la révolution. Ce rapprochement ne fera peut-être pas honneur à l'éclectisme aux yeux de certaines personnes; mais, comme la philosophie chez une nation avancée fait partie de sa littérature, il en résultera une nouvelle démonstration de cette vérité avancée ailleurs par l'auteur de cet écrit : *Que la littérature est l'expression de la société.*

En effet, M. Damiron montre le matérialisme tout-puissant aux premières époques de la révolution, sous le règne de l'anarchie et de la terreur. Alors la force physique régnait seule, et la société, livrée à la partie matérielle et populaire de la nation, n'était occupée qu'à ravir ou à disputer des intérêts matériels.

A la restauration, continue M. Damiron, *tout se déclare. L'école éclectique et l'école théologique se constituent l'une et l'autre. Mai*

la première, faible encore, sans principes bien arrêtés, dispose les esprits plutôt qu'elle ne les gouverne, elle commence à percer, mais ne règne pas encore. La seconde, au contraire (l'école religieuse), pleine de force et d'éclat, et comme armée de toutes pièces, a d'abord une action assez vive et assez étendue par le clergé qui la propage, et le pouvoir qui la favorise. Elle a bientôt un public; mais ensuite elle défaille et commence à perdre crédit. Aujourd'hui « elle est peu puissante. » De son côté, l'éclectisme a grandi et s'est développé; il a gagné sur tous les points, et le grand nombre est à lui. Il a presque passé dans les journaux et dans les plus populaires, preuve qu'il arrive à l'empire.

Est-ce l'histoire de la philosophie, ou n'est-ce pas plutôt celle de la société politique que nous venons de présenter? A la restauration, la monarchie commence, et avec elle l'ordre, la paix, la religion, tous les bienfaits de l'état véritablement social, mêlés cependant de l'élément populaire déposé dans la constitution écrite dans la Charte. Le système de philosophie catholique ou religieuse commence donc avec la monarchie, et tend avec elle à s'étendre et à s'affermir. Toutefois s'élève à côté d'elle, timide encore et sans force, la philosophie éclectique. L'esprit et la tendance monarchiques s'affaiblissent; la philosophie religieuse s'affaiblit avec la monarchie: l'une et l'autre *défaillent* à la fois; la démocratie gagne du terrain; l'éclectisme, son contemporain, son compagnon, ou plutôt son complice, grandit avec elle et se développe. Il gagne, comme elle, *sur tous les points; le grand nombre est à lui; il passe dans les journaux les plus populaires, preuve qu'il arrive à l'empire;* et preuve que nous arrivons à l'anarchie, suivant la remarque faite à la tribune par un de nos derniers ministres, M. de Martignac; et je m'étonne que, pour l'honneur de son éclectisme, M. Damiron n'ait pas répudié cette honteuse alliance avec les journaux populaires, ces organes furibonds de la démocratie.

Au reste, je doute que les philosophes anciens, même les éclectiques, et Cicéron le premier de tous, Cicéron qui disait : *Mihi nihil unquam populare placuit*, eussent attaché tant de prix à la popularité de leur philosophie. Horace n'en voulait pas même pour sa poésie.

> Odi profanum vulgus et arceo.
> (*Carmin.*, lib. III, od. 1, vers. 1.)

Ainsi, continue M. Damiron, *au sensualisme répond, sous le directoire et sous l'empire, le peu de foi aux choses morales, la corruption des consciences, leur servilité, la conduite brutale du pouvoir, le matérialisme des arts et le dédain de la religion.... Quand, à son tour, le catholicisme reparaît (avec la monarchie), et entre en scène avec « l'éclat et l'appui » des noms qui le soutiennent, « tout s'en ressent; » aussitôt la foi semble renaître, elle gagne le pouvoir, passe dans les arts et dans les mœurs*, etc.

Ainsi le système matérialiste s'allie naturellement à l'anarchie et à ses désordres; le système catholique ou religieux, à la monarchie et à l'ordre... L'éclectisme, qui ne repousse ni n'admet le *matérialisme* et le *spiritualisme*, qui *ne nie ni l'un ni l'autre et veut les modifier tous deux et les compléter*, est donc forcé de tenir le milieu entre l'ordre et le désordre, entre le bien et le mal, comme la démocratie, à laquelle il s'allie, veut tenir le milieu entre la monarchie et l'anarchie : système d'*entre-deux*, comme dit Pascal, entre le vrai et le faux; système moyen ou mitoyen, système faible tant que l'Etat incline vers la monarchie plus que vers sa rivale, qui grandit, prend de la force, et se développe à mesure que la démocratie prend le dessus, et lorsque la société politique, incertaine de sa route, *cherche* aussi à *choisir* entre la monarchie et la démocratie. Ainsi l'éclectisme politique, qui fait le fond de toutes les constitutions modernes, et l'éclectisme philosophique, s'appuient mutuellement, introduits l'un et l'autre par de faibles politiques et de faibles philosophes, qui croient que la vérité est un *milieu*, comme la vertu, aussi incapable d'éclairer les peuples qu'impuissants à les gouverner.

Si nous voulions aller plus loin, et comparer les divers systèmes philosophiques aux diverses religions, comme nous les avons comparés aux divers gouvernements politiques, nous trouverions que le système de philosophie sensualiste ou matérialiste qui nie l'intelligence humaine, n'est que l'*athéisme* qui nie l'intelligence divine; que le système religieux ou catholique est le *théisme*, qui croit à l'existence de Dieu, et à la *réalisation* de l'idée abstraite de la Divinité, par sa présence réelle au milieu des hommes, au *Verbe incarné, Dieu du genre humain*, comme dit M. Cousin; et que l'éclectisme, qui ne *rejette* ni *n'admet* le matérialisme et le spiritualisme, mais prend de tous les deux, conduit au pur *déisme* qui modifie l'athéisme

en admettant l'existence de la Divinité, et modifie le catholicisme en niant la réalité de sa présence au milieu des hommes, et son influence sur les destinées humaines.

Ainsi l'éclectisme philosophique admet un Dieu sans action dans la société, et l'éclectisme politique veut des rois sans influence et sans pouvoir.

Les systèmes de philosophie sont des croyances, ou, comme je l'ai déjà dit, des religions humaines, et les philosophes qui en sont les prêtres sont jaloux du pouvoir et de l'influence des prêtres qui enseignent des croyances divines; et les longues disputes de la philosophie et de la religion n'ont pas un autre principe.

Je passe à l'école de philosophie spiritualiste ou religieuse, sur laquelle je m'étendrai davantage, comme appartenant spécialement aux matières traitées dans cet ouvrage.

M. Damiron l'appelle aussi école catholique, et nous donne le droit d'appeler protestante l'école éclectique ou écossaise; et effectivement, fidèle au dogme calviniste, cette école ne voit qu'*inspiration* et sens privé, là où l'école catholique croit une véritable et réelle *révélation*.

Ainsi la philosophie catholique est une philosophie d'autorité générale, et l'éclectisme est une philosophie de raison individuelle : mais que peut vouloir l'éclectisme autre chose que faire de sa raison individuelle une autorité *générale*, qu'il trouve toute faite dans la philosophie catholique?

Dans l'école de philosophie religieuse ou catholique, il y a unité de vues et de systèmes entre ses défenseurs : seulement les uns ou les autres font des applications particulières et en quelque sorte spéciales des principes qui leur sont communs; M. de Maistre à la religion, M. de Bonald à la politique, M. de la Mennais à la philosophie, M. d'Eckstein à l'histoire.

On remarquera peut-être que M. Damiron s'étend, ce semble, avec complaisance, et même, pour ce qui concerne M. de Bonald, avec exagération sur les *talents*, le *génie*, l'*érudition*, l'*éclat de style* des écrivains de l'école religieuse. Il n'en dit pas tout à fait autant des écrivains des autres écoles, pas même, sans doute par modestie, de celle à laquelle il appartient. Quelques lecteurs pourraient prendre au pied de la lettre les éloges qu'il donne au style des écrivains catholiques, et en concevoir des préventions contre les systèmes opposés. Quand on veut décrier le fond, il ne faut pas tant vanter la forme.

Il est vrai que, par compensation, l'école religieuse compte bien moins de noms que les deux autres, surtout que l'école éclectique; mais, si M. Damiron aime les noms propres, l'école religieuse pourrait revendiquer les noms des Pascal, des Leibnitz, des Euler, des Ch. Bonnet, et de tant d'autres qui ont été de l'école théologique et catholique sans être théologiens ni même tous catholiques; et ces noms, elle pourrait les opposer, sans trop de désavantage, à tous ceux qu'a cités M. Damiron.

Cet écrivain voit beaucoup d'*art* et d'*artifice* dans le style de M. de Bonald, qui n'en a jamais mis dans son style, pas plus que dans sa conduite; et, s'il y a *un mécanisme si savant et si curieux dans sa phrase*, *il a fait*, comme M. Jourdain, *de la prose sans le savoir*. M. Damiron voit aussi de grands ressentiments dans les écrits de M. de Maistre, et dans ceux de M. de la Mennais de grands dégoûts et une grande mélancolie. Il n'y a rien de tout cela dans aucun de ces écrivains, mais un grand amour de la vérité; et il serait plus raisonnable et plus vrai d'attribuer à la supériorité de la cause qu'ils défendent, les différents mérites de leur style, la force de leurs pensées, et même le ton ferme et hardi de leurs écrits (1).

L'éclectique prend donc en lui-même et dans la *conscience* son premier principe, comme le matérialiste le prend dans la sensation.

(1) On me permettra de relever ici une injustice, à mon égard, de M. Damiron. A propos de ce qu'a écrit mon illustre ami le comte de Maistre, sur l'exécuteur des jugements publics, M. Damiron appelle *affreusement religieux* ce que j'avais dit à la chambre des pairs, que *punir un coupable* du dernier supplice, c'était *le renvoyer devant son juge naturel*. Trouve-t-il plus humain le mot usuel chez les Anglais, qui disent dans la même circonstance : *lancer un homme dans l'éternité?* Il y a cette différence, que le mot anglais ne présente que l'idée physique d'un *projectile*, et que l'autre rappelle au juge l'idée morale qu'il sera jugé lui-même par celui qui *juge les justices*. La religion ne nous dit-elle pas que nous serons tous jugés par le Juge suprême, et la peine de mort qu'infligent les jugements humains (cette peine, qu'innocents ou coupables, nous sommes tous condamnés à subir), est-elle une expiation suffisante d'une vie entière de crimes et d'une multitude d'assassinats : et le doux Fénelon ne dit-il pas que c'est un bienfait pour les méchants que de les *remettre dans l'ordre par le supplice?*

Ainsi tous les deux le prennent dans l'homme ; mais le philosophe catholique le prend hors de l'homme et en Dieu ; et certes, quand on reconnaît l'existence de la Divinité, il faut la bannir de sa pensée, ou la placer à la tête de l'homme, de la société et de l'univers : *Ab Jove principium*, disaient les païens.

C'est donc de la révélation (*s'il y a une révélation*, dit M. Damiron), et non de l'inspiration que les Catholiques, je le répète, laissent aux protestants, que partent, comme d'un premier principe, les partisans de cette doctrine; et, comme Archimède, ils demandent un point d'appui hors du monde pour le soulever. Cette révélation, *orale* pour la première famille, et plus tard *écrite* pour la première société publique, a été conservée par ce même peuple miraculeusement subsistant au milieu de nous, et transmise jusqu'à nous de génération en génération par les monuments historiques ou traditionnels les plus authentiques, et par le monument de tous le plus authentique, l'établissement de la religion chrétienne, qui a été le dernier développement de la révélation primitive, et dont l'état extérieur et politique s'appelle la *chrétienté*, réunion et comme confédération des nations les plus puissantes et les plus éclairées qui furent jamais.

Cette révélation, que MM. de Maistre, de la Mennais et d'Eckstein ont considérée et défendue comme une vérité de foi, religieuse et historique, j'ai voulu en donner la preuve philosophique ou scientifique, et j'ai soutenu la nécessité physique et morale, physiologique et psychologique, si l'on veut, de la transmission primitive du langage faite à l'homme par un être nécessairement supérieur et antérieur au genre humain.

Ce n'est pas, comme le dit M. Damiron, par l'autorité des Livres saints, qui ne le disent pas, au moins directement, ni sur des recherches archéologiques que j'ai *établi* la nécessité de cette transmission primitive ; je m'en suis servi tout au plus pour en confirmer la vérité. Mais quel besoin avais-je de l'archéologie ou même de la *Bible*, lorsque j'avais sous les yeux la preuve la plus visible, la plus palpable, la plus évidente, la plus populaire, la plus universelle, la plus usuelle, de la nécessité de cette transmission, dans l'état des sourds-muets, qui ne sont muets que parce qu'ils sont sourds, et dans le fait incontestable des enfants qui, nés chez les sauvages ou chez les peuples policés, parleront indifféremment les langues barbares des peuplades américaines, ou les langues polies des nations européennes, et n'en parleront conséquemment aucune, si aucune n'a pu frapper leur ouïe ?

Cette preuve, je le sais, paraît à nos savants trop vulgaire et pas assez rationnelle ou scientifique ; et une vérité sur laquelle on ne peut disputer, et qu'on ne peut contredire, ne doit pas prendre rang dans leur philosophie. En toute autre matière, ils ne veulent pas croire à ce qu'ils ne voient pas ; dans celle-ci, ils refusent de croire à ce qu'ils voient, et, pour échapper à cette preuve irréfragable de la transmission primitive du langage, ou plutôt à ses nombreuses et naturelles conséquences, quelques-uns se sont jetés dans les hypothèses les plus monstrueuses : ils ont imaginé des myriades de siècles pendant lesquelles l'homme, *par le moyen de circonstances favorables*, aurait pu naître du limon de la terre échauffé par les rayons du soleil, d'abord imperceptible animalcule, puis insecte, poisson, bipède ou quadrupède, homme enfin ; et, dans cette hypothèse il était aussi facile de faire l'homme inventeur de son propre langage, que d'avoir fait le soleil créateur de l'homme. C'est ce qu'on appelle de la science.

M. Damiron ne partage pas ces extravagantes rêveries ; mais, après avoir exposé avec bonne foi mon opinion sur la nécessité de la transmission primitive du langage, philosophe timide, mais consciencieux, n'osant pas l'admettre et craignant de la rejeter, il finit par demander : *Que faut-il en penser? Mais, pourrions-nous lui dire, philosophe, vous vous présentez pour nous servir de guide dans la recherche de la vérité, et au premier pas vous nous demandez la route! Vous écrivez pour nous éclairer, et c'est de nous que vous attendez la lumière! Mais c'est à vous-même que nous demandons ce qu'il faut penser de cette doctrine ; et puisque vous êtes éclectique, cherchez et « choisissez » entre les deux opinions qui font de Dieu ou de l'homme l'inventeur du langage, celle que nous devons embrasser.*

A la preuve physique de la nécessité de la transmission primitive du langage, tirée du spectacle de la transmission journalière que les hommes s'en font les uns aux autres,

et de l'absence de toute parole, ou du *mutisme* absolu chez ceux qui n'ont pu recevoir cette transmission ; à cette preuve physique, dis-je, se joint la preuve métaphysique tout aussi évidente de l'impossibilité de l'invention de la parole par les hommes, qui, sans parole ou sans expression, n'auraient pas pu avoir même la pensée de l'invention ; et c'est ce qu'a très-bien aperçu J.-J. Rousseau, lorsqu'il dit *que, tout considéré, la parole lui paraît avoir été fort nécessaire pour inventer la parole.*

Cette preuve n'est autre chose que l'évidente nécessité de la parole mentale ou intérieure pour s'exprimer à soi-même ou se rendre sensible sa propre pensée, et de la parole vocale ou extérieure pour l'exprimer et la rendre sensible pour les autres; et, comme je l'ai dit dans les *Recherches philosophiques*, sous une forme plus abrégée, *la nécessité de penser sa parole avant de parler sa pensée.*

C'est cette nécessité de la parole, pour *exprimer* sa pensée, qui a fait donner à des mots le nom usuel d'*expressions;* mais il faut observer que la parole n'est nécessaire que pour rendre la pensée aux choses morales, et non pour exprimer la pensée aux objets physiques qui se représentent à notre imagination, sous des images qui sont leurs expressions naturelles ou leurs représentations, des images qu'on peut figurer au dehors par le geste ou le dessin ; *le geste, qui est la parole de l'imagination, comme le dessin en est l'écriture.*

M. Damiron ne sait trop que penser de cette nécessité de l'expression. Dans un endroit il dit : *que l'homme ne peut avoir des idées sans mots ; rien de plus constant.* Dans un autre, cherchant à s'expliquer à lui-même comment l'homme a pu inventer son propre langage, il suppose évidemment, comme nous le verrons tout à l'heure, l'idée de l'invention et toutes celles qui en découlent antérieures à l'invention même.

Cependant, pour le mettre à portée de se décider en connaissance de cause sur cette question fondamentale, je lui indiquerai un écrit récent (1) sur l'intelligence des sourds-muets, dans lequel l'auteur a rassemblé les témoignages les plus décisifs, recueillis dans les écrits des savants de presque toute l'Europe qui se sont occupés, par devoir ou par goût, de l'éducation des sourd-muets, et qui tous s'accordent à reconnaître que les *sourds-muets n'ont point d'idées, parce qu'ils n'ont point d'expressions.*

De ces deux propositions également incontestables, ou plutôt de ces deux faits, l'un, que les hommes ne peuvent parler que la langue qu'ils ont pu entendre; l'autre, qu'ils ne peuvent, sans expressions mentales ou vocales intérieurement ou extérieurement prononcées, se rendre sensibles leurs propres pensées, ni les rendre sensibles aux autres, c'est-à-dire avoir la conscience de leurs propres pensées et en donner aux autres la connaissance; de ces deux faits, dis-je, résulte, ce me semble, le plus haut degré de certitude de la vérité que j'ai voulu établir, savoir, la *révélation* faite à l'homme par Dieu même, vérité si universellement reçue, qu'une révélation quelconque, sous une forme ou sous une autre, est le premier dogme des religions de tous les peuples, consentement de tous les peuples dans un même sentiment, que Cicéron appelle *la voix de la nature et la preuve de la vérité;* « *vox naturæ et argumentum veritatis.* »

M. Damiron croit sans doute à une révélation, quoiqu'il ait demandé plus haut, *s'il y a une révélation? — Dieu,* dit-il, *a produit, puis il a instruit, et le « rôle » de révélateur a dû succéder à celui de créateur.* Jusque-là nous sommes d'accord, mais ici commence un autre système. *Non,* continue M. Damiron, *qu'en effet Dieu ait pris visage et corps, et se soit « incarné » sous quelque forme; tout ce qui se dit de semblable sur cette matière, est, à mon sens, « figure et poésie. » Il n'a point eu voix et langage, il n'a enseigné que sous voile, et n'a révélé que par symboles. C'est comme Père des lumières, comme auteur de tout ce qui « est et paraît, » que, se manifestant par toutes les puissances de la nature et tous les phénomènes de l'univers, il s'est fait « sentir » aux âmes, il les a « inspirées. » Ainsi,* ajoute-t-il, *s'est passée la révélation, du moins ainsi l'entendons-nous.* M. Cousin, le patriarche de l'éclectisme, l'entend autrement. *La raison,* dit-il, *est donc, à la lettre, une révélation, une révélation nécessaire et universelle, qui n'a manqué à aucun homme et a éclairé tout homme venant en ce monde :* « *Illuminat omnem hominem venientem in*

(1) *Recherches sur les connaissances intellectuelles des sourds-muets,* par M. l'abbé Montaigne, ancien aumônier de l'Institution royale des Sourds-Muets. A Paris, chez Adrien le Clère, imprimeur-libraire, rue Cassette, 29 ; in-8° de 80 pages.

hunc mundum. » (*Joan.* I, 9.) *La raison est le* « *médiateur* » *nécessaire entre Dieu et l'homme; le* « *logos* » *de Pythagore et de Platon, le* « *Verbe fait chair,* » *qui sert d'interprète à Dieu et de précepteur à l'homme,* « *homme à la fois et Dieu tout ensemble.* » *Ce n'est pas sans doute le Dieu absolu dans sa majestueuse indivisibilité, mais sa* « *manifestation en esprit et en vérité;* » *ce n'est pas l'Etre des êtres, mais* « *c'est le Dieu du genre humain.* »

Selon M. Damiron, il ne faut pas croire que Dieu ait pu s'*incarner*, prendre voix et parole; selon M. Cousin, *homme à la fois et Dieu tout ensemble, médiateur entre Dieu et l'homme, le Verbe s'est fait chair,* et en cette qualité, s'est manifesté en *esprit* et en *vérité;* il est *le Dieu du genre humain,* le Dieu présent à la société, et il a pu par conséquent se faire *entendre* aux hommes. Je pourrais employer ici ces belles paroles du Psalmiste : *Qui plantavit aurem non audiet? qui finxit oculum non considerat?* « *Celui qui a fait l'oreille n'entendra pas? celui qui a fait l'œil ne verra pas?* » (*Psal.* XCIII, 9.) Et l'on peut ajouter, celui qui a pu donner à l'homme voix et parole, ne parlera pas! M. Damiron ne voit que *figure et poésie* dans ce que nous croyons touchant la révélation faite à l'homme; mais n'est-ce pas aussi *figure et poésie,* plutôt que philosophie, que cet *enseignement sous voile, cette révélation par symboles, ce Père des lumières, auteur de tout ce qui est et paraît,* qui se fait *sentir* aux âmes et les *inspire* par toutes les *puissances de la nature* et tous les *phénomènes de l'univers?* Ces voiles, ces symboles, ces puissances, ces phénomènes qui se font *sentir*, expriment-ils des idées bien nettes, bien rationnelles, et ne rappellent-ils pas plutôt l'idée d'une *sensation* que celle d'un sentiment? Prenez garde que dans tout cela, il n'y a encore point de parole, point d'expression, par conséquent point de pensées; tout est pour les yeux, rien pour l'intelligence; et s'il ne faut que des yeux, l'homme le plus stupide peut aussi bien s'élever à l'idée du Créateur et du Révélateur, que l'homme le plus éclairé. Mais de quelque manière que M. Damiron entende l'*inspiration*, à moins qu'il n'en fasse quelque chose de semblable à ce qu'on appelle dans l'école une *prémotion physique*, une sensation, l'inspiration suppose la pensée qui la reçoit, comme la pensée suppose des paroles qui l'expriment; et, quand on veut *inspirer* à quelqu'un quelque chose à dire ou à faire, ne faut-il pas lui parler de vive voix ou par geste, ou par écrit, et lui supposer, par conséquent, la pensée et la réflexion à ce qu'on veut lui *inspirer?* Une inspiration absolument muette ne trouverait que des sourds.

C'est donc une loi générale de l'ordre moral et de la condition humaine, que l'homme ne puisse concevoir ou communiquer ses pensées que sous une expression mentale ou vocale, et Dieu lui-même n'est-il pas soumis aux lois générales qu'il a établies? C'est une loi générale de l'ordre moral, comme c'est une loi générale de l'ordre physique, que, dans le cercle, tous les points de la circonférence soient également éloignés du centre; et comme Dieu lui-même ne pourrait faire un cercle sous une autre condition, et que toute figure où tous les points ne seraient pas à égale distance du centre, ne serait pas un cercle, un être intelligent qui n'aurait pas besoin d'expression ou de parole pour connaître ses propres pensées et les transmettre au dehors, serait tout ce que l'on voudrait, mais ne serait pas l'homme tel que nous le connaissons.

Cette nécessité de la parole révélée est exprimée dans les Livres saints, dont j'invoque ici l'autorité, non pour établir, mais pour confirmer la vérité de mes propositions. Ecoutez saint Paul : *Deus olim loquens patribus in prophetis, novissime diebus istis locutus est nobis in Filio.* (*Hebr.* I, 1.) Et ailleurs : *Fides ex auditu; quomodo audient sine prædicante?* (*Rom.* X, 17, 14.) « *Dieu qui a parlé autrefois à nos pères par les prophètes, dans ces derniers temps, et de nos jours, nous a parlé par son Fils... La foi vient par l'ouie; comment entendront-ils la vérité, si on ne la leur annonce?* »

Je sais bien que, dans les écrits ascétiques, et en général dans les ouvrages religieux, on parle aussi d'*inspiration;* mais ce n'est pas au sens que l'entendent les protestants, et que l'entend M. Damiron : c'est, dans l'intention de ces écrivains, une expression figurée, qui ne signifie qu'une attention plus intime aux vérités révélées.

Mais, il faut bien le dire, ce n'est pas le principe de la révélation qui épouvante nos philosophes, ce sont les conséquences qui en découlent naturellement, c'est non-seulement l'existence d'un être antérieur et supérieur à l'homme, mais sa manifestation aux hommes en *esprit* et en *vérité*, c'est-à-dire en âme et en corps; c'est la législation qu'il leur a donnée; c'est, en un mot, toute l'écono-

mie de la religion chrétienne, fondée sur l'incarnation et la prédication du *Verbe fait chair*, base inébranlable sur laquelle s'est élevé le majestueux édifice du christianisme, qui s'avance à travers les siècles, et toujours attaqué, et aujourd'hui plus que jamais, par toutes les erreurs de l'esprit, par toutes les passions du cœur, reste et restera inébranlable à leurs atteintes, et, dans ses trésors, recèle encore des sujets de consolation pour ses enfants, et de confusion pour ses ennemis.

Et qu'on prenne garde que, lorsque nous disons que Dieu a communiqué à l'homme le don de la parole, et que, comme dit M. Damiron, il l'a *instruit* après l'avoir *produit*, nous ne contestons pas qu'il ait pu le créer parlant, au lieu de le rendre parlant après l'avoir créé; nous ne disons pas qu'il ait reçu au premier moment une langue complète; nous disons seulement que l'homme, au premier instant de son existence, a été instruit en pensées et en expressions, de tout ce qu'il lui était nécessaire de savoir et d'exprimer : et que l'homme ait été créé avec le don de la parole, ou qu'il l'ait reçu après avoir été créé, cette double hypothèse ne change rien au fait de la *révélation*, prouvée par la nécessité d'une transmission primitive et par l'impossibilité de penser sans expressions.

En attendant de savoir ce qu'il faut en penser, M. Damiron, après avoir repoussé comme peu philosophiques les comparaisons, qu'à l'exemple du plus célèbre philosophe de l'antiquité, j'avais employées pour faire entrer plus facilement ma pensée dans l'esprit du lecteur, essaye de donner de l'invention du langage par l'homme lui-même, une explication qui, dit-il, sera peut-être philosophique. Le lecteur en jugera : la voici :

Quelles que soient l'origine et la nature de l'esprit, on peut dire indépendamment de tout système, et sans s'exposer à être contredit par aucun, que cet esprit qui vit, sent et se meut en nous, est quelque chose d'animé et d'actif; que c'est une force, une force intelligente de perception des pensées : voilà les mouvements qui sont propres à cette force. Tant que ces mouvements sont purs, simplement spirituels, dégagés de tout lien, de toute force matérielle, ils sont si déliés, si rapides, si peu marqués, qu'à peine laissent-ils de trace dans la conscience : ils y passent comme l'éclair. Ce sont là ces « demi-pensées, » ces vagues « sensations, » ces notions irréfléchies, qu'on retrouve en soi-même dans tous les instants où l'on ne donne aucune attention à ce qu'on voit, où l'on se borne à sentir ; et de fait on n'en aurait pas d'autres si les choses en restaient toujours là. Mais, comme il est inévitable que l'esprit vienne à réfléchir, à recueillir ces impressions, et qu'alors la perception est en lui plus ferme et plus « prononcée, » ces pensées, ces mouvements intellectuels, deviennent plus forts, se produisent avec plus d'énergie, et sortent de la pure conscience pour pénétrer dans l'organisation. En y pénétrant, ils déterminent certains « mouvements internes, » que suivent aussitôt les gestes d'attitude, la physionomie et la « parole. » L'organe vocal en particulier est très-propre, par son extrême souplesse, à bien recevoir et à bien rendre ces impressions de l'âme. Il « arrive donc » que les pensées se « mettent en rapport » avec les mouvements organiques, et principalement avec les sons, qu'elles s'y allient et s'y unissent intimement. C'est au point qu'on a peine quelquefois à les en distinguer, et qu'on croit les voir, les saisir, les sentir réellement dans les phénomènes, qui n'en sont cependant que les signes. Or, une telle alliance n'a pas lieu sans que ces actes de l'esprit ne participent plus ou moins à la nature de ceux du corps. Ils « prennent quelque chose » de leur caractère et de leur allure; ils deviennent plus positifs et plus marqués; ils se « matérialisent » en quelque sorte, et sont alors des pensées qui, arrêtées et fixées par l'expression, s'achèvent, se définissent et se « changent » en idées claires et distinctes. « C'est ainsi qu'on pense au moyen des signes, et surtout au moyen des mots. »

Que faut-il penser de cette explication, puis-je à mon tour demander à M. Damiron, et qu'en pense-t-il lui-même ? en est-il pleinement satisfait ? ne trouve-t-il pas un peu précipitée la conclusion qu'il a tirée de ce long raisonnement, et que j'ai soulignée ? Toutes ces locutions physiques qu'il emploie pour exprimer le fait moral de l'invention du langage, *ces forces, ces mouvements internes* et intellectuels dont il parle comme il parlerait de mouvements *intestins et qui passent comme l'éclair, ces demi-pensées qui sortent de la conscience et passent dans l'organisation, cette parole*, qui est, dit-il ailleurs, *une sortie de l'esprit qui passe de la conscience dans les nerfs, s'y projette pour ainsi dire, et s'y* produit sensiblement au moyen du son et de la voix; ces pensées

qu'on croit *voir, saisir, sentir dans des phénomènes qui ne sont pas des signes, ces actes de l'esprit* qui se *matérialisent en quelque sorte, etc.*, tout cela lui paraît-il à lui même, et dans la pensée et dans l'expression, bien philosophique? Ces *demi-pensées*, ces *vagues sensations, si déliées, si rapides*, qu'à peine laissent-elles *des traces dans la conscience; ces notions irréfléchies alors qu'on se borne seulement à sentir*, lui rendent-elles une *raison suffisante* de l'art merveilleux du langage articulé et de tous ses phénomènes? M. Damiron confond-il les idées et les images, les pensées et les sensations? Est-ce qu'il y a des moitiés de pensées ou des moitiés d'expressions? il n'y a pas encore le langage, et il veut que l'esprit *réfléchisse, recueille des impressions vagues et fugitives, qui ne laissent pas de traces dans la conscience*, et qu'alors la perception *soit plus forte et plus prononcée;* expression remarquable, qui échappe au philosophe et qui devrait lui faire apercevoir qu'une perception n'est *prononcée* que lorsqu'on peut la *prononcer ou la parler*. Il faut pour cela que la *conscience pénètre dans l'organisation :* comment se fait ou peut se faire cette action de l'être moral qui *pénètre* l'être physique? La conscience est-elle autre chose que l'intelligence qui réfléchit à ce qu'elle a fait, à ce qu'elle fait ou veut faire, à ses devoirs, à ses fautes, etc.? et y a-t-il conscience, *sui scientia*, sans pensée et par conséquent sans expression? Combien d'autres questions à adresser à M. Damiron avant de lui accorder cette conclusion si peu préparée: *C'est ainsi qu'on pense au moyen des signes et surtout au moyen des mots.*

Est-ce que M. Damiron compare le geste ou le dessin, *signe* de la pensée, aux choses matérielles, images ou figures que les Latins appelaient *signa*, avec les mots qui ne sont pas *les signes*, mais *l'expression* naturelle de la pensée, ou la pensée exprimée et rendue sensible?

Mais le raisonnement par lequel M. Damiron veut expliquer l'invention du langage par l'homme lui-même, peut-il détruire ou seulement balancer le fait évident, palpable, visible comme la lumière du soleil, du *mutisme* qui n'a pour cause que la *surdité*, ou l'absence d'*une* langue transmise, pour ceux qui ne sont pas sourds? Si l'organe des premiers inventeurs du langage, au temps de la plus extrême barbarie, puisqu'elle précédait l'invention du langage, a pu, à cause de sa prodigieuse souplesse, se prêter, comme dit M. Damiron, aux *mouvements* intellectuels, et produire spontanément le langage, comment nos muets, au milieu de toutes les relations de la société, qui donnent aux esprits bien plus de mouvement et d'activité, entourés d'êtres parlants et entendants, et en commerce continuel avec eux, malgré tous les bienfaits d'une éducation qui ne leur laisse pas les mots à inventer, puisqu'elle s'applique à leur enseigner les mots d'une langue toute formée, comment nos muets ne peuvent-ils pas même répéter cette parole, et ne font-ils entendre que des sons inarticulés qui les rapprochent bien plus de la brute que de l'homme? Et encore il faut remarquer, comme une nouvelle preuve, que depuis le premier homme qui la reçut de Dieu, l'art de parler a toujours été transmis et est venu aux hommes, comme la vie, par succession; que l'homme, même doué de tous ses sens, ne parlerait qu'avec une extrême difficulté, ou même ne parlerait pas du tout, si jusqu'à quinze ou vingt ans il était entièrement séquestré de la société de ses semblables, parce que son organe vocal n'aurait plus assez de souplesse pour se prêter aux combinaisons infinies du langage articulé.

La production de l'esprit par la parole est comme celle des corps le résultat de l'action simultanée de deux agents; et de là vient sans doute que les mêmes expressions s'appliquent aux deux opérations, et qu'on dit, en parlant de la pensée, *conception, production, fécondité* de l'esprit, *génération* des idées, etc.

Non, philosophes, vous ne dissiperez pas le doute de J.-J. Rousseau, *que la parole lui paraît avoir été fort nécessaire pour inventer la parole.* Jamais vous n'expliquerez autrement que par une transmission primitive la merveille de la parole et le fait de sa transmission journalière : et lorsque vous ne niez pas l'existence d'un Etre supérieur à l'homme, et que vous avez pour vous l'opinion de tous les peuples qui ont admis une révélation, et l'exemple des nations les plus éclairées et des plus beaux génies qui ont cru à celle que reconnaissent les Chrétiens, pourquoi vous égarer dans des hypothèses chimériques ou absurdes, supposer toujours ce qui est en question, et vouloir que la pensée ait précédé la parole, lorsque, sans parole, je le répète, l'homme ne pourrait avoir eu même la pensée de l'invention?

Mais si la Divinité a créé l'homme parlant, ou lui a révélé l'art de parler après l'avoir créé, elle lui a donc donné aussi le merveilleux organe de la voix, et celui plus merveilleux peut-être de l'ouïe, sans lesquels il ne pourrait parler; elle a donc créé l'homme *intelligence servie par des organes;* elle a donc créé les organes sans lesquels il ne pourrait parler, et l'activité de son intelligence serait sans action; elle a donc créé l'univers, habitation de l'homme, et sans lequel le genre humain ne saurait subsister. Ces vérités, je le sais, ne se démontrent pas de la même manière que le *carré* de l'hypoténuse, où les propriétés du cercle se démontrent à nos yeux et à notre esprit; mais elles se démontrent à la partie la plus élevée de notre intelligence, à notre raison; elles se démontrent avec la même certitude que les vérités géométriques, par une suite d'inductions et de conséquences si naturelles et si évidentes, qu'elles sont comprises par les enfants et les hommes les plus simples; et si une science orgueilleuse demande qu'on lui explique comment l'Etre incorporel a pu agir sur la matière pour lui donner l'existence et la forme, je m'engage à la satisfaire pleinement, si elle daigne m'expliquer comment la volonté, qui est aussi quelque chose d'incorporel, peut agir sur les organes, qui sont aussi de la matière, sur la langue pour la faire parler, sur les mains pour les faire agir, sur les yeux et les oreilles pour les faire regarder et écouter, sur le corps tout entier pour le transporter d'un lieu à un autre; et agir sur les organes non-seulement pour leur commander ce qui peut leur être utile ou agréable, mais pour leur commander la fatigue, la douleur, la souffrance, la mort, oui, la mort; puissance de la volonté de détruire même ses organes, puissance de l'homme sur lui-même, puissance incompréhensible et qui n'a pas de modèle, si on peut le dire, dans la puissance même de Dieu, qui ne peut rien contre lui-même, et dont toutes les lois ne tendent qu'à la conservation des êtres qu'il a créés.

M. Damiron croit que la révélation une fois admise, *tout ce qui n'y revient pas et n'y est pas conforme, est réputé par les Chrétiens erreur et mensonge, sciences physiques, sciences métaphysiques, sciences morales,* etc. Mais le philosophe peut-il ignorer que nous n'étudions pas dans les Livres saints les sciences physiques, quoique sur plusieurs points l'observation ait confirmé les faits exposés dans les Livres saints? Malebranche n'y a pas cherché sa métaphysique, ni Leibnitz sa *Théodicée;* ils ont pu se rencontrer avec les Livres saints, comme le feront tous ceux qui s'occuperont à développer les vérités de l'ordre moral; mais, s'ils y ont trouvé la vérité, on peut dire que c'est sans l'y chercher. Et, lorsque de prétendus savants ont l'injustice d'accuser la révélation d'arrêter les recherches sur des objets de science ou de philosophie, je leur demanderai de quelles connaissances nécessaires, ou simplement utiles, la foi à la révélation a borné les progrès; je demanderai à l'éclectisme ce qu'il a trouvé depuis qu'il cherche, ce qu'il a préféré depuis qu'il *choisit.*

Je crois avoir démontré, dans les *Recherches sur les premiers objets de nos connaissances morales,* la nécessité physique et morale de la transmission primitive du langage, prouvée pour nous, pour tous les hommes, tous les temps et tous les lieux, par la nécessité de sa transmission constante et journalière à tous les êtres humains, à mesure qu'ils arrivent à la vie sociale; prouvée par l'impossibilité de parler où sont les hommes à qui la parole n'a été ni pu être transmise; prouvée encore par la nécessité de l'expression ou de la parole, pour penser aussi bien que pour parler, pour penser aux choses qui ne peuvent pas se présenter sous des images ou figures, et pour en parler aux autres. Personne, que je sache, n'a essayé de combattre ces deux propositions, et je ne crains pas d'assurer que personne ne le tentera avec succès; et certes, il faut bien qu'elles soient incontestables, puisque, pour les combattre, on s'est jeté dans l'hypothèse ridicule, si elle n'était monstrueuse, de l'homme né, sous la forme de poisson ou d'insecte, de la terre échauffée par les rayons du soleil, etc.

Ces deux vérités une fois reconnues, il était naturel de chercher les pensées dans l'expression, puisque nous ne pouvons les connaître nous-mêmes ni les faire connaître aux autres par un autre moyen, et les pensées les plus générales sous les expressions les plus générales. C'est ce que j'ai fait, et nous entrons ici sur le terrain de la métaphysique ou de la philosophie transcendante, qui est la connaissance des vérités les plus générales, bien différente des sciences proprement dites, dont chacune s'attache à considérer et à développer quelque vérité particulière, historique, politique, chrono-

logique, géométrique, astronomique, botanique, zoologique, etc.

Ces expressions les plus générales, puisqu'elles comprennent absolument tous les êtres et leurs rapports les plus généraux, une fois trouvées dans la langue la plus vraie et la plus exacte qui fût jamais, j'en ai fait l'application à la société, c'est-à-dire à ce qu'il y a de plus général dans nos conceptions, puisqu'il comprend aussi tous les êtres intelligents et sociaux.

J'ai donc cherché les caractères généraux, naturels ou nécessaires, permanents, par conséquent, et indestructibles, de la société en général et des sociétés en particulier, et de toutes les sociétés; caractères plus ou moins explicites et developpés suivant les divers états de société, et d'où naissent des rapports entre les êtres semblables qui composent chaque société, rapports domestiques ou publics, religieux ou politiques, généraux ou particuliers, universels ou locaux; et partout j'ai retrouvé ces caractères sans effort, sans subtilité, et leurs diverses manières d'être, qui distinguent les sociétés en sociétés parfaites ou imparfaites, constituées ou non constituées, selon que ces caractères et les rapports qui en découlent sont conformes ou contraires à la nature des êtres en société.

Enfin, et pour compléter la démonstration, j'ai retrouvé l'expression de ces caractères dans les habitudes les plus familières du langage, comme j'en avais trouvé le type dans les conceptions les plus élevées auxquelles la raison puisse atteindre.

M. Loyson, professeur de l'école normale, cité par M. Damiron, a traité de *calembour* cette vaste catégorie, qui, dans son expression comme dans sa réalité, comprend tous les êtres. Cette légèreté dans une matière aussi grave ne fait honneur, ni à la philosophie du professeur, ni à celle de l'école normale.

C'est là, je le crois du moins, de la philosophie, et de la philosophie appliquée à la société. Les écoles de philosophie moderne, matérialiste ou éclectique, ont fait la philosophie de l'homme *individuel*, du *moi*, qui joue un si grand rôle dans leurs écrits; j'ai voulu faire la philosophie de l'homme *social*, la philosophie du *nous*, si je peux ainsi parler, et ces deux pronoms, *moi* et *nous*, distinguent parfaitement les deux manières différentes de philosopher.

Qu'on y prenne garde, cependant; jamais ce *moi*, mille fois répété, ne peut être ni dire *nous*; et quel est le *moi* qui puisse dire *nous*, si ce n'est un *moi général*, un *moi* pouvoir, un homme enfin, qui représente tous les autres; *l'homme roi* dans une société, L'HOMME DIEU dans l'univers?

C'est, je le répète, de la philosophie, et la seule vraie, la seule positive, la seule qui explique l'homme social, et qu'on ne peut considérer hors de la société.

Ni la philosophie des sens, ni celle du doute, qui cherche et qui cherchera toujours, ne peuvent convenir à l'âge avancé de la société. La première étrangère à l'homme moral, et qui ne voit dans l'homme que la partie animale et matérielle, n'est au fond que le chapitre *homme* d'un traité de zoologie; l'autre est en arrière de dix-huit siècles sur le temps présent. Il n'y a plus, depuis l'établissement du christianisme, d'autre philosophie raisonnable que la philosophie religieuse, et c'est une grande vérité, même philosophique, que ces paroles d'un Père de l'Église : *Solutio omnium difficultatum Christus.*

Cette philosophie, à la fois théorique et pratique, qui a confondu la sagesse du Portique et évangélisé les pauvres, c'est-à-dire, enseigné les hommes les plus simples, éclaire l'esprit du savant qui l'étudie, et échauffe le cœur de l'homme simple, à qui la vue d'une croix sur un grand chemin en dit plus que les *Entretiens* de Malebranche, la *Théodicée* de Leibnitz ou les *Lettres* d'Euler, n'en disent aux savants.

Aussi, dit M. Damiron, *le peuple et les philosophes ne pensent pas de la même façon, et cependant leurs idées ne se repoussent pas; elles diffèrent sans se combattre, et se rapportent au fond malgré la forme. Ainsi, les philosophes ne font qu'un avec le peuple : leur pensée n'est que sa pensée, leurs doctrines ne sont que sa foi.* Il y aurait quelque chose à rabattre de cette conclusion, et les doctrines de nos philosophes ne sont heureusement pas la foi des peuples. C'est ce qui m'a souvent fait désirer qu'on pût mettre le livre de l'enfance, le *Catéchisme*, à la portée des savants, comme on a mis l'enseignement des sciences et des lettres à la portée des enfants.

En considérant sous un point de vue rationnel les vérités proposées à notre foi, n'ai-je pas rempli un des vœux de la philosophie? *Ne viendra-t-il pas une autre époque*, dit M. Damiron, *où ce que la dernière manifestation (de la vérité) pourrait avoir*

encore d'obscur et de mystérieux, paraîtra plus intelligible et plus clair; où une croyance « nouvelle, » fille et héritière du christianisme, en reproduira les dogmes, mais sous des formes qui conviendront mieux que les précédentes à la manière dont tout le monde voit aujourd'hui les choses?

Non, il n'y aura point, il ne peut y avoir de croyance *nouvelle*. Le christianisme a rempli sur ce point tous les vœux raisonnables de l'esprit : il a satisfait tous les besoins du cœur; mais il peut y avoir de nouveaux motifs de croire, et la force de la religion chrétienne, au milieu des attaques les plus furieuses et les plus habiles qu'elle ait essuyées, est pour nous, qui en sommes témoins, un de ces nouveaux motifs de croire à sa divinité. Non, il n'y aura point de *nouvelle* croyance; mais l'ancienne croyance peut recevoir de nouveaux développements qui la rendront plus auguste et plus chère, non *à ce monde qui voit les choses de la religion d'une certaine manière*, c'est-à-dire avec indifférence, ignorance, haine ou mépris; à ce monde qui ne paraît nombreux que parce qu'il fait du bruit; mais à ce monde chrétien qui, trouvant assez de lumière dans la religion, n'en est pas moins disposé à en accueillir de plus grandes, pourvu qu'elles soient approuvées par la grande autorité de l'Eglise, qui *éprouve tous les esprits et n'en repousse aucun*.

PRÉFACE.

Dans les *Recherches philosophiques sur les premiers objets de nos connaissances morales*, j'ai considéré l'homme, *intelligence servie par des organes*, ses idées, ses images, ses sensations, en un mot, toutes ses facultés individuelles, et j'aurais pu intituler cet ouvrage : *Philosophie de l'homme*.

Dans l'écrit que le lecteur a sous les yeux, je considère la société en général, *réunion d'êtres semblables pour leur production et leur conservation mutuelles*, et ses éléments naturels et constitutifs; j'applique cette définition aux différentes espèces de société domestique, civile, religieuse, et à leurs combinaisons ou modifications diverses; sociétés toutes *semblables*, comme l'indique le nom de société, commun à toutes, bien différentes de ces associations de commerce ou d'entreprises, ouvrage de l'homme, et dissolubles à sa volonté.

Ce vaste sujet, je l'avais ébauché dans un *Essai analytique sur les premiers principes de l'ordre social*, et plus développé, d'une manière à la vérité plutôt historique que philosophique, dans la *Théorie du pouvoir politique et religieux;* ouvrage saisi sous le Directoire, qui n'a pas reparu depuis, et auquel celui-ci pourrait servir d'introduction.

J'ai en effet cherché par les seules lumières de la raison, et à l'aide du raisonnement, s'il existait un fait unique, évident, palpable, à l'abri de toute contestation, qui fût le principe générateur, ou seulement constitutif, de la société en général et de toutes les sociétés particulières, domestique, civile, religieuse; qui portât dans toutes le même nom, qui remplît dans toutes les mêmes fonctions, qu'on aperçût jusque dans les sociétés les plus imparfaites et leurs combinaisons les plus irrégulières; et cet élément ou principe une fois connu, m'a conduit de conséquence en conséquence à des résultats que je peux dire inattendus, et sur lesquels j'appelle le jugement du public éclairé et impartial.

Je n'ignore pas que, dans beaucoup d'esprits, l'impartialité n'est aujourd'hui que de l'indifférence pour la vérité, et que les lumières, les lumières morales, les seules qui méritent ce nom, disparaissent de plus en plus, remplacées par des connaissances d'arts et d'objets tous matériels, accessibles à tous les esprits et même aux hommes sans esprit; connaissances qu'on prend pour des lumières, quoiqu'elles n'éclairent l'esprit ni sur le vrai bonheur de l'homme, ni sur le bon ordre de la société, et qu'elles puissent plutôt, par leur excès, matérialiser l'homme et corrompre la société.

Le moment n'est donc pas favorable, je ne ne dis pas au succès d'un pareil ouvrage, je n'ai garde de prévenir à cet égard le jugement du public, mais seulement à sa publication; et cependant je ne me suis pas découragé. *Scribantur hæc in generatione altera*

me suis-je dit avec le Psalmiste (*Psal.* CI, 19) : j'ai pensé qu'il pouvait tôt ou tard tomber en des mains qui le feraient fructifier, ne fût-ce qu'en le refaisant et en le présentant sous une forme moins didactique ; car, dans mes nombreux travaux, tous relatifs à la société, j'ai plutôt songé à sonder et à raffermir les fondements de l'édifice, qu'à le décorer et à l'embellir.

Mon premier objet en traitant philosophiquement des principes de la société, a été d'en faire l'application à la société religieuse, mère de toutes les autres, et particulièrement à la religion chrétienne, méconnue par la honteuse et superbe igorance des uns, attaquée par les autres avec une haine furieuse, que la vérité seule a le triste privilége d'inspirer : car on ne peut ni aimer ni haïr à demi la vérité ; *quiconque n'est pas pour elle est contre elle*, et c'est ce qui a fait, même dès l'origine du christianisme, des bourreaux et des martyrs.

Les écrivains qui depuis un siècle ont fait de la religion chrétienne, et surtout de la religion catholique, l'objet de leurs sarcasmes, de leurs sophismes ou de leurs déclamations, ont tous supposé que, jusqu'à cette bienheureuse époque, pompeusement décorée du nom de *siècle des lumières*, le monde chrétien avait été dans l'erreur; que l'enseignement religieux n'avait été que mensonge et imposture ; la foi des peuples qu'esclavage et aveuglement ; la piété, qu'hypocrisie ou faiblesse d'esprit; qu'eux seuls avaient porté les lumières dans les ténèbres et mis les hommes sur la route de la vérité, ou plutôt hors des voies de l'erreur et d'une honteuse crédulité : car ces écrivains ne se sont chargés que de démolir, sans rien remettre à la place; et, en annonçant pour une autre époque de nouvelles constructions, ils ne se sont pas du tout occupés de ce que deviendrait la société pendant l'*interim*.

Il a été, comme nous l'avons vu, rempli par une sanglante révolution, dont la brutalité toute physique a achevé l'œuvre du bel esprit, sans que les démolisseurs aient paru se douter qu'un grand désordre ne peut avoir pour cause qu'une grande erreur. Ils ont même vu, sans le comprendre, la force et la vie de la religion se débattant sous leurs coups, s'accroître avec ses douleurs et leur violence : tel le soleil, au moment de disparaître et de plonger par son absence le monde dans l'obscurité, répand à l'horizon un plus vif éclat.

J'ai pris mon point de départ d'une idée diamétralement opposée ; et convaincu que l'ordre, la force, la sécurité, la prospérité, la douceur des mœurs, la politesse des manières, la décence dans la conduite, la charité envers ses semblables, la bienveillance universelle, en un mot toutes les vertus privées et publiques, et tous les biens sont les fruits nécessaires de la vérité ; et comparant, sous ce rapport, le monde idolâtre (1), le monde païen, le monde mahométan, le monde encore sauvage, le monde même philosophique, tel que l'a fait la révolution, au monde chrétien, j'ai cru que la vérité était dans la chrétienté, qu'elle y avait toujours été, et que les désordres locaux et passagers qui avaient pu s'y manifester, prouvaient seulement que la vérité n'avait pas été toujours et partout complétement développée ; car ce que les hommes peuvent espérer de mieux dans la recherche de la vérité, est de découvrir des vérités fécondes, et non des vérités complètes.

J'ai cru que la société chrétienne n'aurait pu croître, se civiliser, se perfectionner, s'affermir sous l'influence d'une fausse doctrine de religion, de la religion qui se mêle aux lois, aux mœurs, aux pensées, aux sentiments, aux actions, aux habitudes domestiques et civiles d'un peuple, qui pénètre, si je peux ainsi parler, sa vie tout entière, privée et publique; pas plus qu'un élève, dans un art ou une science quelconque, ne pourrait y faire de progrès si son esprit était imbu de faux principes sur cette science ou sur cet art; et j'aurais pour garant de mon opinion, de l'influence puissante de la religion sur l'état d'un peuple, ces paroles d'un philosophe de ces derniers temps, ennemi haineux du christianisme, Condorcet : *La religion mahométane retient les Turcs dans une incurable stupidité.*

Ce qui explique la différence, ou plutôt l'opposition totale qui existe entre l'opinion des ennemis de la religion et la nôtre, c'est qu'ils n'ont vu dans la société et dans la religion que l'homme, l'homme individuel, ses erreurs, ses passions, ses faiblesses, et ils en ont demandé compte à la religion : comme si la religion pouvait changer notre nature et faire autre chose que nous offrir, pour en redresser les mauvais penchants et les

(1) Je distingue le paganisme de l'idolâtrie : le paganisme était l'idolâtrie des peuples polis, comme les Grecs et les Romains.

diriger vers le bien, des secours et des moyens dont nous sommes toujours libres de ne pas profiter ! Ils ont même exagéré les vices qu'elle n'empêche pas, quoiqu'elle les condamne, et n'ont pas aperçu les vertus qu'elle produit. Ils ont déclamé contre les vices des Chrétiens, et leur ont opposé les vertus des païens, sans faire attention qu'on ne remarque les vices que chez un peuple vertueux, et les vertus que chez un peuple vicieux, parce qu'on ne remarque, en général, que ce qu'il y a de plus rare. Ils n'ont pas vu que les vertus se cachent, et que c'est même une vertu de ne pas faire parade de sa vertu ; que les vices, au contraire, se montrent, et sont chez les Chrétiens plus remarqués, par la raison que, dans une marche de troupes bien ordonnée, on ne remarque que ceux qui sortent des rangs. Les yeux malades de la haine ne se sont fixés que sur un coin du tableau, ils n'ont donc vu que le particulier, que l'homme ; je n'ai vu que le général, que la société. Ils ont cru que c'était à l'homme à faire la société, et je crois que c'est à la société à faire l'homme ; et c'est surtout dans les sociétés chrétiennes, comparées à toutes les autres, que se montre l'influence toute-puissante de la religion.

Autant que j'ai pu en juger par l'extrait qu'en ont donné les journaux, l'enseignement philosophico-historique d'un professeur célèbre met dans le plus grand jour cette différence. Il ne veut, ce semble, qu'une religion individuelle, et reproche à la religion d'être devenue l'*Eglise :* c'est reprocher à la société politique d'être devenue *gouvernement*. Faite pour la société, et société elle-même, la religion chrétienne a dû en revêtir tous les caractères. Il lui reproche, comme un empiétement sur les droits de l'homme, d'avoir attenté à la liberté de penser ; mais une société toute spirituelle ne peut pas plus permettre la liberté de penser autrement qu'elle n'enseigne à croire, qu'une société politique ne peut permettre la liberté d'agir autrement qu'elle ne le prescrit ; et l'une et l'autre, sous peine de tomber dans l'anarchie des pensées et des actions, ont dû se réserver le droit de juger les pensées et les actions contraires à l'ordre qu'elles ont établi.

Le même professeur conteste donc à la religion le droit de coaction et de répression. Calvin, cependant, dont ce professeur suit la doctrine, en a largement usé envers le malheureux Servet, et il a posé en principe que les magistrats pieux doivent être les vengeurs et les soutiens des doctrines religieuses : *Ergo pietatis doctrinæ vindices erunt pii magistratus.* Mais l'idée de société renferme en elle le droit de juridiction, de tribunal, de jugement, et, par conséquent, de mesures coactives et répressives ; et une société qui n'aurait ni juridiction sur ses membres, ni lois, ni juges pour les appliquer, ni jugements à porter, ne serait pas une société.

Je l'ai donc vue, cette religion tant calomniée, parler au cœur des hommes les plus simples comme à l'esprit des plus éclairés ; inspirer à tous les dévouements les plus généreux, et les sacrifices les plus pénibles à la nature, les sacrifices qui sont la plus grande force de l'homme, le mépris des richesses, des grandeurs, des douceurs de la vie, de la vie elle-même ; envoyer ses missionnaires aux extrémités du monde, chez des peuples barbares, combattre toutes les erreurs et braver tous les périls ; je l'ai vue appeler le sexe le plus faible à consacrer sa vie entière aux soins les plus rebutants du soulagement des infirmes ou de l'éducation de l'enfance ; ouvrir des asiles à ceux qui ne veulent pas du monde ou dont le monde ne veut pas, et les y employer au service ou à la sanctification des hommes ; obtenir de l'opulence ces fondations pieuses où sont servies et soulagées toutes les misères humaines ; je l'ai vue régner sur les sociétés les plus fortes et les plus éclairées qui furent jamais ; multiplier enfin, si les gouvernements ne les contrariaient pas, ses bienfaits, ses secours, ses services, à mesure que la dépravation des mœurs, le désordre des doctrines et la haine de ses ennemis augmentent ; toujours féconde et toujours jeune ; car une religion, qui, après dix-huit cents ans, inspire tant de dévouements et de sacrifices ne fait que commencer.

A la vue de tant de prodiges et de tant de bienfaits, j'ai regardé, non comme une opinion fausse, mais comme une opinion absurde, que cette religion n'eût été qu'une grande imposture et une longue erreur ; et sans demander à son enseignement la démonstration de sa vérité, je me suis demandé à moi-même si la religion étant une société, et la mère de toutes les autres, l'homme ne pouvait pas trouver dans la constitution naturelle et générale de la société la raison des croyances religieuses, qu'il ne découvrait pas en lui-même, et dans la raison individuelle : je me suis demandé si la facilité

avec laquelle le christianisme s'est propagé à sa naissance chez les peuples païens, et de nos jours chez les peuples sauvages, lorsque son autorité ne pouvait encore avoir été démontrée aux uns ni aux autres, ne prouvait pas, indépendamment des œuvres surnaturelles qui ont pu accompagner sa prédication, qu'il y a, dans les croyances même les plus mystérieuses, quelque chose qui s'*assimile* aux pensées, aux sentiments de l'homme social, même à son insu, pour les éclairer et les diriger, à peu près comme les substances alimentaires s'*assimilent* à nos corps pour les nourrir, sans que nous puissions connaître leur nature et leur rapport à nous, ni savoir comment elles agissent sur nos organes et se convertissent en nos différentes humeurs.

Et qu'on prenne garde que ce qu'il y a de plus élevé et de plus mystérieux dans les croyances dogmatiques de la religion, n'est pas ce qui pénètre le plus difficilement dans l'esprit des peuples, et que les prescriptions morales, dont elles sont la sanction, éprouvent de leur part bien plus d'obstacles. Le goût des hommes pour le merveilleux et le surnaturel, ou plutôt le surhumain, qu'ils cherchent jusque dans les fictions, ce goût plus vif à mesure que, par leur âge ou leur état social, ils sont plus près de leur nature originaire, est à mes yeux la preuve la plus forte que l'homme sent en lui et hors de lui quelque chose de plus élevé que lui-même, qu'il le cherche surtout dans la religion pour y trouver la raison des devoirs qu'elle lui impose. Une religion sans mystères, sans miracles, sans mission divine réelle ou supposée, ne paraîtrait à l'homme que l'ouvrage de l'homme ; il se révolterait contre elle comme contre une insupportable tyrannie, qui n'obtiendrait, par conséquent, ni créance dans son esprit, ni autorité sur ses mœurs ; et ce système de religion purement humain ne pourrait contenter tout au plus que celui qui l'aurait inventé : et de là vient qu'aucun système, je ne dis pas *idéologique*, amusement stérile et sans résultat, mais purement philosophique, n'a pu encore et ne pourra jamais être universellement accrédité, parce qu'un système philosophique est une sorte de religion tout humaine, à laquelle l'homme ne trouve aucune raison de croire et moins encore d'obéir. L'homme qui, de son chef, veut imposer à ses semblables des croyances morales, s'annonce par cela seul pour une intelligence supérieure à celle des autres hommes, s'érige lui-même en Dieu, et il faut autre chose que des mots et des phrases pour légitimer cette usurpation.

On demandera peut-être pourquoi il y a tant d'incrédules et d'ennemis de la religion, si elle est prouvée à la fois par la raison et par l'autorité. La réponse est facile : il y a longtemps qu'on a dit que, s'il résultait quelque obligation morale de la proposition géométrique, que *les trois angles d'un triangle sont égaux à deux angles droits*, cette proposition serait combattue, et sa certitude mise en problème. Même quand l'esprit consent aux vérités religieuses, le cœur trop souvent s'y refuse ; et, si la philosophie peut éclairer l'esprit, la religion seule a le pouvoir de changer les cœurs : et puis il y a si peu d'hommes qui aient la force de suivre toute leur raison !

Cependant cette haine de la religion que tant d'hommes professent ouvertement ; cette crainte de son autorité, que montrent un peu trop les gouvernements, influe plus qu'on ne pense sur les conseils de la politique ; et il n'est pas douteux que la chrétienté, en perdant la foi au christianisme, perdrait en même temps sa force et ses lumières : et quel temps, en effet, fut plus fécond que le nôtre en doctrines erronées et en faiblesse politique !

Je n'ignore pas que tout écrivain qui traite aujourd'hui, même philosophiquement, dans un sens religieux et monarchique, de matières religieuses et politiques, au lieu de critiques qui l'éclairent, ne trouve que des ennemis qui l'outragent. Les uns, qui n'ont ni assez de force d'esprit pour croire à la religion, ni assez de force de caractère pour la pratiquer, l'accusent d'hypocrisie ou de fanatisme ; les autres, prenant leurs systèmes politiques pour le type de toute perfection, le taxent d'intentions séditieuses, et lui reprochent de troubler les gouvernements ; et, au lieu de réfuter rationnellement des considérations rationnelles, s'en prennent à l'auteur même le plus inoffensif, et trouvent plus prompt, plus sûr, et surtout plus facile de verser sur sa personne qu'ils ne connaissent pas, sur son caractère, sa vie, sa famille, sa fortune, le mensonge et la calomnie. Dans ce dernier combat de l'erreur contre la vérité, la détraction et l'imposture sont un métier lucratif, et leur publication impunie et sans frein est comptée au nombre des libertés publiques. Mais le sacrifice de soi est le premier que demande

de ses défenseurs la sainte cause catholique et monarchique. Ainsi, en soumettant la partie religieuse de mes écrits à l'autorité religieuse, je déclare hautement que je ne reconnais à aucune autorité humaine le droit de m'imposer ses opinions politiques, et qu'aucune considération, aucune crainte, ne me fera sacrifier des vérités que je crois éternelles, à des systèmes d'un jour ou d'un siècle, et à des intérêts d'un moment.

DÉMONSTRATION PHILOSOPHIQUE

DU PRINCIPE CONSTITUTIF DE LA SOCIÉTÉ.

CHAPITRE PREMIER.

DE LA SOCIÉTÉ.

Le genre humain a commencé par une famille, et la preuve en est sensible, puisqu'il continue par des familles; et que, si on pouvait le supposer réduit à une famille, il suffirait d'une famille pour le recommencer.

Trois êtres *semblables*, puisqu'ils appartiennent tous à l'humanité, mais non égaux, puisqu'ils ont des fonctions différentes, *père, mère, enfant*, constituent la famille : constitution naturelle et nécessaire, puisqu'on ne peut supposer la famille composée de plus ou de moins que du père, de la mère, et des enfants.

La famille est donc essentiellement *monogame*, c'est-à-dire formée du seul mariage d'un homme ou d'une femme.

La *polygamie*, ou plusieurs mariages successifs, est non une famille, mais plusieurs familles, puisque chaque mère fait la sienne (1).

Nous traiterons des effets de la polygamie en parlant du divorce, qui est une polygamie actuelle ou éventuelle, puisqu'il permet à l'homme d'avoir une ou plusieurs femmes du vivant des premières.

Ce n'est encore là que la famille, rapprochement d'êtres physiques pour la production d'un être semblable à eux.

Mais le genre humain se compose non des êtres produits, mais des êtres conservés; la brute vit passagèrement en famille, mais seulement pour la production de ses semblables, et non pour leur conservation; et, une fois la production assurée, le père, la mère, les petits vivent étrangers les uns aux autres et ne se reconnaissent plus.

Mais, si la brute vit passagèrement en famille, pour la production de ses semblables, l'homme, être moral, doit vivre en société pour la conservation des êtres que la famille a produits. L'animal naît *parfait*, et n'a rien à apprendre, pour sa conservation, des animaux de son espèce; l'homme naît *perfectible*, et a tout à recevoir de la société de ses semblables, car il ne peut se conserver au physique ni au moral que dans sa perfection relative; et, de même que le gland périt s'il ne devient chêne, l'enfant périt s'il ne devient homme.

CHAPITRE II.

DE LA SOCIÉTÉ DOMESTIQUE.

Revenons pour un instant à la famille par laquelle commence toute société : *Prima societas*, dit Cicéron, *in ipso conjugio est*. Dans le père est le *pouvoir*, c'est-à-dire *la* volonté et l'action de produire et de conserver, ou de développer l'intelligence de l'enfant, en lui donnant, par la communication de la parole, le moyen d'apprendre tout ce qu'il lui est nécessaire de savoir pour sa conservation.

Le père agit pour la conservation, comme pour la production, par le *moyen* ou le *ministère* de la mère, qui concourt à l'accomplissement de la volonté et de l'action du *pouvoir*.

L'enfant *sujet* à cette volonté et à cette action est, pour la production comme pour la conservation, le produit de l'un et de l'autre, et procède de tous deux.

Ainsi, aux dénominations physiques et particulières de *père*, de *mère*, d'*enfants*, communes aux familles même d'animaux,

(1) *Monogamie, polygamie*, ne veulent pas dire une ou plusieurs femmes, mais un ou plusieurs mariages, sans que les précédents aient été dissous par la mort. Aussi, Théodore de Bèze, un des chefs de la réformation, a intitulé un traité sur le divorce : *De polygamia seu divortiis*.

substituons les expressions morales et générales de *pouvoir, ministre, sujet*, qui désignent l'être intelligent, conviennent à la société et même à toute société, et ne peuvent convenir qu'à elle.

Pouvoir, ministre, sujet, sont les *personnes* sociales, appelées PERSONNES, *quia per se sonant*, c'est-à-dire parce que leur nom seul indique leur rang et leurs fonctions.

Nous pouvons donc à présent opérer avec ces expressions générales, qui représentent toutes les *personnes* dans toutes les sociétés; rendre, au moyen de ces expressions, raison de tous les accidents des sociétés, et résoudre tous les problèmes qu'elles présentent. C'est ainsi que les géomètres opèrent sur toutes les quantités avec des signes généraux, qui leur servent à exprimer toutes les valeurs particulières, et à résoudre avec des formules tous les problèmes de l'*analyse*. Il y a toutefois cette différence à l'avantage de la science politique, que les signes a, b, x, y, ne disent rien à la pensée, et sont une lettre morte qui ne parle à l'esprit que lorsqu'on a substitué à leur place des valeurs concrètes et particulières; au lieu que les expressions *pouvoir, ministre, sujet*, offrent toutes seules à la pensée un sens précis et déterminé; et de même que les géomètres parviennent, par le secours de signes, à des résultats qu'ils n'auraient pu obtenir ou n'auraient obtenus qu'avec de grandes difficultés, et en opérant directement par des démonstrations compliquées d'arithmétique ou de géométrie linéaire, sur les quantités particulières de nombres ou d'étendue, je crois que nous pourrons aussi, en opérant avec les expressions générales de *pouvoir, ministre, sujet*, donner une solution satisfaisante de tous les phénomènes, même les plus singuliers, que présente l'état social, ancien et moderne, et peut-être nous arrivera-t-il, comme aux géomètres, d'être conduits à des résultats inattendus et d'une grande importance.

L'homme, *intelligence servie par des organes*, entre en société ou en communication avec ses semblables, avec tout ce qu'il *est* et tout ce qu'il *a*, avec son *être* et son *avoir*, son intelligence et ses organes; par conséquent avec l'expression organique de son intelligence, je veux dire la parole, premier moyen de toute conservation, de toute perfection, de toute sociabilité; parole qu'il transmet à son enfant, comme il l'a lui-même reçue de ses parents, et ceux-ci, en remontant de génération en génération, de la première famille, qui n'a pu elle-même la recevoir que d'un être hors de l'homme et supérieur à l'homme (1).

L'enfant reçoit donc de ses parents l'instruction de la parole, et avec la parole la connaissance de tout ce qu'il lui est nécessaire de savoir ou la faculté d'acquérir cette connaissance; car, si on ne lui parlait pas, il ne parlerait pas lui-même, et les sourds-muets ne sont muets que parce qu'ils sont sourds, et n'ont pas entendu la parole.

L'homme ne naît pas, comme la brute, vêtu et armé; il n'a pas reçu de la nature cet instinct de conservation personnelle, qui sans éducation de leçon, ni même d'exemple, fait discerner à l'animal ce qui lui est utile ou ce qui lui est nuisible, et lui fait chercher sa proie ou éviter son ennemi; l'animal, je le répète, naît *parfait*, et ce que nous lui apprenons est pour nos besoins ou nos plaisirs, et non pour les siens; l'homme naît *perfectible*; il faut qu'il apprenne à vivre, qu'il *juge* par son *intelligence* tout ce qui est nécessaire à sa conservation, qu'il *combatte* par l'action de ses *organes* tout ce qui s'oppose à l'accomplissement de ses besoins ou au développement de ses facultés. Il faut donc qu'il apprenne tout de ceux qui l'ont précédé dans la carrière de la vie, qu'il apprenne à parler pour apprendre à exprimer ses pensées, et pour les autres, et pour lui-même; il faut donc qu'il écoute et qu'il *obéisse;* et je le demande aux matérialistes, qui ne voient dans l'homme qu'un animal un peu mieux organisé que les autres, comment expliqueront-ils ce pouvoir paternel, cette tendresse maternelle, ce respect filial dont la grossière apparence ne survit pas dans l'animal, au temps si court de la gestation et de l'allaitement, après lequel père, mère, petits ne se reconnaissent même plus, et qui, dans l'homme civilisé, plus encore peut-être dans l'homme sauvage, forment, entre les membres d'une même famille, des nœuds si étroits, des liens si doux et si forts, aussi durables que la vie des enfants, et qui survivent même à la mort.

(1) *Voy.* les *Recherches philosophiques sur les divers objets de nos connaissances morales*, par l'auteur de cet écrit. Il n'y a, ce semble, rien de mieux démontré que la nécessité d'une première transmission du langage, puisque sous nos yeux l'enfant parle indifféremment toutes les langues qu'il entend parler, et qu'il ne parle pas s'il n'en entend aucune.

vivent même à la mort des parents? Je demanderai à ces philosophes qui ont enseigné que l'enfant ne devait rien à ses parents, qui, dans leur union, loin de songer à lui, n'avaient pensé qu'à leur satisfaction personnelle, pourquoi tous ces sentiments d'obéissance et de respect, qui ne semblent pas dans la nature de l'homme et coûtent souvent à ses inclinations? N'en doutons pas, une voix puissante a été entendue d'un pôle à l'autre : *Tu honoreras ton père et ta mère* (*Exod.* xx, 12); elle retentira jusqu'à la fin des temps, et elle seule a tiré la famille humaine de l'animalité, et l'a élevée au rang de société.

Le père, pour la conservation et l'instruction de l'enfant, est donc *pouvoir*, comme il l'a été pour sa production. La mère n'est pas *pouvoir*, mais *autorité*, puisqu'elle a besoin d'être *autorisée* par un époux et qu'elle est chargée, par la nature, de la première instruction de l'enfant, comme de sa première nourriture; elle est aide et ministre de l'homme, et dans l'abaissement ou le mépris de tous les pouvoirs, même du pouvoir paternel, qui caractérisent toutes les révolutions, l'autorité maternelle est encore respectée.

Ce sont des faits que nous avons tous sous les yeux, des faits confirmés par les mœurs et la législation de tous les peuples, et dont la raison démontre la nécessité.

Mais trouve-t-on dans l'histoire des premiers âges du monde la preuve et l'origine de cette autorité maternelle, de ce ministère de la mère, de sa dignité, à côté de son époux, enfin de ces relations de *pouvoir*, de *ministre*, de *sujet*, qui forment la constitution de la société domestique? Ecoutez. Dans le livre où sont racontées les origines du genre humain, et le plus ancien dont nous ayons connaissance, il est dit : *L'homme quittera son père et sa mère pour s'attacher à sa femme; ils seront deux dans une même chair; elle est l'os de ses os, et la chair de sa chair. Faisons-lui, dit le Seigneur, une « aide » semblable à lui.* (*Gen.* II, 24, 18.) Cette aide s'appellera d'un nom qui marque l'homme, *virago;* sur quoi M. de Sacy observe que ce mot ne peut pas se traduire en français, et qu'il est tiré de *vir*, comme pour exprimer le rang de la femme à côté de son époux. Peut-être *ministre* est le mot qui le traduit le mieux (1).

Qu'on y prenne garde, et cette observation reviendra plus d'une fois dans le cours de cet ouvrage, je n'ai pas eu besoin de recourir à l'autorité des Livres saints pour y trouver la preuve de ce que devaient être les *personnes* de la société domestique; mais, après avoir constaté comme un fait évident et palpable ce qu'elles sont, j'ai cherché à démontrer que ces faits étaient conformes à ce que les Livres sacrés nous apprennent des origines de l'homme et de la société.

Après avoir distingué les uns des autres, les *personnes* de la société domestique, nous allons examiner les caractères de chacune d'elles.

CHAPITRE III.

CARACTÈRE DU POUVOIR DE LA SOCIÉTÉ DOMESTIQUE OU DU POUVOIR PATERNEL.

Le pouvoir domestique est *un* et ne peut être deux, et l'Auteur de la nature n'a pas permis à l'homme d'altérer l'élément de la société domestique, type elle-même et élément de toute société.

Il est *perpétuel*, et l'enfant est toujours, à l'égard de ses parents, mineur dans la famille, même lorsqu'il est majeur dans l'Etat. Le pouvoir paternel s'étend même après la mort de celui qui l'exerce, par des dispositions testamentaires, et il se perpétue encore, quoique d'une autre sorte, par le droit d'aînesse, une des plus anciennes lois du monde et des plus généralement pratiquées et si impolitiquement abolie dans quelques sociétés qui ont mis les droits du fisc avant ceux de la politique, et le bien-être de l'individu qui passe avant la conservation de la société qui demeure.

Le pouvoir paternel est *indépendant* des autres membres de la famille; car, s'il était dépendant, il ne serait pas *pouvoir*.

Il est donc absolu ou *définitif;* car, s'il ne l'était pas, il serait *dépendant*, et il y aurait un pouvoir plus grand que lui : celui de lui désobéir.

Ses fonctions sont de *juger* ce qui es

(1) Les Anglais appellent la femme *women*, homme de mal, de malheur, de souffrance, de *woe*, qui veut dire mal, douleur, souffrance, et de *man*, homme. Cette locution remarquable peut s'entendre, dans le sens religieux, du mal introduit dans le monde par la faute de la première femme: dans u sens physique, des misères et des douleurs de maternité; et dans un sens politique, de l'état « passivité et de dépendance du *ministère*.

nuile ou nuisible à la conservation de la société dont il est le chef, et de *combattre* pour écarter les obstacles qui s'opposent à cette conservation, et l'infertilité de la terre, qui, sans le travail imposé à l'homme, comme première condition de la vie, ne produirait que des ronces et des épines, et la malveillance des hommes qui voudraient lui ravir le fruit de ses labeurs.

Aussi, le pouvoir domestique avant tout établissement de pouvoir public, avait le droit de glaive pour défendre sa société, le *jus vitæ et necis*, attribut essentiel du pouvoir public, et que le pouvoir domestique conserve encore pour sa défense personnelle, même sous l'empire de la société publique, dans les lieux et les moments où il ne peut appeler à sa défense l'autorité publique. *Ce droit de vie et de mort*, les anciens peuples l'avaient attribué au pouvoir paternel, même sur les membres de sa famille (1). L'histoire en offre d'illustres exemples, et l'on peut remarquer que les lois encore n'en punissent pas et en trouvent *excusable* le terrible usage de la part de l'époux, dans le cas de flagrant délit contre la fidélité conjugale. (Voyez le *Code pénal.*)

CHAPITRE IV.

CARACTÈRE DU MINISTÈRE DE LA SOCIÉTÉ DOMESTIQUE.

La mère, placée par la nature entre le père et les enfants, entre le *pouvoir* et le *sujet*, et par le *moyen* ou le *ministère* de laquelle s'accomplit l'action productive et conservatrice, la mère reçoit de l'un pour le transmettre à l'autre, obéit à celui-là pour avoir autorité sur celui-ci ; dépendante du pouvoir, indépendante du sujet, et pour remplir la double fonction d'obéir et de commander, de recevoir et de transmettre, elle doit être *homogène* à l'un et à l'autre, c'est-à-dire de même nature que l'un et l'autre. Aussi, si elle participe de l'homme par la raison, elle participe de l'enfant, comme l'ont observé tous les physiologistes, par la délicatesse de ses organes, l'irritabilité de ses nerfs, la mobilité de son humeur, et l'on pourrait l'appeler *homme-enfant*. Je prie le lecteur de bien retenir cette proposition, dont il trouvera des applications à d'autres sociétés. Ainsi, si l'on voulait traduire la constitution de la société domestique en langage mathématique, on pourrait dire : l'homme est à la femme ce que la femme est à l'enfant ; ou le pouvoir est au ministre ce que le ministre est au sujet.

CHAPITRE V.

DU SUJET DANS LA SOCIÉTÉ DOMESTIQUE.

L'enfant, *sujet* de l'action et de la volonté du père et de la mère, n'a qu'un devoir : celui d'écouter et d'obéir. il n'a point de fonctions qui lui soient propres ; mais toutes les fonctions des deux autres personnes de la société se rapportent à lui, et les travaux du père, et la sollicitude de la mère, et les soins des serviteurs. Par sa faiblesse même, il est le maître. *Quel est le plus grand*, dit admirablement le code de la morale chrétienne, *de celui qui sert, ou de celui qui est servi?* (*Luc.* XXII, 27.) Et le législateur s'adressant à ses disciples, et dans leur personne à tous ceux qui ont autorité sur les autres : *Que celui*, leur dit-il, *qui veut être le plus grand entre vous, ne soit que le serviteur des autres.* (*Matth.* XX, 26 ; *Marc.* X, 43.) Leçon sublime, qui apprend aux hommes qu'ils ne sont élevés, par leur rang et leur fortune, au-dessus des autres que pour les servir ; que les honneurs sont des *charges*, c'est-à-dire des fardeaux, et elles en portent le nom ; des *offices*, c'est-à-dire des devoirs, *officium ;* en un mot, que tout ce qui est grand ne l'est que pour servir tout ce qui est faible et petit, et de là sont venus les mots *servir*, *service*, employés à désigner, dans les langues des peuples chrétiens seulement, les plus hautes fonctions du ministère public. Nous reviendrons ailleurs sur cette idée.

La société domestique est donc une société de production et de conservation des individus. Nous verrons plus tard que la société publique, appelée aussi Etat ou gouvernement, est une société de production et de conservation des familles.

Au reste, je n'ai parlé que de la famille agricole et propriétaire, la seule qui soit indépendante, qui puisse ne travailler que pour elle, et n'ait pas besoin pour vivre de vendre son temps et son industrie : et l'on peut remarquer que, dans les leçons que donne l'Evangile à la société, presque tous les exemples sont pris de la famille agricole.

(1) Lorsqu'il naissait un enfant chez les Romains, on le mettait aux pieds du père ; s'il le levait de terre, l'enfant devait vivre : d'où est venue l'expression *élever* un enfant.

CHAPITRE VI.

DE L'ÉTAT PUBLIC DE SOCIÉTÉ.

Les familles en se multipliant se rapprochent (1); les besoins des hommes sont égaux, les moyens de les satisfaire, ou les forces, sont inégales : et la guerre naît entre les hommes de l'égalité des besoins et de l'inégalité des forces. Les premières richesses furent des troupeaux, qui donnaient la nourriture et le vêtement, et il faut, pour vivre en paix, que Jacob se sépare d'Esaü, et que, dans les immenses plaines de la Mésopotamie, l'un aille à l'occident et l'autre à l'orient. Des querelles entre bergers, pour l'usage d'un pâturage, d'un chemin ou d'une fontaine, étaient et sont encore de fréquents sujets de guerre entre les hommes pasteurs ou laboureurs, et sans le pouvoir public, qui prévient la guerre par ses lois, ou l'empêche par la force dont il dispose, les familles auraient péri, comme les individus périraient sans les soins de la famille.

Il s'éleva donc des pouvoirs publics, et l'on voit dans l'histoire des chefs et des rois aussitôt que l'on voit des peuples et des cités.

Quelles furent les causes et les origines de ces importants établissements? Comment des familles indépendantes les unes des autres, des hommes jusque-là étrangers les uns aux autres, purent-ils reconnaître des maîtres? Fut-ce l'effet de la force ou le résultat d'un contrat? Ni l'un ni l'autre. L'établissement du pouvoir public ne fut ni volontaire, ni forcé; il fut *nécessaire*, c'est-à-dire conforme à la nature des êtres en société; et les causes et l'origine en furent toutes naturelles.

Des familles issues les unes des autres, établies sur le même territoire (car la propagation du genre humain ne s'explique pas autrement, et c'est ainsi que se peuplent actuellement les pays récemment habités ou nouvellement découverts), ces familles, disons-nous, ont vu la sûreté de leur vie et de leurs propriétés menacée par un ennemi puissant, par le débordement d'un fleuve, ou par des animaux féroces, et dans le récit des exploits de ses héros fabuleux, la mythologie a conservé des traces de ces événements des premiers âges. Un danger commun a réuni toutes ces familles; mais cette foule, sans un conseil et sans une direction, ne pouvait que fuir, et il fallait combattre. Qu'au milieu de cette troupe consternée, écoutant et rejetant à la fois les conseils contradictoires et les mille moyens de salut imaginés par la peur ou l'incapacité, il s'élève un homme fort en paroles et en actions, qu'il soit écouté, qu'il entraîne la multitude dans son avis, *voilà le pouvoir;* que les hommes après lui les plus habiles et les plus courageux se joignent à lui pour l'aider de leurs conseils, et agir sous ses ordres et par sa direction, *voilà les ministres du pouvoir;* que le reste, sous la protection de leur intelligence et de leur courage, serve à l'action du pouvoir en portant des vivres, des armes, des matériaux, selon qu'il faut combattre ou travailler, *voilà les sujets.* Voilà, non l'ébauche et les éléments de la société, mais le complément même de la société relatif aux temps, aux lieux et aux hommes. *Voilà toute la constitution* de la société, et dans toute société, même à son dernier âge, nous ne trouvons ni d'autres personnes, ni d'autres rapports entre elles, ni d'autres fonctions. César, dans ses *Commentaires*, donne la même origine au pouvoir public dans les sociétés celtiques, dont il décrit les mœurs et les coutumes. *Lorsque*, dit-il, *quelqu'un d'entre les premiers se propose lui-même pour commander l'expédition, et demande qui veut le suivre; ceux qui approuvent l'entreprise et le choix du chef se lèvent et promettent leurs secours, et la multitude applaudit.* « *Atque ubi in concilio quis ex principibus se dixit ducem fore, ut qui sequi velint profiteantur, consurgunt ii qui et causam et hominem probant, suumque auxilium pollicentur atque a multitudine collaudantur.* »

Ainsi, dans cet exemple, nous voyons la volonté et l'action du *pouvoir*, la coopération des aides ou *ministres* pour l'utilité du *sujet:* nous y retrouvons l'élément de toutes les institutions, dépendances nécessaires de tout établissement public de société, et que le temps développe jusqu'à la civilisation la plus avancée (2).

(1) La population peut doubler tous les vingt ans, même tous les quinze dans un pays vide encore d'habitants.

(2) Il n'arrive pas un accident dans les rues de nos cités populeuses, un accident qui rassemble la foule, sans qu'on n'y trouve une image de cette formation fortuite de la société, et qu'il s'y montre quelque homme plus intelligent, plus hardi ou plus fort que les autres pour réparer le mal ou en prévenir les suites, et des hommes pour l'aider. On le remarque jusque dans les jeux des enfants, parmi lesquels il se trouve toujours un petit pouvoir pour commander et diriger. La nature se retrouve partout.

Ainsi ces secours ou services de toute espèce en vivres, en armes, en matériaux, que le reste de la peuplade fournissait à ceux qui devaient travailler ou combattre pour repousser le danger commun, représentent fidèlement l'impôt établi dans toutes les sociétés pour l'utilité commune. Les combattants, compagnons du chef, se contentèrent sans doute de payer de leurs personnes, et l'on aperçoit encore dans cet exemple la raison des priviléges ou exemptions pécuniaires accordés autrefois à quelques classes de citoyens dévoués au service public. *Les terres nobles*, dit Montesquieu, *doivent avoir des priviléges comme les personnes.*

Ainsi le chef, dans l'intérêt commun, aurait contraint celui qui aurait refusé d'aider à repousser le péril dont on était menacé, et il aurait traité en ennemi celui qui, loin d'aider à écarter le danger, aurait trahi les intérêts de la peuplade, et troublé ses mesures de défense et de salut ; et voilà encore le fondement de la juridiction criminelle, et du pouvoir de coaction et de répression que le pouvoir exerce sur les membres délinquants de la société. Citons encore César : « Ceux qui ont refusé de suivre les guerriers sont regardés comme des déserteurs et des traîtres, et ils sont à jamais exclus des conseils et de tous les avantages de la communauté. « *Qui ex iis secuti non sunt in desertorum et proditorum numero ducuntur, omniumque rerum in postea fides abrogatur.* »

La société, même la plus avancée, n'est pas autre chose; et remarquez que cette agrégation fortuite de familles, sans conseils et sans direction, disposée à fuir plutôt qu'à combattre, n'a pu être formée en société qu'après avoir trouvé, dans le *pouvoir* et ses *ministres*, volonté et action, conseil et direction, et que, par conséquent, le *pouvoir* et ses *ministres* ont précédé les *sujets* en tant que sujets, et d'une foule confuse fait une société régulière et ordonnée pour une fin quelconque, comme le père et la mère précèdent l'enfant, le produisent, et forment une société domestique, ordonnée aussi pour des fins de conservation.

Ainsi les sujets, en tant que sujets, procèdent du pouvoir et de ses ministres, de même que l'enfant procède du père et de la mère. Bossuet dit la même chose dans ses *Avertissements.*

Ainsi le pouvoir, en se montrant, a distingué et classé les *personnes* et toutes les fonctions, comme le soleil, en s'élevant à l'horizon, crée en quelque sorte pour nos yeux, et nous fait distinguer tous les objets.

Aussi telle est la similitude ou plutôt l'identité, de tout temps reconnue, entre la société domestique et la société publique, que, dès la plus haute antiquité, les rois ont été appelés les *pères* des peuples ; qu'encore aujourd'hui, dans quelques langues modernes, ils sont appelés *sire*, qui en anglais veut dire *père* (et en Russie on appelle *mère* l'impératrice) ; que, dans nos Livres saints, dépositaires de toutes les vérités, même politiques, tout pouvoir est appelé une *paternité*, et que les nations elles-mêmes y sont appelées de grandes familles, *familiæ gentium.*

Aussi les premiers rois conservèrent-ils tous les caractères du père de famille. Il y eut en Egypte des dynasties de rois pasteurs ; les trônes dans l'Orient furent et sont encore le lit où le vieillard reposait ses membres fatigués (1) ; le sceptre était le bâton qui affermissait ses pas chancelants, et le diadème le bandeau qui couvrait son front dégarni.

Y a-t-il dans cette origine naturelle, et on peut dire historique du pouvoir public, la plus légère trace de souveraineté populaire, et le peuple qui, comme dit Montesquieu, *a toujours trop ou trop peu d'action, avec cent mille bras quelquefois renverse tout, et avec cent mille pieds ne va que comme un insecte ;* le peuple n'a-t-il pas été trop heureux d'obéir à qui a su diriger son action et régler ses mouvements? Veut-on qu'il ait appelé lui-même celui qui devait le sauver? Mais alors cet homme s'était fait connaître à lui par des qualités qui avaient subjugué son admiration, et ne lui avait plus laissé la liberté du choix. C'était un pouvoir secrètement conçu dans la société, et qui attendait le moment d'éclore, comme dans nos sociétés l'enfant-roi encore dans le sein de sa mère.

Dira-t-on que, dans l'exemple que nous avons cité, le peuple eût pu ne pas obéir? Non; car il n'est pas dans la nature de l'homme, moins encore dans celle d'un peuple, qu'il refuse les moyens de salut qui lui sont offerts, quand le soin de sa propre conservation, la première de toutes les né-

(1) Nous appelions en France *lit de justice*, la circonstance où le pouvoir royal se montrait avec le plus d'éclat.

cessités, lui en fait sentir le besoin, et que sa raison en approuve les moyens.

Certes, nous avons sous les yeux un exemple mémorable de la formation d'une société par l'élévation spontanée du pouvoir. Quand Bonaparte a paru, la France n'était plus une société ; mais est-ce le peuple français, est-ce le directoire, est-ce le conseil des Cinq-Cents ou celui des Anciens, est-ce même l'armée qui a nommé cet homme pour finir les malheurs et la honte de l'anarchie conventionnelle et directoriale ? N'est-ce pas lui et lui seul qui s'est nommé lui-même premier consul, consul à vie, empereur, roi d'un pays, protecteur d'un autre, et partout le maître sous divers noms ? Prendrait-on pour un *contrat social* la ridicule comédie de ces listes ouvertes où s'inscrivaient la peur ou l'ambition, et que rejetait la fidélité ? Et, si la légitimité, la première puissance de toutes dans les nations chrétiennes, ne se fût montrée, le pouvoir n'aurait-il pas passé à la famille du conquérant ?

Si la nécessité de repousser un ennemi extérieur a pu donner naissance au pouvoir public, la nécessité, tout aussi urgente, de réprimer l'ennemi intérieur et d'assurer contre les passions la tranquillité de la cité et le repos des familles, a dû aussi le produire. Aussi nous trouvons, dès la plus haute antiquité, des rois ou chefs législateurs, comme nous y avons trouvé des rois guerriers et des héros vainqueurs de monstres. Que les rois se soient élevés dans les sociétés naissantes par la profondeur de leur raison ou la hauteur de leur courage, est-ce au peuple, ou n'est-ce pas à la nature, ou plutôt à son auteur, qui a départi à quelques hommes les qualités d'esprit et de cœur qui les ont rendus propres à commander à leurs semblables, que l'honneur doit en être rapporté ? Et les premiers peuples eux-mêmes ne sont-ils pas tout à fait entrés dans cette pensée, quand ils ont fait leurs premiers rois enfants des dieux ? Et n'ont-ils pas, comme les enfants de la famille, obéi à l'ordre d'*honorer le père et la mère*, ce que tous les commentateurs, et entre autres Bossuet, entendent des pouvoirs et magistrats publics comme des pouvoirs de la famille, et de la paternité publique comme de la paternité domestique ?

Il y a peu de jugement aussi à faire dériver la formation d'une société du droit de conquête ; car la conquête suppose un état antérieur de société, une société armée, et par conséquent un pouvoir, et des officiers ou ministres qui en commandent ou dirigent les mouvements vers une fin commune, un pouvoir déjà établi et reconnu. La conquête n'est donc pas une formation de société nouvelle, mais une extension de société déjà formée, extension qui peut être *légitime* dans son principe ou *légitimée* par sa durée.

La formation de la société publique n'a été, je le répète, ni volontaire, ni forcée ; elle a été *nécessaire*.

Et sans cette nécessité, à prendre cette expression dans son acception philosophique, comment serait tombée dans l'esprit d'hommes, naturellement indépendants, la plus inconcevable de toutes les idées et la plus répugnante à la nature de l'homme, l'idée de sujétion à son semblable ? Le système d'un *contrat social* entre les peuples et les rois, ce contrat qui suppose une délibération *a priori*, pour sacrifier, sans nécessité urgente et démontrée, sa liberté et sa volonté à la volonté d'un autre, n'a pu naître que dans des esprits sans jugement et des âmes sans élévation ; et, loin que les hommes aient pu ainsi à l'avance, et pour la satisfaction de l'un d'entre eux, se donner un maître à telle ou telle condition, trop heureux dans des périls urgents de trouver un sauveur, ils ont accepté de sa part, avec reconnaissance, toutes les conditions qu'il leur a imposées dans leur intérêt.

Ainsi nous avons trouvé, dans l'état public ou politique de la société à sa naissance, les trois *personnes* sociales que nous avons trouvées dans la société domestique (1).

(1) De grands esprits, comme saint Augustin et Bossuet, ont voulu non expliquer, mais faire comprendre par des similitudes le mystère de la Trinité, celui qui présente les plus grandes difficultés à la raison ; mais ils ont pris leurs points de comparaison dans l'homme, et ils pouvaient les chercher dans la société ; et, si le pouvoir politique est l'image et le lieutenant du pouvoir divin, c'est dans l'image qu'il est naturel de chercher quelques traits du modèle.

Un roi dans la société politique, constituée sur les lois naturelles, est : 1° pouvoir législatif ; 2° il est pouvoir exécutif, c'est-à-dire instituant et dirigeant la force publique, soit celle des armes, soit celle des lois criminelles ; 3° il est administrateur suprême de la fortune de l'Etat, distributeur souverain des grâces et des emplois. Si l'on demande : le pouvoir législatif est-il roi ? on répondra sans hésiter : oui. Le pouvoir exécutif est-il roi (a) ? oui encore. L'administrateur suprême de la fortune de

(a) Je ne dis pas *le roi*, mais roi sans article, ce qui est fort différent.

Nous les trouverons dans les sociétés politiques les plus avancées, sous divers noms de noblesse, d'officiers publics, de magistrats, de guerriers, etc. (1).

Ainsi les trois personnes et la place qu'elles occupent, et les fonctions qu'elles exercent, et les rapports qui les unissent, forment toute la constitution ou le *tempérament* de la société, bien différente de l'administration qui n'en est que le *régime;* d'où vient que, pour la société comme pour l'homme, le régime doit être plus sévère à mesure que la constitution est plus faible, c'est-à-dire qu'il faut une administration plus concentrée, ou plus monarchique, à mesure que la constitution ou le pouvoir est plus démocratique ou plus dispersé.

Ainsi nous pouvons soutenir déjà que (2) si l'état domestique de société produit et conserve les individus, parce que le *pouvoir*, le *ministre*, le *sujet* n'y sont que des individus, l'état public ou politique multiplie et conserve les familles, parce que, dans les sociétés politiques à leurs derniers développements, le *pouvoir* et les *ministres* tendent toujours et partout à devenir des familles, c'est-à-dire à se rendre héréditaires.

Nulle part que dans la fabuleuse Arcadie, on n'a vu un certain nombre de familles placées sur le même sol, subsister sans lien commun et moyen d'ordre intérieur et de défense extérieure, c'est-à-dire sans un pouvoir public; à moins qu'elles ne fussent, comme les missions du Paraguay, soumises à des institutions religieuses, qui y étaient un *pouvoir*, et le plus respecté de tous, mais qui cependant n'aurait pas à la longue pu maintenir tout seul l'ordre et la sûreté de l'Etat, dans un pays plus étendu et moins isolé.

Nous avons sous les yeux l'exemple de peuplades sauvages, qui, pour n'avoir pu sortir de l'état domestique, vivent ou plutôt végètent dans la barbarie et la faiblesse, et finissent un peu plus tôt un peu plus tard, par une dépopulation progressive ou une extermination totale.

Nous allons reprendre les principaux caractères des *personnes* sociales; mais nous ne pouvons, en les développant et les appliquant à l'état public de société, que répéter ce que nous en avons dit en traitant de l'état domestique. Le lecteur pardonnera ces répétitions en faveur de l'importance de la matière.

Nous prendrons nos exemples et nos termes de comparaison dans la société où toutes les institutions politiques s'étaient le plus développées, en France. Ces institutions ne sont plus; mais, s'il ne nous est plus permis de les représenter comme des modèles, nous pouvons les étudier comme des monuments. Tel le voyageur, voyant à ses pieds les ruines imposantes des temples de Memphis ou de Palmyre, en considère avec étonnement les magnifiques débris.

CHAPITRE VII.

DU POUVOIR PUBLIC OU POLITIQUE.

La première condition du pouvoir est

l'Etat, distributeur souverain des grâces et des emplois, est-il roi? oui, pour la troisième fois. Sont-ce trois rois? non, mais trois personnes en un seul roi, et tout ce que l'Eglise nous enseigne avec tant de précision et d'exactitude, des trois personnes en Dieu dans la belle Préface du dimanche de la Trinité, s'applique exactement à la trinité royale. *Un seul roi*, disons-nous, *non en ne faisant qu'une seule personne, mais trois personnes en une même substance,* « *non in unius singularitate personæ, sed in unius trinitate substantiæ.* » *Ainsi il y a propriété dans les personnes, unité dans l'essence, égalité dans la majesté,* « *et in personis proprietas, et in essentia unitas, et in majestate æqualitas.* » Et cela est vrai, et avec la plus rigoureuse exactitude, vrai philosophiquement et métaphysiquement, de la trinité royale.

Ces trois personnes dans le *roi* sont bien distinctes, puisque le roi délègue les fonctions des deux dernières à des personnes différentes, qu'elles constituent un ordre différent de devoirs et d'affaires militaires ou administratives, et que ces trois fonctions et ces trois personnes constituent l'*essence* ou la *substance* de l'unité royale.

Or que nous enseigne la religion dans sa doctrine la plus usuelle et la plus simple? Qu'en Dieu le Père, première personne de la Trinité, est la volonté suprême, et pour parler le langage humain, le pouvoir législatif; que dans la seconde personne, Fils de Dieu et Dieu lui-même, est l'action et la direction du ministère, force de la religion et sa milice spirituelle; qu'enfin dans la troisième personne, Dieu aussi, et procédant de l'une et de l'autre (ce qui est vrai aussi de la troisième personne royale, car l'administration se compose de législation et d'exécution, et *procède* de l'une et de l'autre) se trouve l'administration de l'Eglise, puisque l'Esprit-Saint est appelé dans la liturgie religieuse *administrateur* et distributeur *des dons et des grâces*, et que ces trois personnes constituent aussi l'essence et la substance de la Trinité divine...

Encore une fois, je ne prétends pas expliquer ce qui est inexplicable, mais, à l'exemple des grands hommes que j'ai cités, faire entrevoir par des similitudes la possibilité du mystère.

(1) Dans les langues du Nord, le pouvoir est exprimé à découvert; car les mots *Kœnig*, *King*, *Kan*, etc., qui expriment la royauté, ont tous pour racine le verbe germanique ou scythique *Kœnnen*, qui veut dire *pouvoir* à l'infinitif. (LEIBNITZ.)

(2) Je crois devoir prévenir que l'état domestique n'est pas l'état de domesticité; mais la vie en famille, *a domo*.

d'être *un;* et le pouvoir n'est entre les hommes un si grand sujet de division, que parce qu'il ne peut pas être un objet de partage. C'est là tunique sans couture qui ne peut être divisée et se tire au sort, et *toujours entre les soldats.*

Le pouvoir doit être *un*, et il est, comme nous le verrons, toujours *un*, malgré des apparences contraires; car la politique a, comme l'astronomie, ses mouvements réels et ses mouvements apparents.

Les fonctions du pouvoir peuvent être multiples, suivant que son action s'applique à divers objets; mais son essence est d'être *un*, car deux pouvoirs répondraient à deux sociétés, et de là vient que, partout où le pouvoir est divisé, il se forme des partis qui sont plusieurs sociétés dans le même Etat; et le grand Maître en morale ne nous dit-il pas *que tout pouvoir divisé en lui-même sera désolé?* (*Math.* XII, 25; *Luc.* XI, 17.)

Le pouvoir est essentiellement *indépendant;* car un pouvoir *dépendant* de quelque autre n'est plus un pouvoir.

Summum esse, dit Hobbes, *et aliis subjici, contradictoria sunt. « Etre le premier et le plus haut, et être soumis à quelque autre, implique contradiction. »*

Il faut, dit le célèbre Kant, *que celui qui devra limiter le pouvoir ait un pouvoir plus grand ou du moins égal à celui qui est limité; mais alors c'est le dernier et non le premier qui a l'autorité suprême, ce qui implique contradiction.*

Le pouvoir public ne peut être *indépendant*, sans être *propriétaire* dans le sol, car, sans propriétés territoriales, il n'y a pas d'indépendance politique, puisque toute autre richesse, immobilière ou commerciale, dépend des hommes et des événements.

Le pouvoir est *définitif*, car un pouvoir qui ne peut *définitivement* exiger l'obéissance n'est pas *indépendant*, n'est pas le *pouvoir*, puisqu'il y a un pouvoir plus grand que lui, celui de lui désobéir.

C'est ce pouvoir définitif que des hommes ignorants ou perfides ont voulu rendre odieux en l'appelant *absolu*, et le confondant avec le pouvoir arbitraire, qui est le moins indépendant, le moins définitif, le moins absolu de tous les pouvoirs, puisque sa volonté est sans règle et son action sans direction, et qu'il est le jouet de ses propres violences, en attendant d'être la victime de ceux qu'il opprime.

Il est bon d'observer que l'Académie française, dans les premières éditions de son *Dictionnaire*, avait fait *absolu* synonyme d'*arbitraire;* dans les dernières, elle les a distingués, et depuis que la langue politique a été mieux faite, il n'est permis qu'à des ignorants en grammaire comme en politique, ou à des factieux de les confondre. Un philosophe qui fait autorité aujourd'hui pour beaucoup de gens, M. Victor Cousin, a dit, dans ses *Fragments philosophiques*, page 153 : *Le contraire de l'arbitraire, logiquement et grammaticalement parlant*, C'EST L'ABSOLU.

Bossuet définit le pouvoir absolu ou définitif : *celui où un seul agit, mais par des lois fondamentales contre lesquelles tout ce qu'on fait est nul à soi.* Et la plus fondamentale de ces lois est que le pouvoir n'agira pas sans conseil ou sans remontrances qui sont tôt ou tard écoutées. Montesquieu définit le pouvoir arbitraire : *celui où un seul entraîne tout par sa volonté ou par ses caprices;* mais il avoue lui-même qu'il n'y a pas de pouvoir, pour si absolu qu'il soit, qui ne soit borné par quelque endroit. Ce pouvoir, qui entraîne tout s'il n'est pas, comme en Turquie, borné par la religion, est entraîné lui-même par des révoltes de prétoriens et de janissaires.

Ce n'est pas le pouvoir absolu qui pèse sur les peuples : c'est l'obéissance absolue. Le pouvoir est la théorie, et l'obéissance l'application. L'un est une abstraction dont les peuples ne s'occupent même pas, l'autre est un fait; et je ne crains pas de soutenir que jamais le pouvoir absolu de nos rois n'aurait osé demander aux peuples ce qu'en a obtenu le pouvoir constitutionnel du monarque armé de deux chambres.

La religion chrétienne et les mœurs qu'elle avait formées étaient un frein doux et puissant aux abus ou aux erreurs du pouvoir (cette réflexion est de Montesquieu), et ce n'est que dans le pays où l'on a prétendu la réformer que l'on a vu surgir, dans la personne de Henri VIII, le pouvoir le plus arbitraire, le plus cruel et le plus insensé dont le monde eût entendu parler depuis les Commode et les Héliogabale.

Le pouvoir partout est *définitif*, ou il n'est pas un pouvoir. Ainsi, dans l'ordre domestique, le pouvoir du père sur ses enfants, du maître sur ses serviteurs, du chef d'ate-

lier sur ses ouvriers ; ainsi, dans l'Etat politique, les arrêts des cours de justice, les ordres des chefs militaires, les décrets des assemblées législatives, sont chacun dans leur sphère des pouvoirs définitifs ou absolus, et plus absolus si le pouvoir est collectif; et, si tous ces pouvoirs ne pouvaient pas exiger l'obéissance, toute société domestique ou politique, même toute association d'intérêts, serait impossible.

Le pouvoir est essentiellement *actif*, puisqu'en lui réside la volonté générale, principe de toute action politique.

Le pouvoir doit être *perpétuel;* car la mort ou la suspension du pouvoir serait la fin de la société, puisqu'une société sans pouvoir n'est plus une société. Aussi les rois *ne meurent pas* dans nos monarchies héréditaires.

Le pouvoir, par conséquent, doit être continuellement et *réellement présent* à la société, pour en régler le mouvement et en diriger l'action ; car, comme la société ne peut exister sans pouvoir, l'absence du pouvoir législateur et régulateur livre la société au désordre, et finit par l'usurpation, qui ramène une société, mais *négative;* c'est-à-dire qu'au lieu de *pouvoir*, de *ministre*, de *sujets*, il y a un *despote*, des *satellites* et des *esclaves*.

Des publicistes ont, dans ce siècle, distingué deux autres pouvoirs : le pouvoir *exécutif* et le pouvoir judiciaire. L'essence du pouvoir est d'être législateur, et celui-ci ne se délègue pas ; mais son action administrative, son action judiciaire, sont des *fonctions* qu'il délègue en s'en réservant la suprême direction ; ceux à qui il les délègue ne sont pas des *pouvoirs*, mais des *autorités*, puisqu'ils ont besoin d'être *autorisés* à les *remplir*.

Comme nous avons dit que le pouvoir était volonté et action, vouloir et faire, *velle et facere*, ces deux attributs du pouvoir répondent aux deux parties, *intelligence et organes*, dont l'homme est composé. A l'intelligence appartient la volonté, aux organes appartient l'exécution ou l'action.

Le pouvoir a donc deux fonctions éminentes : celle de *juger* tout ce qui peut éclairer sa volonté, celle de *combattre* tout ce qui peut faire obstacle à son action.

Dans les sociétés primitives, ces deux fonctions du pouvoir de *juger* et de *combattre* étaient remplies par les rois eux-mêmes plus littéralement que dans nos sociétés populeuses, où les rois ont été obligés de les déléguer.

Les premiers rois jugeaient eux-mêmes les différends qui s'élevaient entre leurs sujets, et combattaient toujours à la tête de leurs armées ; et, plus d'une fois, le combat singulier de deux rois a décidé du sort de deux nations.

Aujourd'hui les rois *jugent* en donnant des lois, en instituant des juges, et *combattent* par leurs généraux et leurs armées.

Ces deux fonctions, de *juger* et de *combattre*, se retrouvent partout où il y a un commencement de société, et jusque dans les peuplades sauvages, où les vieillards rendent la justice et les hommes plus jeunes prennent les armes ; et déjà, chez les Germains, ces derniers étaient distingués en chefs, *duces*, ou compagnons du prince, *comites*, d'où nous sont venus les titres modernes de duc et de comte.

Tous les caractères que nous avons assignés au pouvoir domestique conviennent donc aussi au pouvoir public. Ils sont les mêmes pour le pouvoir divin, en qui résident, mais dans un degré infini, l'unité, l'indépendance, la force, l'activité, la perpétuité, etc.

CHAPITRE VIII.

CARACTÈRE DU MINISTÈRE DE LA SOCIÉTÉ PUBLIQUE.

Le pouvoir domestique agit pour la production et la conservation de ses *sujets*, qui sont ses enfants, par le *moyen* ou le *ministère* de la mère (expression absolument identique, sauf toutefois que *moyen* peut se dire de tous les êtres, même des êtres physiques, au lieu que *ministère* ne peut se dire que des êtres intelligents).

Ainsi le pouvoir public agit pour la production et la conservation de ses sujets par le *moyen* ou le *ministère* de ses agents, noblesse, magistrats, guerriers, fonctionnaires, etc., qui maintiennent l'ordre dans l'Etat, le défendent contre l'étranger, protégent les familles, jugent et apaisent leurs différends, et contribuent ainsi à accroître et à conserver la population.

Qu'on ne s'étonne pas de ce rapprochement entre la société domestique et la société publique ; car, de même que sans le père et la mère il n'y aurait pas de famille et de sujets dans la société domestique, ainsi nous avons vu que, sans pouvoir public et

sans ministres, il n'y aurait pas de société, par conséquent pas de sujets; mais une foule sans conseil et sans direction qui ne pourrait que se détruire elle-même, si elle n'était pas détruite par des causes étrangères.

Le ministère, que, considéré en corps ou en *ordre*, on appelait dans l'Europe chrétienne la noblesse, a suivi en France toutes les phases du pouvoir; viager tant que le pouvoir lui-même a été viager et que la succession héréditaire n'a pas été réglée, et de là vient qu'on n'aperçoit pas de noblesse proprement dite sous les premières races de nos rois; plus fixe à mesure que la succession héréditaire au pouvoir a été plus régulière et mieux affermie; héréditaire enfin quand le pouvoir est devenu définitivement héréditaire, parce que, ainsi que nous l'avons dit, le ministère doit être partout *homogène* au pouvoir.

Dans les gouvernements grossiers des sociétés primitives, dit Condorcet, dont la philosophie ne rejettera pas l'autorité, *on trouve « presque générale » l'hérédité des chefs et des rois, ainsi que la prérogative « usurpée » par d'autres chefs inférieurs de partager seuls l'autorité politique, d'exercer les fonctions du gouvernement et de la magistrature.*

C'est là l'origine de la noblessse; et ce que Condorcet appelle *usurpation* était un besoin ou plutôt une nécessité de la société où les rois ou chefs ne pouvaient tout seuls gouverner, c'est-à-dire *juger* et *combattre*. L'origine de la féodalité n'a pas été particulière à nos climats; mais elle se trouve presque sur tout le globe aux même époques, partout la propriété ou l'usufruit de la propriété donné à condition de défendre l'Etat, et sous l'obligation du service militaire.

Le pouvoir, avons-nous dit, doit être *un*, parce que la volonté est simple et ne peut être divisée; mais, comme son action peut être appliquée à un grand nombre d'objets, ses agents ou ministres sont *plusieurs*, et les sujets, *tous*.

Le ministre doit être indépendant du sujet; mais dépendant du pouvoir, et même plus dépendant que le sujet, puisqu'il est *sujet* lui-même, et de plus *subalterne* et soumis à des devoirs spéciaux; et c'est avec raison que Terrasson a dit, *que la subordination était plus marquée dans les premiers rangs que dans les derniers.*

Le ministre doit donc être, comme le pouvoir, propriétaire dans le sol; car sans propriété territoriale il n y a pas d'indépendance politique.

Le pouvoir, avons-nous dit, doit être *définitif* ou absolu, et il l'est même toujours et partout, et plus absolu s'il est collectif. Son action exercée par ses ministres doit donc être définitive; et les arrêts des cours de justice rendus de par le pouvoir de l'Etat, et les commandements des chefs militaires donnés en son nom, et revêtus de son autorité, doivent être obéis.

Le pouvoir est essentiellement actif, les ministres seront à la fois actifs et passifs; passif à l'égard du pouvoir dont ils prennent les ordres, actifs à l'égard des sujets auxquels ils les transmettent: ils ne sont pas *pouvoir*, ils sont *autorité;* ils reçoivent du pouvoir pour transmettre au sujet, et ils sont intermédiaires, moyen, *medius*, entre l'un et l'autre, et ils doivent être homogènes ou de même nature que le pouvoir et le sujet, pour que le pouvoir puisse agir sur eux et qu'ils puissent agir sur le sujet: ils participent donc du pouvoir et du sujet, et c'est de cette participation réelle au pouvoir royal qu'est venu l'usage des *couronnes* que la noblesse portait dans ses armoiries.

Les fonctions essentielles du pouvoir sont, avons-nous dit, de *juger* et de *combattre*. Les fonctions subordonnées des ministres ou agents répondent à ces deux fonctions du pouvoir. Au ministre appartient le *conseil* pour éclairer le jugement du pouvoir, et le *service* pour seconder son action: ces deux fonctions, *conseil* et *service*, ont été longtemps remplies en France par les mêmes personnes; depuis, et à cause de la multiplicité des affaires, elles ont été divisées; le conseil ou la remontrance appartenait à la noblesse sénatoriale ou à la magistrature; le *service*, à la noblesse militaire; et cependant l'ancienne pairie, siégeant dans la cour souveraine et remplissant de hauts emplois militaires, représentait l'ancien temps, et avait retenu ces deux fonctions.

Je répéterai ici, comme une vérité du premier ordre et comme la preuve que tout ce qui existait dans nos sociétés de noble obéissance et de véritable liberté nous venait de *la religion chrétienne*, que les mots *servir* et *service*, employés pour désigner les plus hautes fonctions, celles qui ont commandement, ont passé de l'Evangile dans toutes les langues des peuples chrétiens; le divin législateur dit à ses disciples, qui se disputaient les premières places: *Que le plus grand*

d'entre vous ne soit que le serviteur des autres. Et c'est pour obéir à cette noble et touchante leçon, que le premier pouvoir de la chrétienté s'intitule *serviteur des serviteurs de Dieu*, et c'est son plus beau titre.

CHAPITRE IX.

DU SUJET DANS LA SOCIÉTÉ PUBLIQUE.

Comme tout se fait dans la société publique pour l'utilité des sujets, ils n'y ont proprement rien à faire. C'est pour eux, en effet, que le pouvoir fait des lois, que les magistrats jugent, que les guerriers combattent, que les prêtres instruisent, etc. Les sujets n'ont de pouvoir et de fonctions que dans la société domestique, petit Etat où ils sont rois, où ils sont ministres ; et leur devoir comme leur intérêt est d'y maintenir l'ordre et la paix, de veiller sur leurs familles, d'en accroître la considération par leurs vertus, et la fortune par leur travail ; et c'est d'eux que l'on pourrait dire avec vérité :

O fortunatos nimium, sua si bona norint!

(VIRG., *Georg.* lib. II, vers. 458.)

Les sujets, dans la convocation générale de tous les ordres de l'Etat, appelée *états généraux*, avaient pris la dénomination de *tiers état*, mot que les ignorants ont cru une injure, ce qui était synonyme de *troisième ordre de* l'Etat.

Qu'est-ce que le tiers état ? demandait l'abbé Sieyès aux premiers jours de la révolution. Il répondit, je pense, que c'était la partie de la nation la plus nombreuse, la plus forte, la plus laborieuse, la plus industrieuse, et sans doute la plus éclairée en politique, puisqu'elle comprenait les avocats, les médecins, les fabricants et les négociants. Avec d'autres principes politiques et plus de jugement, il aurait répondu que le tiers état était la partie de la nation qui, n'étant pas encore sortie de l'état domestique de société, par lequel ont commencé plus tôt ou plus tard toutes les familles, même les familles royales (1), travaillait pour arriver à l'état public, et prendre rang parmi les familles dévouées au service politique, tendance naturelle, car toute famille tend et doit tendre à s'élever.

Cette ambition honorable, la monarchie, où tout allait régulièrement et sans secousse (car la nature, dit Leibnitz, ne fait jamais de sauts), l'avait inspirée aux familles, et même souvent elles y parvenaient trop tôt et avant d'avoir acquis une fortune qui leur permît de servir l'Etat, comme le dit Montesquieu, avec le revenu ou même le capital de leur bien.

La démocratie, où tout va par sauts et par bonds, a soufflé cette ambition dans le cœur de tous les individus, et a mis à découvert, pour le malheur du plus grand nombre, ce résultat inévitable dans une société populeuse, que, sur tant d'admissibles, il ne peut y avoir que très-peu d'admis.

Cependant la monarchie n'excluait aucun individu, même des plus hauts emplois. *La constitution du royaume de France est si excellente*, dit le président Hénault, *d'après un ancien auteur, qu'elle n'a jamais exclu et n'exclura jamais les citoyens nés dans le bas étage, des dignités les plus relevées* (2). Mais si les exemples de ces élévations étaient rares, c'est que les hommes nés pour s'élever ainsi et franchir de si grands intervalles, sont encore plus rares que les exemples. La révolution cependant en a fourni un grand nombre ; mais Mme de Staël remarque que c'est presque uniquement dans la carrière militaire, et elle en donne une raison que je m'abstiens de répéter.

Un des plus grands maux qu'ait fait à l'Etat et à la famille la révolution, a été d'inspirer l'ambition des places et des honneurs, disons mieux, la fureur de sortir de leur condition, à une foule d'individus, heureux jusque-là dans la vie privée, tourmentés aujourd'hui par des désirs, que la loi d'admissibilité générale ne leur donne ni les moyens ni l'occasion de satisfaire, et d'avoir ainsi encombré toutes les carrières de médiocrités mécontentes, inutiles à leurs familles, à charge à l'Etat, qui ne peut cependant laisser sans moyens de subsistance ce nombre immense de jeunes gens à qui l'éducation des arts et des lettres qu'ils ont reçue, et presque toujours aux frais du public, ne permet plus

(1) Comme l'a dit Coulanges :
L'un a dételé le matin,
L'autre l'après-dînée.

(2) « Du sein de ce *tiers état*, si avili, si opprimé, si méprisé, dit-on, sont sorties, dans l'espace d'un siècle, quinze familles honorées de la pairie (ancienne) à laquelle n'ont point été élevées tant d'autres familles dont l'antique éclat remonte aux premiers temps de la monarchie, et qui ont mêlé leur sang avec celui de nos rois. » (*Du Gouvernement, des mœurs et des conditions en France avant la révolution*, par M. SÉNAC DE MEILLAN, ancien intendant de Valenciennes ; chez Maradan, libraire.)

de reprendre les travaux utiles et lucratifs de la maison paternelle. Aujourd'hui que les particuliers ne sont plus assez riches ou assez généreux pour payer les chefs-d'œuvre des arts, l'Etat, pour faire vivre les artistes, commande des tableaux aux uns, des modèles en plâtre aux autres, des projets de monuments d'architecture) qu'on n'exécutera jamais, et se ruine ainsi pour faire éclore des talents malgré la nature, comme on fait venir en serre chaude des fruits qui n'ont ni couleur ni saveur. Les écoles ont tué ces études solitaires que fait le génie, et qui le font à leur tour.

Sans doute, pour en revenir au *tiers état*, l'Etat est plus que la famille, et la profession de magistrat ou de guerrier, plus honorable que celle d'artisan, même d'avocat ou de médecin, parce qu'il y a plus de dignité à servir le public que le particulier. Mais le tiers état en corps, ou, comme l'on disait alors, l'*ordre* du tiers état, dans la convocation des trois sociétés, la société religieuse, la société politique, la société domestique, qui composent l'Etat tout entier, était autant élevé en dignité politique que chacun des deux autres *ordres*, et son consentement était aussi nécessaire que le leur pour former les résolutions de l'assemblée des états généraux.

Il faut même remarquer que le premier corps (je ne dis pas le premier ordre) de l'Etat politique, la magistrature souveraine, et la première dignité du royaume, celle de chancelier, appartenaient au tiers état, quoique ceux qui en étaient revêtus pussent, de leurs personnes, appartenir aux autres *ordres*.

Les partisans vaniteux d'une égalité chimérique se sont offensés de quelques distinctions d'étiquette et de costume entre les *ordres*; ils n'ont pas compris que, si l'égalité personnelle consiste à être *actuellement* aussi fort d'esprit et de corps que tout autre, l'égalité politique ne peut être qu'*éventuelle*, c'est-à-dire qu'elle consiste à *pouvoir*, selon ses dispositions naturelles ou acquises, être dans l'Etat autant que tout autre, et que la liberté politique dont on fait tant de bruit, n'est autre chose que la liberté pleine et entière de se servir, pour parvenir, de toutes ses facultés. Il n'y a pas d'autres libertés publiques, et les sujétions, et les contraintes du jury et de la conscription, et même la licence de la presse, fussent-elles des nécessités, ne sont pas des libertés.

Il faut, en terminant ce chapitre, remarquer qu'autrefois, en France, si la noblesse appartenait à la constitution comme ministère du pouvoir royal, l'administration appartenait au tiers état; et c'est là que la partie démocratique de l'Etat est bien placée. Quand la monarchie pure est dans la constitution, la démocratie peut et doit être dans l'administration; et en France les municipalités, les assemblées provinciales, même les pays d'états avec leurs *comtes* et leurs *barons*, étaient et faisaient de la démocratie, mais sans danger, contenue qu'elle était par la force de la constitution. Si, au contraire, il y a de la démocratie dans la constitution, il faut placer la monarchie dans l'administration; car il y aurait trop de démocratie, si elle était à la fois dans l'une et dans l'autre. De là est venue la grande autorité des maires dans toutes les révolutions. Aujourd'hui, qu'il y a de la démocratie dans notre constitution, la force des choses a placé la monarchie dans l'administration, et cette *concentration* administrative, dont on se plaint depuis si longtemps avec plus de chaleur que de raison, n'est pas autre chose que le *monarchisme* de l'administration. Il est possible que le positif de cette administration monarchique pesât sur le particulier, bien plus que ne le feraient les principes théoriques de la constitution dont il ne s'occupe guère; mais l'Etat ne résisterait pas à la double action d'une législation démocratique et d'une administration populaire, si toutefois cette combinaison, qui nulle part n'a existé, pouvait jamais se réaliser. Jamais, en France, l'administration n'a été plus despotique que lorsque la constitution a été, sous la convention, plus démocratique.

CHAPITRE X.

DES DIFFÉRENTES ESPÈCES DE SOCIÉTÉS POLITIQUES.

Nous avons vu que la famille peut être monogame ou polygame; la société politique peut être aussi monocratique ou polycratique, c'est-à-dire monarchique ou populaire.

Il y a trois sortes de monarchies : la monarchie royale, la monarchie despotique et la monarchie élective.

Dans la monarchie royale, les trois personnes qui forment, comme nous l'avons dit, toute la constitution de la société et son

tempérament politique, sont distinctes et homogènes.

Le pouvoir, en France, était héréditaire par ordre de primogéniture, de mâle en mâle, à l'exclusion des femmes, et l'on n'a qu'à jeter les yeux sur des Etats voisins pour voir les troubles qu'y a produits un ordre différent de succession.

Le ministère, sous le nom de noblesse, était aussi héréditaire, et même, dans la plus grande partie des coutumes, les fiefs qui obligeaient au service militaire étaient masculins et appartenaient à l'aîné.

Le sujet participait de cette hérédité, et, dans aucun autre Etat, il n'avait une *sécurité* plus entière pour la possession et la transmission héréditaires de ses propriétés.

Le pouvoir, en France, était indépendant et définitif, tout entier entre les mains du roi, mais du roi en son conseil. Il avait le *jugement* par les officiers de magistrature qu'il instituait, et le *combat* ou la suprême direction de la paix ou de la guerre, par ses autres officiers. La noblesse ou le ministère avait donc le *conseil* ou droit de remontrance, et il était tenu, actuellement ou éventuellement, au *service* militaire. Le *conseil* et le *service* avaient été séparés, comme nous l'avons dit, et avaient formé deux *ordres* de noblesse, noblesse de robe et noblesse d'épée. Toute division dans un *ordre* est un mal, et celui-là se faisait sentir depuis longtemps. Cependant, cette division, que l'étiquette de la cour contribuait à entretenir, tendait à s'effacer, et souvent, dans les mêmes familles, l'aîné était membre d'une cour souveraine de magistrature, et les puînés étaient dans la milice et même dans les plus hauts emplois.

La noblesse, en France, s'était toujours montrée digne de sa haute destination, soit dans le conseil, soit dans le service militaire, malgré les altérations qu'avait subies sa constitution naturelle, par sa division en noblesse magistrale et en noblesse militaire, en gens de qualité et en simples gentilshommes; par la diminution de son nombre, qui n'était plus en proportion avec ses fonctions; enfin, par son appauvrissement, toutes choses qui venaient à la fois de sa propre faute et de la faute du pouvoir; car les Etats périssent par l'altération de la constitution du ministère, plutôt que par l'altération de la constitution du pouvoir. Les pouvoirs en Europe, avaient trop oublié qu'il faut gouverner les sujets *en masse*, et le ministère ou *la noblesse*, *en détail*, et, si j'ose le dire, par individus.

La distinction de noblesse ancienne et de noblesse récente n'était pas dans la constitution, mais elle était dans les mœurs, qui accordaient aux familles anciennement vouées au service public, et qu'on pouvait regarder comme les vieillards de la société politique, le respect que l'on accorde aux hommes avancés en âge, dans la société domestique.

Comme la noblesse était soumise à l'impôt personnel du service militaire, *où elle servait même avec le capital de son bien*, dit Montesquieu, et du service de magistrature, si faiblement rétribué, ses propriétés étaient affranchies de quelques impôts matériels. Dans ce siècle d'argent, on lui en a fait un crime, et cependant le même publiciste, qu'un certain parti ne cite jamais que lorsqu'il se trompe, dit que *les terres nobles doivent avoir des priviléges comme les personnes.*

Les sujets, comme nous l'avons dit, n'étaient exclus d'aucun avancement, et le reproche fait à une ordonnance du ministre de la guerre, M. de Ségur, porte à faux. Le jeune homme du tiers état qui voulait embrasser la profession des armes, pouvait commencer par être soldat, comme le jeune homme issu d'une famille noble, qui aujourd'hui voudrait entrer dans la carrière du commerce, commencerait par être commis. D'ailleurs on n'a qu'à consulter les *états militaires* de cette époque, pour se convaincre que la moitié au moins des emplois militaires, surtout dans l'infanterie, étaient occupés par des personnes qui n'étaient pas nobles; le tiers état n'avait pas à craindre la concurrence de la noblesse dans les spéculations de commerce et d'industrie, et il paraissait assez naturel qu'il lui laissât le service militaire, qui assurément ne l'enrichissait pas.

Toute distinction entre les *ordres* cessait aux états généraux; ils étaient convoqués de loin en loin par le roi, ou plutôt par les circonstances, pour sonder les plaies que le temps, les passions des hommes, et les erreurs ou les fautes du gouvernement, avaient pu faire à la constitution de l'Etat ou à son administration, et en avertir celui qui devait y porter remède. Ils étaient, si on peut le dire, les médecins consultants de l'Etat, et, sous ce rapport, les états généraux ne devaient pas plus être periodiques que la médecine ordinaire pour un homme en santé.

Les états généraux n'avaient que le droit

de *conseil* ou de *doléance;* et, quand ils ont voulu sortir de leur sphère, ils ont été inutiles ou funestes.

On n'a pas assez connu la nature de cette convocation générale des trois sociétés, religieuse, politique et domestique, qui composaient l'édifice social, représentées par le clergé ou les ministres de la religion, par la noblesse ou les ministres de la politique, et par le tiers état, qui appartenait à la société domestique.

Ces trois ordres représentaient les trois choses qui constituent toute société, et sans lesquelles une société d'êtres intelligents et physiques ne saurait subsister : les *lumières*, la *propriété*, le *travail;* les *lumières* dans les ministres de la religion, de qui leur divin chef a dit : *Vous êtes la lumière du monde*, « *vos estis lux mundi.* » (*Matth.* v, 14.) C'est, en effet, dans la religion que se trouvent toutes les lumières morales et même politiques; car toutes les sciences humaines ne sont pas des lumières, mais des connaissances plus ou moins utiles, et sans influence au moins directe sur le vrai bonheur de l'homme et le bon ordre des Etats; la *propriété* dans la noblesse, riche en grandes et franches propriétés, si elle avait su les conserver; le *travail* et l'industrie dans le tiers état, avec lesquels il pouvait acquérir la propriété et la noblesse, et les lumières par l'éducation.

Aux derniers états généraux, devenus depuis l'*assemblée nationale*, tout a été confondu. Au lieu de voir chaque *ordre* comme le représentant d'une société, et comme *une seule personne*, on n'y a vu que des individus qu'on a comptés un à un et par tête, et jamais l'adage ancien, *tot capita, tot sensus*, n'a été plus complétement vérifié. Les hommes du *travail* et de l'industrie ont égalé en nombre et surpassé en force matérielle les hommes des *lumières* et de la *propriété;* la religion et la royauté, le clergé et la noblesse, ministres de l'une et de l'autre, ont souffert la persécution la plus cruelle; les *lumières* se sont affaiblies, la *propriété* a été envahie, le *travail* seul et l'industrie ont dominé et dominent encore, et se perdront par leur excès.

Je n'en dirai pas davantage sur ce chapitre. Je n'ai voulu faire ni l'apologie du temps passé, ni la satire du temps présent, mais exposer des faits trop ignorés aujourd'hui, et en déduire les conséquences naturelles.

La monarchie royale, je le répète, est donc celle où les trois personnes sociales sont parfaitement distinctes, et dans laquelle le pouvoir et les ministres sont homogènes.

Cela s'expliquera mieux par les applications aux deux autres espèces de monarchie dont nous avons parlé, la monarchie despotique et la monarchie élective.

CHAPITRE XI

DE LA MONARCHIE DESPOTIQUE ET DE LA MONARCHIE ÉLECTIVE.

Un exemple qui est sous nos yeux mettra dans le plus grand jour cette distinction entre ces deux monarchies; car il n'y a de vraie et de bonne théorie politique que celle qu'on peut sur-le-champ réduire en application.

La monarchie légalement despotique, telle qu'elle existe en Orient, et plus près de nous en Turquie, et la monarchie élective telle qu'elle existait en Pologne, sont celles où deux des trois personnes, le *pouvoir* et ses *ministres*, sont distinctes, mais ne sont pas homogènes.

Ainsi, en Turquie, le pouvoir est héréditaire, et les ministres, officiers ou agents, comme on voudra les appeler, sont amovibles, et rentrent par un caprice du sultan dans les conditions privées d'où un autre caprice les a fait sortir.

En Pologne, au contraire, le pouvoir était électif ou viager, et ses ministres ou la noblesse étaient héréditaires.

Ces deux causes diamétralement opposées ont conduit ces deux Etats au même résultat : faiblesse du gouvernement et oppression des peuples, en Turquie, par la violence de l'administration : en Pologne, par sa faiblesse ou sa nullité.

L'éligibilité du roi, qui avait en Pologne remplacé l'hérédité, ne s'y était pas introduite sans motifs. Entourée de voisins barbares toujours armés et perpétuellement agresseurs, la Pologne avait continuellement besoin moins d'un roi que d'un général d'armée; et les chances de la minorité, de la jeunesse ou de la faiblesse de caractère de son souverain, était pour elle un danger de plus. Ces mêmes chances, autrefois sans conséquences décisives dans les Etats mieux situés, sont devenues plus menaçantes pour les monarchies, là où une politique étroite et jalouse a, sous de vains prétextes, supprimé le lieutenant perpétuel et inamovible de la royauté, le premier officier mili-

taire de la couronne, général né de ses armées, dictateur perpétuel, le connétable, et que *les rois* se sont ainsi coupé le bras qui tenait leur épée; cette épée, qui, entre les mains de simples gentilshommes, avait plus d'une fois sauvé la France, et entre les mains du premier prince du sang, révolté contre son souverain, n'avait pu l'entamer. L'office de connétable était une institution purement défensive, et c'est en cela qu'elle était tout à fait monarchique : aussi il est à remarquer que c'est à la veille des longues guerres et des grandes conquêtes de Louis XIV qu'elle a été abolie.

Mais dès que les barbares voisins de la Pologne ont été repoussés de ses frontières par l'éloignement des Tartares, la décadence de l'empire ottoman et les conquêtes de la Russie, les troubles de l'élection d'un roi, et les facilités qu'ils donnaient à quelques puissances de lui imposer un maître, se sont fait sentir. *La Pologne*, dit J.-J. Rousseau, ***tombait en paralysie cinq à six fois par siècle.*** Sans roi ***qui ne mourût pas***, sans direction uniforme et perpétuelle, sans indépendance, car l'indépendance d'une société n'est que l'indépendance de son pouvoir, comme l'indépendance d'un individu n'est que l'indépendance de sa volonté; sans gouvernement enfin, la Pologne était dans une véritable anarchie ; elle n'était un royaume que sur la carte, et une république que sur les protocoles de sa chancellerie. Elle n'était à proprement parler ni monarchie, ni aristocratie, ni démocratie ; elle était tout cela, si l'on veut, ou plutôt elle n'était rien, et les puissances voisines s'en sont partagé le territoire comme un pays abandonné, et qui appartient au premier occupant. Heureuse l'Europe, si les puissances copartageantes, consultant la politique de la morale, plutôt que celle de leur ambition, se fussent accordées à imposer à la Pologne, et même s'il eût fallu, malgré elle, une famille royale, eussent consacré ainsi, par un grand acte politique, la loi fondamentale de la société, l'hérédité du pouvoir, et n'eussent pas donné au monde le fatal exemple d'effacer de la carte, et de réduire à l'état de province, ce vieil et noble enfant de la chrétienté! Heureuses les puissances, si elles eussent laissé entre elles ce grand corps dont l'interposition amortissait les coups qu'elles peuvent se porter! Heureuse, enfin, la Pologne, si ses grands, au lieu de demander une constitution à l'auteur du *Contrat social*, qui ne pouvait que la jeter dans de nouveaux abîmes, eussent consulté la nature, qui, par les désordres mêmes où leur pays était tombé, leur indiquait le besoin d'une royauté héréditaire, et leur en montrait la force et les bienfaits chez les nations voisines!

Le magnat polonais, qui demandait au philosophe une constitution pour son pays, était tout aussi raisonnable que le serait un malade qui prierait son médecin de lui faire un tempérament, et rien ne prouve mieux que la demande de ce seigneur, l'ignorance où l'on était alors de la science politique.

Mais, si le défaut d'homogénéité entre un pouvoir électif et viager et une noblesse héréditaire, a conduit la Pologne au dernier degré de faiblesse et de dépendance, une cause tout opposée, un pouvoir héréditaire, et des ministres ou officiers publics amovibles, auraient depuis longtemps conduit la Turquie au même résultat, sans la chimère surannée de l'équilibre politique auquel les puissances chrétiennes ont cru la conservation de la Turquie nécessaire. Dans une monarchie élective, le roi est sous la dépendance des grands héréditaires qui l'ont nommé et lui ont imposé des conditions. Dans la monarchie despotique, les ministres ou agents du pouvoir sont sous la dépendance arbitraire du pouvoir, qui peut les révoquer, les dépouiller et les rejeter eux et leurs enfants dans les derniers rangs de la société, ou même leur ôter la vie et les biens. De là, dans la monarchie despotique, la violence du pouvoir, qui ne trouve de résistance que dans la révolte des soldats, qui lui coûte souvent le trône et la vie; et dans la monarchie élective, la faiblesse du pouvoir, dépendant de ceux qui l'ont élu.

Ainsi, là où le pouvoir est électif et où la noblesse ou les ministres sont héréditaires, il y a trop de force dans les ministres, et là où le pouvoir est héréditaire et les ministres amovibles, il y a trop de force dans le pouvoir. Le premier de ces états de société est anarchie ou absence de chef; le second est despotisme ou force excessive et déréglée du pouvoir.

On dira peut-être que dans la monarchie royale le souverain révoque aussi et destitue des emplois militaires ou administratifs; mais s'il révoque le fonctionnaire, il ne destitue pas le noble, qui ne peut perdre son caractère et le faire perdre à sa famille que par un jugement infamant et une dégradation judiciaire; or tout ce qui, dans la so-

ciété, est légalement indépendant du pouvoir, est un frein aux abus d'autorité.

Mais il faut bien distinguer le despotisme légal et constitué du despotisme personnel, qui est proprement la tyrannie; et saint Louis lui-même, s'il est vrai que les Sarrasins, frappés de ses héroïques qualités, lui aient offert la couronne, saint Louis, avec ses vertus, obligé de gouverner ces peuples par leurs propres lois, eût été un despote, et n'eût certainement pas été un tyran. Il est vrai que le passage de l'un à l'autre est glissant, et que des peuples abrutis s'accoutument trop aisément à ne voir que l'*ordre légal* dans les violences et les caprices du despote. Rendons grâces aux mœurs chrétiennes, qui font que le despotisme même légal est, comme dit Montesquieu, *plus pesant au souverain qu'aux peuples eux-mêmes*. La tyrannie n'est aujourd'hui à craindre que de la part d'une assemblée.

Dans le temps où nous sommes, et qui se distingue par une haine si profonde de l'autorité, dans ce temps où l'on ne veut voir, dans les pouvoirs publics les plus légitimes, que despotisme et tyrannie, on parle à peine de ces tyrans qu'on peut appeler domestiques, qui, en dépouillant ou assassinant le père de famille, exercent une oppression cent fois plus cruelle que celle que peut exercer le gouvernement le plus oppresseur. Je veux parler des crimes si multipliés de nos jours, et particulièrement en France et en Angleterre où l'on déclame le plus contre l'oppression, et où l'on redoute le plus le despotisme. En Angleterre, la prodigieuse multiplication des crimes a été dénoncée à la chambre des communes il y a deux ans; en France, il faut sans cesse agrandir les maisons de détention et les bagnes, et l'on a été obligé de constituer à Paris le jury en permanence pour juger les malfaiteurs. Pourquoi dans ces deux pays qui se disent libres cette surabondance de crimes, dont on ne se plaint pas dans les autres? Est-ce que la licence des actions suivrait la licence des discours et des écrits? chacun donnerait-il au mot *liberté*, dont on parle sans jamais l'expliquer, un sens particulier accommodé à ses goûts et à ses passions, et les uns l'entendraient-ils de la liberté de tout faire, comme d'autres l'entendent de la liberté de tout dire? Peut-être...

—

CHAPITRE XII.

DE LA DÉMOCRATIE.

A l'extrémité opposée de la monarchie se trouve la démocratie, c'est-à-dire que la monarchie est le gouvernement d'un seul et la démocratie est le gouvernement de tous.

Dans la monarchie royale, il y a distinction et fixité ou hérédité des personnes sociales, et homogénéité entre le pouvoir et ses ministres; une famille royale exerçant elle seule le pouvoir, des familles *ministres* occupées à le conseiller ou à le servir, des familles sujettes occupées de travail et d'industrie, exerçant des professions lucratives qui puissent, en les enrichissant, leur permettre de passer, chacune à leur tour, de la société domestique dans la société publique, ou autrement de la société de soi dans la société de tous.

Dans la démocratie, où il n'y a ni famille *pouvoir*, ni famille *ministre*, les familles privées ont fait toutes à la fois irruption dans la société publique et les trois personnes sont réduites à une seule qui les comprend toutes.

Le peuple y est *pouvoir*, y est *ministre*, y est *sujet;* il est pouvoir, il est ministre du pouvoir, puisque tous peuvent y prétendre; car, pour quel motif quelqu'un en serait-il exclu? Il n'y a plus de *sujets*, je veux dire que le nom de sujet disparaît devant l'orgueil, et il n'y a que des *citoyens*..... C'est ce que nous avons vu il y a trente ans.

On dirait que, dans cette foule, personne d'assez fort pour commander ne s'étant élevé, les hommes qui la composent ont mis en société leurs médiocrités pour gouverner en commun, en attendant qu'il se présente un homme qui prenne les rênes et renvoie tous ces gouvernants à leurs affaires; car c'est ainsi que finissent toutes les démocraties. Jamais homme fort ne sera démocrate que par ambition du pouvoir, et pour l'exercer lui seul.

C'est à peu près ainsi que de petits capitalistes associent leurs fortunes dans une spéculation de commerce, que chacun d'eux n'est pas assez riche pour entreprendre seul, et c'est de cette identité que vient sans doute la faveur dont jouit le commerce dans les démocraties.

Il faut remarquer que, moins la démocratie est restreinte, je veux dire plus elle appelle de peuple au gouvernement, plus elle est démocratie, plus elle est dans sa nature,

plus elle est *parfaite;* car le mal même a son beau idéal; mais aussi moins elle est possible; et l'on ne pourrait gouverner, même le plus petit bourg, s'il fallait appeler aux délibérations et au maniement des affaires tous les habitants sans distinction qui auraient atteint l'âge de raison; car il ne faut pour gouverner que l'intelligence et la raison. C'est ce qu'ont senti tous les législateurs populaires qui, en établissant la démocratie, n'en ont voulu qu'aussi peu qu'il a été possible d'en conserver, et ils ont fait ce que font les médecins qui, administrant des poisons comme remèdes, en pèsent la dose avec un si religieux scrupule. Aussi il est risible de voir les peines qu'ils se sont données, et les moyens qu'ils ont imaginés dans tous les temps et tous les pays, en Suisse et à Genève, comme en France, et jadis à Rome et en Grèce, pour distinguer, classer, borner de mille manières la partie du peuple qui doit prendre part aux délibérations publiques, pour neutraliser les uns par les autres, et attacher le droit de voter, contre l'esprit de ce gouvernement, à tel cens, à tel âge, à telles conditions, plutôt qu'à tout autre cens, à tout autre âge, et à d'autres conditions; sans que, dans toutes ces combinaisons plus ou moins ingénieuses, il y ait autre chose que l'esprit de l'homme, trop souvent les erreurs de son jugement, quelquefois ses passions, et sans qu'on puisse y trouver quelque raison prise de la nature de l'homme ou de celle de la société.

Cependant J.-J. Rousseau a dit : *Pour qu'une volonté soit générale dans une république, il est nécessaire que toutes les voix soient comptées; toute exclusion formelle rompt la généralité.* Et plus loin : La *démocratie peut embrasser tout un peuple ou se resserrer jusqu'à la moitié.* Ce qui est une contradiction formelle avec ce qui précède; là il ne veut pas une seule exclusion; ici il exclut la moitié du peuple.

Mais la nature ne perd pas ses droits, et jusque dans la démocratie la plus étendue, et par conséquent la plus désordonnée, on retrouve, au fond de toutes les combinaisons, quelque image de l'unité du pouvoir ou de la monarchie; car, ainsi que nous l'avons déjà dit, la politique a, comme l'astronomie, ses mouvements réels et ses mouvements apparents.

Ainsi les affaires se décident à la moitié plus *une* des voix, et cette voix seule quoique inconnue, qui tranche la question d'une manière absolue, est le pouvoir du jour ou plutôt du moment.

Ainsi, lorsqu'en cas d'égalité des voix, on donne au président la voix prépondérante ou deux voix, que fait-on autre chose que supposer la présence d'*un* votant qui n'existe pas, et qui n'en est pas moins, quoiqu'il ne soit qu'une fiction, le pouvoir de la circonstance?

Ainsi, dans toute assemblée, commission, comité, *un* ouvre l'avis, qui finit par l'emporter; car, si *deux* seulement parlaient à la fois, ils ne seraient pas entendus.

Ainsi, dans plusieurs Etats populaires, on nomme un premier magistrat, qui n'est pas un pouvoir permanent, mais qui présente une image et comme une fiction de l'unité du pouvoir, tant cette unité est dans la nature de l'homme et les besoins de la société!

La démocratie est le gouvernement des faibles, puisqu'il est le gouvernement des passions populaires, et elle est le plus faible des gouvernements, puisqu'il faut, dit Montesquieu, *qu'il ait toujours quelque chose à redouter.* Dangereux pour ses voisins, car, les redoutant toujours, il est toujours à leur égard dans un état hostile; dangereux pour lui-même, parce que le pouvoir y est en proie à tous les ambitieux, et qu'il ne peut échapper à la guerre civile que par la guerre étrangère. C'est l'histoire de Rome, de Carthage, de l'Angleterre, de la France république, des républiques grecques et des démocraties italiennes du moyen âge; et la démocratie ne peut se maintenir quelque temps dans un grand Etat, comme les Etats-Unis d'Amérique, qu'à l'aide de circonstances particulières d'isolement ou d'une population dispersée sur un vaste territoire; et dans les petits, que par l'amitié, et, s'il en était besoin, par l'intervention de quelque grande puissance, ou enfin, comme dans les petits cantons helvétiques, par l'influence toute-puissante, et, pour parler plus exactement, par le pouvoir de la religion.

CHAPITRE XIII.

DE L'ARISTOCRATIE.

Dans la monarchie royale, nous avons vu les trois personnes sociales parfaitement distinctes les unes des autres; dans la démocratie nous les avons trouvées confondues en une seule : dans l'aristocratie, nous en

trouverons deux, les ministres et les sujets, la noblesse et le peuple.

L'aristocratie se rapproche donc davantage de la monarchie; elle participe même de sa force de conservation et de stabilité, et elle est, à proprement parler, une monarchie *acéphale*, ou sans chef; et c'est pour conserver une image plus complète de la monarchie, qu'elle se donne un chef sous le nom de doge, de président, et quelquefois de roi, comme en Pologne, qui n'a que les vains honneurs de la souveraineté, et n'est que le premier sujet de cette aristocratie, ou plutôt son premier esclave.

Il faut remarquer que cette classe de citoyens qui exerce exclusivement et collectivement le pouvoir, réunie en un corps presque partout appelé sénat, perd le nom politique de noblesse pour prendre celui de *patriciat*; et, pour faire sentir en deux mots cette distinction, la noblesse sert le pouvoir, le patriciat l'exerce, et, devenu roi, nomme des ministres ou secrétaires d'Etat, pour les différentes parties de l'administration.

Ce qui rapproche le plus l'aristocratie de la monarchie royale, est l'hérédité, que le patriciat a gardée pour lui et n'a pas accordée à son chef, de peur d'en faire un roi.

Mais, si l'aristocratie, pouvoir plus concentré, participe de la stabilité de la monarchie, en sa qualité de pouvoir collectif elle participe aussi des vices de la démocratie, dont elle ne se préserve que par la plus sévère surveillance. Plus forte et plus tranquille que la démocratie, elle l'est moins que la monarchie, et réunit plutôt les inconvénients des deux gouvernements que leurs avantages.

C'est l'hérédité du pouvoir, qui fait la différence de l'ancienne aristocratie noble de Venise à l'aristocratie bourgeoise de Genève, entre lesquelles J.-J. Rousseau n'en voit aucune, et certes avec quelque raison; car si l'aristocratie proprement dite est une démocratie de nobles, on peut dire que la démocratie est une aristocratie de bourgeois. Au reste, cette hérédité, qui n'existe pas de droit à Genève, y existe de fait, ou à peu près, puisque le pouvoir tend à s'y concentrer dans un certain nombre de familles, et que les enfants des membres du gouvernement de Genève ne retombent pas plus que ne le faisaient ceux des patriciens de Venise, dans la condition du peuple. Aussi les appellations d'honneur sont les mêmes dans les deux pays, et les aristocrates de Genève sont *magnifiques seigneurs* comme ceux de Venise. S'il y avait un livre d'or à Venise, où étaient inscrits les seuls nobles Vénitiens, et si même les nobles de *terre ferme* étaient exclus des plus hauts emplois, il y avait à Genève, et dans d'autres républiques de la Suisse, des distinctions entre les *natifs*, les *naturels*, les bourgeois, les paysans, etc., et conséquemment des priviléges et des exclusions, et tous ces gouvernements s'appelaient, les uns comme les autres, républiques, et l'étaient en effet.

Venise puissante était tranquille, parce que, ainsi que nous l'avons dit, sa constitution la rapprochait davantage de la monarchie, et que le pouvoir y était reconnu comme la propriété héreditaire des anciennes famille fondatrices de cet Etat; et Genève, malgré l'exiguïté de son territoire, était continuellement agitée, parce que la nature de ce gouvernement appelant au pouvoir, en général, tous les citoyens, ceux qui en étaient exclus s'offensaient avec raison de l'inconséquence et de la dureté des lois qui avaient concentré le pouvoir dans un certain nombre de familles qui n'y avaient pas plus de droit que les autres.

CHAPITRE XIV.

DU GOUVERNEMENT REPRÉSENTATIF.

Le gouvernement appelé *représentatif*, on ne sait trop pourquoi, est regardé comme le dernier terme des progrès politiques de l'esprit humain, et des découvertes qu'il a pu faire dans la science de la société.

Si nous l'examinons d'après les principes que nous avons appliqués aux autres formes de gouvernement, nous y voyons, au moins de nom, les trois personnes sociales, mais confondues ensemble, et, dans le fait, réduites à une seule, le *pouvoir*; car le roi y est pouvoir, la noblesse, ou plutôt le *patriciat*, y est pouvoir, les *sujets* y sont *pouvoir* par représentation. Ils sont donc tous pouvoir législatif, le premier pouvoir et même le seul, puisque les autorités nommées pouvoir exécutif et pouvoir judiciaire ne sont que des fonctions du pouvoir législatif et l'exécution de ses volontés.

La charte a conservé l'ancienne noblesse, mais cette noblesse, sans fonctions politiques, n'est, à côté de la pairie ou du *patriciat*, que ce qu'étaient, à côté du sénat, les chevaliers romains, qui n'eurent jamais de

place bien marquée ni de fonctions spéciales dans l'État.

Le type du gouvernement représentatif est en Angleterre. Il y a été formé sans dessein combiné d'avance, par les chances variées des événements, les troubles civils, les guerres étrangères, l'audace et la puissance des barons, la faiblesse ou les violences de quelques souverains, et surtout par la nécessité continuelle où se trouvaient les rois d'Angleterre, perpétuellement en guerre avec la France, l'Ecosse ou l'Irlande, de demander à leurs peuples, pour la soutenir, des subsides qu'ils n'osaient pas toujours imposer d'autorité; et c'est un des avantages pour les rois, ou des inconvénients pour les peuples, de cette forme de gouvernement, si toutefois il y a avantage pour les rois dans ce qui est inconvénient pour les peuples.

Ce gouvernement mixte n'est proprement ni monarchie, ni aristocratie, ni démocratie; mais il tient de tous les trois. Il en a eu, en Angleterre, selon les temps, les biens et les maux, et il a successivement passé par toutes les violences du despotisme, toute l'insolence de l'aristocratie, toute la turbulence et les orages de la démocratie. La réforme religieuse du XVe siècle y prit aisément [illegible] y trouva ses principes, et ne [illegible] pas peu à les affermir.

En 1688, le gouvernement prit une forme [illegible]: le roi gagna en respects [illegible] et le peuple en licence, ce que [illegible] perdirent en pouvoir réel. Ce [illegible] se fit au profit de l'aristocratie, [illegible] que la tendance des derniers [illegible] Jacques II, [illegible]

[illegible]

hygiène; mais celle qui opère le plus tôt et le plus complètement le rétablissement.

Ce gouvernement composé plaît aux beaux-esprits, parce qu'il faut beaucoup d'art pour diriger la course de ce char au milieu des précipices dont la route est semée, parce qu'on y parle beaucoup et que l'on y écrit encore davantage. Il plaît au commerce et à l'industrie, dont il favorise, et quelquefois outre mesure, le développement: il plaît à l'ambition, qui trouve, dans ses fréquentes révolutions d'administration, des chances inespérées de succès. Aussi, lorsque le règne du bel-esprit eut commencé en France, et que l'égalité de représentation, et bientôt la supériorité de force et d'influence, eut été donnée, dans l'assemblée constituante, à la partie de la nation exclusivement occupée de commerce et d'industrie, la France, après plusieurs essais tous plus malheureux les uns que les autres, passa du despotisme militaire de Bonaparte sous cette forme de gouvernement qui réalisait bien des projets, calmait beaucoup de craintes, et tranquillisait beaucoup d'intérêts.

La constitution anglaise avait été le produit des événements; celle de France fut une imitation *a priori*, plus raisonnée que raisonnable de celle d'Angleterre, dont quelques écrivains avaient fait après coup la théorie, comme on a fait des poétiques sur des poëmes. On s'expose à de grandes méprises lorsqu'on cherche la raison de ce qui n'en a pas d'autre que le hasard des événements et le jeu [illegible] des passions humaines.

Le roi, dans cette forme de gouvernement, [illegible]

[illegible]

elles n'étaient contre-signées et comme *endossées* par un des secrétaires d'Etat.

Le pouvoir n'est donc *un* que par fiction, puisqu'il est divisé en *trois*. Il n'est pas indépendant dans les mains du roi, puisque le roi est pensionné, et non suffisamment propriétaire. Mais, à la place de ce que la loi lui refuse, elle lui confère un privilége qui semblait réservé à la Divinité : celui de ne pouvoir faillir ; et il est naturel, en effet, que ne pouvant tout seul rien faire lui-même dans la législation, il ne puisse pas mal faire. Tout le mal, s'il y en a, se fait par les ministres secrétaires d'Etat, et ils en font beaucoup, s'il faut en croire les journaux démocratiques, qui les attaquent sur tout et à propos de tout ! Cette guerre perpétuelle entre ces journaux et les secrétaires d'Etat, premiers agents de l'autorité, qu'on appelle exclusivement ministres, tient ceux-ci dans un état de vigilance continuelle sur leurs actes, mais elle peut aussi les retenir dans un état d'inertie et de timidité ou même leur arracher des concessions funestes à l'Etat. Des hommes d'un grand caractère pourraient, il est vrai, se mettre au-dessus de ces pusillanimités et de ces complaisances ; mais ils courraient le risque d'être accusés par une chambre et jugés par l'autre. La force de leur caractère ne servirait qu'à rendre leur retraite plus honorable, et ce n'est pas tout à fait à la monarchie représentative ou constitutionnelle que convient cette observation de J.-J. Rousseau: *Quand, par quelque heureux hasard, un de ces hommes nés pour gouverner prend le timon des affaires dans une monarchie presque abîmée, on est tout surpris des ressources qu'il trouve, et cela fait époque.* Le passage suivant de Montesquieu aurait beaucoup mieux convenu à des temps par lesquels nous avons passé, et qui, il faut l'espérer, ne reviendront plus. *Quel état*, demande-t-il, *que ce système de tyrannie produit par des gens qui n'avaient obtenu le pouvoir politique que « par la connaissance des affaires civiles, » et qui, dans les circonstances de ces temps-là, avaient besoin au dedans de la lâcheté des citoyens, pour qu'ils se laissassent gouverner, et de leur courage au dehors pour les défendre?*

Les révolutions ministérielles seront, je crois, plus fréquentes en France qu'en Angleterre, à cause de l'inconstance de notre humeur et de la précipitation de nos jugements ; d'ailleurs, nous comprenons beaucoup moins bien que les Anglais le gouvernement représentatif ; plus indépendants qu'aucun autre peuple dans les habitudes ordinaires de la vie, et indépendants jusqu'à l'originalité, les Anglais ne portent pas cette indépendance dans les discussions parlementaires ; ils pensent que l'opinion de chacun doit céder à l'opinion de ceux avec qui il combat, et qu'un gouvernement fondé sur des majorités de nombre serait impossible si chacun voulait, sous prétexte d'indépendance d'opinion, se frayer une route particulière. Les destitutions fréquentes qui sont la suite des révolutions ministérielles, font ressembler les gouvernements populaires aux gouvernements despotiques avec lesquels ils ont déjà assez d'autres rapports ; mais, si quelques-uns ont à s'en plaindre, d'autres, en plus grand nombre, s'en accommodent, et tout se compense. Il n'y a, dans tous ces changements et toutes ces révolutions, de perte que pour la tranquillité publique, chose en général dont on s'occupe fort peu dans ces sortes de gouvernements. *Un gouvernement libre*, dit Montesquieu, *est toujours agité. Quand vous voyez un État tranquille*, dit J.-J. Rousseau, *soyez assuré que la liberté n'y est pas.* Ces philosophes ont cru que l'homme et la société étaient faits pour vivre dans le trouble et l'agitation ; et, si telle est leur destinée, les gouvernements représentatifs sont, sans contredit, ceux qui conviennent le mieux à la nature de l'homme et à celle de la société.

En effet, le gouvernement représentatif est une lutte permanente et continuelle entre deux ennemis irréconciliables : la monarchie et la démocratie, la nature et l'art ; et l'opposition entre ces deux antagonistes y est nécessaire, parce qu'elle y est naturelle.

Cette lutte existe en Angleterre comme en France; mais en Angleterre la monarchie est défendue par une aristocratie plus nombreuse et plus puissante, soit par ses relations avec la chambre des communes dont elle nomme, avec la couronne, ou fait nommer une grande partie des membres, et où elle fait entrer ses fils, ses frères, ses parents, ses amis, ses obligés : soit par son influence sur le peuple des campagnes, à cause de ses immenses propriétés et de leur nature féodale: la religion anglicane, qui a retenu la hiérarchie épiscopale et conservé de grandes propriétés, appuie aussi la monarchie ; mais, comme elle est presbytérienne dans ses dogmes, et que les méthodistes, calvinistes rigides, et mille autres sectes, penchent vers la démocratie, le gouvernement royal qui voit le danger, appelle dans ce moment à son

secours les catholiques, et abroge les lois barbares portées contre eux.

La monarchie, en France, ne trouve pas tout à fait le même appui dans sa pairie nouvellement formée, encore sans esprit de corps, sans influence sur le choix des députés, et à qui les confiscations révolutionnaires sur les grands propriétaires n'ont pas permis encore d'acquérir la consistance que donnent de grandes richesses anciennement possédées. Mais la monarchie trouve un secours dans la religion catholique, essentiellement monarchique. Aussi, la démocratie fait tous ses efforts pour ruiner l'influence du catholicisme et nous jeter dans le protestantisme, au hasard de renouveler parmi nous les scènes sanglantes et les affreux désordres dont il a été la cause et l'occasion.

L'Angleterre trouve encore une ressource contre la turbulence accoutumée de la démocratie et sa lutte éternelle contre la monarchie, dans les habitudes un peu nomades des Anglais et ce goût de voyager qui leur fait quitter leur pays pour vivre en d'autres climats, et surtout dans les nombreuses occupations que leur donne un commerce maritime qui les disperse dans les quatre parties du monde. La classe intermédiaire étant aussi beaucoup plus riche qu'elle ne l'est en France, voit avec moins de jalousie le pouvoir, la fortune, les faveurs de la cour entre les mains de l'aristocratie, et y a beaucoup plus de respect, au moins extérieur, pour les classes supérieures.

Le Français est plus sédentaire, et parce qu'il est du double plus nombreux que le peuple anglais, il est généralement moins distrait par le commerce, et il a aussi plus de cette vivacité d'impressions et d'émotions, qui fait qu'il s'occupe de politique avec plus de danger pour l'Etat et pour son propre bonheur.

La magistrature, ou plutôt les magistrats qui n'ont jamais fait corps en Angleterre, ni rivalisé de pouvoir avec le gouvernement, n'ont point de cet esprit de corps ou de ces souvenirs qui puissent les détourner de prêter au gouvernement, dans les questions judiciaires qui l'intéressent, l'appui le plus franc et le plus sûr. Nous ne sommes pas tout à fait dans la même position, et il est à remarquer que le parti qui a le plus hautement réclamé contre l'*absolutisme* de l'ancienne magistrature, qui a détruit les parlements et envoyé leurs membres à l'échafaud, flatte aujourd'hui ceux qui les remplacent, et leur rendrait volontiers le pouvoir absolu s'ils voulaient s'en servir contre le gouvernement; et, comme les magistrats sont hommes, il est à craindre que la magistrature ne se laisse prendre quelquefois à cet appât...

Le gouvernement représentatif a des effets différents dans un Etat insulaire et dans un Etat continental. Il est, comme tout gouvernement où le peuple a part au pouvoir, pointilleux et querelleur de sa nature, *puisqu'il faut*, a dit Montesquieu, *qu'il ait toujours quelque chose à redouter*. Un Etat insulaire, isolé de tous les autres, défendu par la mer, surtout quand il en est le maître, ne prend, aux querelles du continent, que la part qu'il veut bien y prendre. Mais un Etat continental entouré de voisins puissants, armés, quelquefois jaloux, ne peut se refuser à la guerre, surtout lorsqu'il la provoque, et le gouvernement représentatif est provocateur de sa nature, ou par ses armes ou par ses doctrines; et voulût-il rester en paix, il suffirait de l'éloquence véhémente d'un orateur de tribune pour le pousser à la guerre. Si jamais notre belle France était entamée, elle le serait de ce côté; elle serait conquérante jusqu'à ce qu'elle fût conquise ; car c'est par là que finissent tous les Etats conquérants, et nous en avons fait la triste expérience.

Mais en même temps que ce gouvernement est plus guerrier, ou plutôt plus guerroyant, il est moins militaire ; aussi toutes les républiques modernes ont confié le soin de leur défense à des troupes étrangères, qu'elles ne redoutaient pas comme les nationales, dans lesquelles la république craignait de trouver un compétiteur. C'est ce que la France sans doute ne fera jamais; mais l'esprit militaire s'y est affaibli, et des écrivains, militaires de profession, en font la remarque ; il s'y est affaibli, parce que les classes les plus élevées appelées à la pairie, aimeront mieux, à la longue, gouverner l'Etat que le servir, et déjà, dans les familles patriciennes, les aînés n'embrassent plus la profession des armes, les puînés entrent de préférence dans les carrières civiles, et en tout le civil prend le pas sur le militaire, qui occupait autrefois dans la nation le premier rang. Dans un Etat insulaire, la partie la plus militaire de la nation sert sur mer, et ce service, qui se confond avec la navigation commerciale, est dans la nature de ce gouvernement, et les habitudes ou les intérêts de ces peuples,

et n'expose pas l'Etat au danger de l'usurpation.

L'oppression serait plus pesante et plus générale de la part d'un gouvernement collectif, que de la part du monarque même le plus absolu. Le monarque ne peut opprimer que ses courtisans, parce qu'il ne connaît personne au delà de sa cour; le gouvernement collectif peut opprimer avec la force et les passions de tous ses membres: et comme ceux-ci, en parvenant au pouvoir, ont laissé dans le monde des ennemis, des jaloux, des concurrents, ils peuvent employer cette force à satisfaire des vengeances ou des animosités personnelles.

Nous avons comparé la société politique à la société domestique, et le pouvoir public à la paternité. En suivant jusqu'au bout cette comparaison, on pourrait regarder le gouvernement représentatif comme une sorte de polygamie politique, qui réunit deux sociétés sous un même pouvoir, de même que la polygamie domestique réunit plusieurs familles sous un même père; et la comparaison est d'autant plus juste qu'il n'y a pas beaucoup plus d'union entre les deux sociétés monarchique et populaire, qu'entre les familles nées de mères différentes (1).

CHAPITRE XV.

OBSERVATIONS GÉNÉRALES.

Si, avant de passer à la société religieuse, nous jetons un coup d'œil sur l'ensemble de la société civile dont nous venons d'analyser les différentes formes et les divers accidents, nous trouverons que toute la constitution de cette société, soit domestique, soit publique, consiste dans la distinction ou la confusion des personnes sociales, et dans leur existence héréditaire ou viagère, fixe ou amovible.

Je dis la constitution, et non l'administration, choses qu'on confond aujourd'hui plus que jamais; car toutes les constitutions modernes et d'invention humaine ne sont que des formes plus ou moins heureuses d'administration, qui diffèrent de la constitution, ainsi que nous l'avons déjà dit, comme le régime diffère du tempérament. Ainsi, pour ne nous occuper que de la constitution, dans la société domestique se trouvent les trois personnes *pouvoir*, *ministre*, *sujet*, parfaitement distinctes.

La famille est monogame ou polygame.

La société publique peut être aussi monocratique ou polycratique, c'est-à-dire monarchique ou populaire.

Dans la monarchie royale, le plus parfait des gouvernements, parce qu'il est le plus naturel, et qu'il ressemble le plus à la famille, son élément, les trois personnes sont parfaitement distinctes, et le pouvoir et le ministre sont héréditaires, propriétaires, inamovibles, et par conséquent homogènes avec le pouvoir.

Dans la monarchie despotique, comme dans la monarchie élective, les trois personnes sont distinctes, mais non homogènes entre elles, puisque, dans la première, le pouvoir est héréditaire et le ministère amovible, à la volonté du pouvoir comme en Turquie et en Perse; et que dans l'autre le pouvoir est viager et la noblesse ou le ministère héréditaire, comme autrefois en Pologne.

Dans la monarchie représentative ou constitutionnelle, il y a distinction même héréditaire de personnes et confusion de fonctions, puisque les trois personnes ont part au pouvoir, mais en corps de sénat ou de peuple.

Les Etats populaires ou polycratiques sont démocratiques ou aristocratiques, et portent tous deux le nom de république.

Dans la démocratie proprement dite, il y a confusion de personnes, ou plutôt il n'y en a qu'une, le peuple souverain, alternativement pouvoir, ministre, sujet; et il n'y a ni hérédité, ni fixité, mais une mobilité perpétuelle, et c'est ce qui en fait le plus orageux et par conséquent le plus imparfait des gouvernements.

Dans l'aristocratie proprement dite ou

(1) Nous avons parlé, à propos des états généraux, du clergé et de la noblesse. Qu'il nous soit permis d'opposer aux ignorants *détracteurs* de ces deux classes de citoyens, le sentiment d'un véritable homme d'Etat, de Bonaparte, rapporté par un homme dont ils ne récuseront pas l'autorité: « Dans la campagne de France, » dit le général Foy, dans son *Histoire de la péninsule*, t. I, p. 169, « aux premiers mois de 1814, Napoléon parlait à Troyes en Champagne avec un de ses généraux de l'état des choses: Les ennemis, disait celui-ci, sont trop nombreux, nous ne pouvons en venir à bout avec nos soldats, qui tombent chaque jour et qu'on ne remplace pas. Il faut que la France se lève.... Eh! comment voulez-vous que la France se lève, interrompit avec vivacité Napoléon; il n'y a pas de clergé, il n'y a pas de noblesse, et j'ai tué la liberté. » Napoléon croyait donc à l'utilité politique de ces deux ordres, non-seulement pour affermir la liberté, mais pour la défense de l'Etat, où ils formaient l'esprit public, de toutes les défenses la plus sûre.

héréditaire, il n'y a que deux personnes dont l'une exerce héréditairement le pouvoir sur l'autre; c'est comme nous l'avons déjà dit, une monarchie *acéphale* ou sans chef, et comme elle se rapproche davantage de la monarchie, elle participe aussi de sa stabilité.

Ici, je m'adresse aux esprits vraiment philosophiques, et je leur demande d'accorder une sérieuse attention à ce qui me reste à dire sur les personnes sociales.

Nous retrouvons le type et la preuve de leur existence distincte et de leurs différentes natures à la fois aux deux extrêmes de nos esprits, si je peux ainsi parler, et dans les conceptions les plus élevées de notre raison, et dans les règles les plus familières et les plus usuelles de notre langage.

Ainsi, pour commencer par ce qui nous est le plus familier, les trois pronoms personnels *je, tu, il*, base de toutes les langues, ne sont que l'expression des trois personnes sociales et de leurs différents rapports.

Je, première personne, *celle qui parle*, qui commande, désigne le pouvoir; d'où vient que l'expression *ego* est, dans les Livres saints, particulièrement affectée à l'Etre suprême, et il est si bien reconnu que ce mot est l'expression de la supériorité, qu'il est contraire aux bienséances de le répéter trop souvent en parlant de soi; et dire sans cesse *je fais, je dis*, etc., est un ridicule, si ce n'est un tort, et l'on a fait de *ego* le substantif et l'adjectif du vice d'*égoïsme* et d'*égoïste*.

La seconde personne, *celle à qui l'on parle*, l'on commande, s'exprime par *tu*, terme de commandement du pouvoir au ministre, du père à son fils, de l'époux à sa femme, du maître à ses serviteurs, et nous en trouvons encore la preuve dans les règles de la civilité entre personnes bien nées, qui ne permettent rien, dans les relations de société, qui sente la supériorité; de là vient qu'on doit s'abstenir de *tutoyer* en public qui que ce soit.

La révolution, qui a introduit le mépris de toutes les bienséances, sous le prétexte d'égalité, a fait une mode du *tutoiement* des pères et mères par leurs enfants, en même temps qu'elle supprimait, comme contraire à l'égalité, le mot de domestique. Les pères ont permis ce tutoiement enfantin et contre nature, parce qu'ils se sont crus plus aimés de leurs enfants, et les mères parce qu'elles se sont crues plus jeunes.

Enfin, la troisième personne, *celle de qui on parle*, sujet de l'entretien politique du pouvoir et du ministre, parce qu'elle est l'objet de leurs fonctions et que tout se rapporte à elle, s'exprime par *il*, et cet *il* désigne si bien l'infériorité, qu'il devient terme de mépris, si on se le permet en parlant d'une personne présente. *Je, tu, il*, langage de la société domestique, de la société dont le pouvoir dit : moi; *nous, vous, eux*, langage de la société publique, de la société dont le pouvoir dit : nous. Le particulier dit *je*, le roi ou le public dit *nous* (1).

Ils seraient bien peu philosophiques ceux qui regarderaient un rapprochement si frappant comme trop familier et trop vulgaire pour servir de preuves à de si hautes vérités.

Mais on peut offrir aux esprits méditatifs, des considérations d'un autre genre, et apres avoir cherché une preuve familière de l'existence et de la nature des personnes sociales dans la constitution de tout langage et ses règles fondamentales, nous en trouverons une d'un genre plus élevé dans la constitution même de l'univers, et dans les conceptions les plus hautes auxquelles notre raison puisse atteindre.

Il faut avant tout établir ou rappeler deux propositions dont la certitude ne peut être contestée, et qui sont comme le fondement de la science de l'homme intelligent.

1° C'est que nos idées sont l'expression ou la représentation des objets, et les mots dont nous nous servons, l'expression de nos idées.

2° Qu'il n'y a point d'idée reçue qui ne soit l'expression d'un objet, ni de mot compris qui ne soit l'expression d'une idée.

C'est ce qu'a voulu dire Fontenelle dans cette proposition : *Qu'une vérité « nommée » est une vérité « connue. »*

Cela posé, je dis que les trois idées générales de *pouvoir*, de *ministre*, de *sujet*, correspondent une à une, avec une parfaite analogie, aux trois idées plus générales encore de *cause*, de *moyen* et d'*effet*, idées les plus absolument générales que la raison puisse concevoir, et qui sont exprimées par les termes les plus absolument généraux que la langue puisse fournir.

De même que *pouvoir, ministre, sujet*,

(1) Le pouvoir en Espagne signe *moi* le roi; mais aussi le pouvoir y est plus constitué ou mieux défendu par les mœurs que par les lois.

comprennent absolument tous les hommes, ainsi *cause, moyen, effet,* comprennent absolument tous les êtres, depuis Dieu lui-même jusqu'au vermisseau.

S'il n'y avait dans l'univers ni *cause,* ni *moyen,* ni *effet,* ces idées ne se trouveraient dans aucun esprit, et les termes qui les expriment ne se trouveraient dans aucune langue.

Ces trois expressions sont universellement entendues, puisqu'elles entrent de mille manières dans le langage usuel, et par conséquent les idées qu'elles expriment sont universellement comprises, quoiqu'elles le soient plus ou moins complétement par les différents esprits.

Je crois qu'il est impossible de remonter plus haut, et qu'au delà il n'y a plus que la région sans bornes des subtilités et des illusions.

Nous avons dit que *pouvoir, ministre, sujet* correspondaient un à un avec une parfaite analogie à *cause, moyen, effet.* Effectivement, qui dit *cause* (intelligente), dit pouvoir de faire; qui dit *pouvoir,* dit cause de ce qui est, puisque la volonté, principe d'action, est une qualité inhérente à la cause (intelligente), comme au pouvoir, et que l'un et l'autre agissent avec volonté pour produire un *effet.*

Moyen et *ministre* ne se correspondent pas avec moins d'exactitude, puisqu'on peut dire indifféremment : *La « cause » ou le « pouvoir » agit par un moyen ou le ministère de ses agents,* et que le *moyen* est interposé entre la *cause* et l'*effet,* comme le *ministre* entre le pouvoir et le sujet. Quand on dit : Il n'y a pas d'*effet* sans *cause,* on pourrait ajouter qu'il n'y a pas de *cause* et d'*effet* sans *moyen,* ni de pouvoir sans ministres.

Enfin, *effet* et *sujet* sont aussi deux idées semblables, ou plutôt sont une seule et même idée, puisque l'une et l'autre désignent l'être sans volonté et sans action propre, sujet à la volonté d'un autre, objet de son action, et qui ne fait que recevoir ce qui lui est transmis. Or, dans ce sens, la production de l'homme dans la famille, la conservation de la famille dans l'Etat, sont les effets dont la cause est dans le pouvoir domestique ou public.

Le système universel des êtres exprimé par *cause, moyen, effet,* se retrouve donc, dans le système particulier de la famille, sous les noms de père, mère, enfants; et dans le système plus général de la société civile ou publique, sous le nom de *roi,* de *noblesse,* de *peuple,* ou, sous tous autres noms, et dans le système de la société religieuse, comme nous le verrons tout à l'heure, sous les noms de *Dieu,* de *prêtres,* de *fidèles,* etc. Il se retrouve ce sytème universel jusque dans l'homme lui-même, *intelligence servie* par les *organes,* dont l'intelligence est *pouvoir* et *cause* de ses actions libres, dont les organes sont les *moyens* et comme les *ministres,* et dont tous les êtres subordonnés qui servent à ses besoins, produits de son travail et de son industrie, sont les *sujets* ou les *effets.*

Ainsi l'homme est constitué comme la famille, la famille comme l'Etat, l'Etat comme la religion; l'homme, la famille, l'Etat, la religion, comme l'univers; et, si je voulais parler à l'imagination, je me représenterais des cercles concentriques qui, commençant par l'homme, et finissant par l'univers, s'embrassent mutuellement, et sont tous embrassés par le grand cercle sur lequel serait écrit *cause, moyen, effet.* C'est sans doute par un sentiment confus de cette vérité, que les anciens philosophes appelaient l'homme un monde en abrégé, un petit monde.

C'est une harmonie qui constitue l'ordre, *l'ordre, la loi inviolable des esprits,* a dit Malebranche, et comme le sceau que le régulateur et conservateur de tout ordre, ordre lui-même essentiel, a imprimé à ses ouvrages.

Nous n'avons considéré la *cause,* le *moyen* et l'*effet,* que dans leur généralité la plus absolue, et nous n'avons rien dit des *causes secondes,* qui ne sont que des moyens que l'on considère comme *causes,* lorsqu'elles agissent par des *moyens subordonnés.* Ainsi le soleil qui n'est qu'un *effet* dans l'univers, est encore le premier *moyen* de la fécondité de la terre, puisqu'il donne à tous les êtres la chaleur et la vie; et il peut être considéré comme *cause* lui-même, si l'on se le représente comme produisant la lumière et élevant les vapeurs et les exhalaisons, qui retombent en pluie, et portent partout la fertilité.

Ainsi le même homme qui est *sujet* dans la société, y peut être *ministre,* s'il remplit des fonctions politiques, et il est *pouvoir* dans sa famille; et les rois eux-mêmes *sujets,* comme les autres hommes de la Divinité, ne sont, comme les chefs de la société, que les premiers *ministres* du pouvoir divin

pour faire le bien, *minister Dei in bonum*, dit l'Apôtre (*Rom.* XIII, 4), et ils sont comme rois, *pouvoir* dans la société civile, et comme homme, pouvoir dans leurs familles.

Ainsi, tout ce qu'il y a de plus général au monde et dans nos idées est soumis à une combinaison ternaire : trois catégories d'êtres dans l'univers : *cause, moyen, effet;* trois personnes dans la société : *pouvoir, ministre, sujet;* trois temps dans la durée : *passé, présent, futur;* trois dimensions dans l'espace : *longueur, largeur, profondeur*, etc. Cette vérité n'a pas été ignorée des philosophes de l'antiquité, dont le plus célèbre, Platon, parle du nombre trois comme d'un nombre mystérieux et qui renferme de grandes *vérités*.

CHAPITRE XVI.

DE LA SOCIÉTÉ RELIGIEUSE.

Nous voyons dans la société humaine, telle qu'elle nous est connue par l'histoire et la tradition, seuls monuments que nous puissions consulter, et aussi haut qu'il nous soit possible de remonter, la connaissance de Dieu aussitôt que l'existence de l'homme, et la religion aussitôt que la famille.

J'entends ici par religion une connaissance plus ou moins distincte et raisonnable d'un être invisible et tout-puissant, créateur des êtres subordonnés, à qui l'homme attribuait les biens et les maux de la vie, et dont il s'efforçait de mériter les bienfaits ou de fléchir le courroux.

A ce consentement universel du genre humain, regardé par un des plus grands philosophes de l'antiquité, Cicéron, comme la voix de la nature et la preuve de la vérité, *vox naturæ et argumentum veritatis*, opposera-t-on les récits suspects de quelques voyageurs, qui, croyant trouver un culte public chez des hommes à peine en état domestique, n'ont, disent-ils, aperçu dans quelques peuplades sauvages aucune connaissance de la Divinité? Mais, outre qu'ils allaient y chercher toute autre chose, et que ces peuples aussi avaient toute autre chose à leur offrir, que pouvaient-ils, dans leur court passage, découvrir de ce qu'il y a de plus secret et de plus intime chez des hommes stupides dont ils n'entendaient pas la langue, et dont ils ne connaissaient ni les usages ni les mœurs?

Nous remarquons, au contraire, dit Condorcet, *que partout se montre l'idée de puissances surnaturelles, et partout, à côté de ces opinions, s'élèvent, ici, des princes pontifes; là, des familles ou des tribus sacerdotales; ailleurs, des colléges de prêtres. Cette distinction de profession, dont à la fin du XVIIIe siècle le clergé nous offre encore le modèle, se retrouve chez les peuples les moins civilisés; et elle est trop générale, et se rencontre trop fréquemment à toutes les époques de la civilisation et à tous ses degrés, « pour qu'elle n'ait pas un fondement dans la nature même. »*

Il est facile de dire, avec Lucrèce, que la crainte a fait les premiers dieux, ou, avec nos athées, que la Divinité est une invention des prêtres. La crainte ou l'amour, l'imposture ou l'erreur exagèrent, défigurent ce qui est, mais ne créent point ce qui n'est pas; et, si la Divinité elle-même, dans le grand intérêt du genre humain, n'avait daigné se rendre sensible aux premiers humains, soit par la transmission du langage, qu'on ne peut expliquer autrement, soit de toute autre manière, jamais l'idée de la Divinité ne serait entrée dans aucun esprit, jamais son expression ne se serait trouvée dans aucune langue. Et n'est-ce pas à cette manifestation sensible de la Divinité qu'il faut rapporter la pente prodigieuse du genre humain, presque à son origine, à se faire des dieux visibles, des dieux de chair et de matière, des dieux enfin tels que le demandaient les Hébreux, *qui marchassent devant eux?*

Une fois cette idée de la Divinité entrée dans le monde, elle s'y diversifiera à l'infini, soit dans son expression, soit dans les développements que les hommes lui donneront ou les altérations qu'ils lui feront subir; mais, transmise avec la langue de génération en génération, elle ne sortira plus de la société.

Dieu et l'homme, êtres non égaux, mais *semblables*, puisque deux intelligences qui se connaissent mutuellement sont *semblables*, quoique à une distance infinie l'une de l'autre. Cette vérité de raisonnement est confirmée par les croyances religieuses, qui nous apprennent que Dieu fit l'homme à son *image* et à sa *ressemblance*.

Dieu et l'homme formeront donc une société d'êtres *semblables* pour leur production et leur conservation mutuelle; car, si Dieu a produit le genre humain et le conserve, on peut dire aussi que les hommes, en se transmettant de génération en génération, avec la parole, la connaissance de Dieu, la produisent et la conservent dans

l'univers : *Fides ex auditu*, dit saint Paul. (*Rom.* x, 77.)

Cette société de Dieu et de l'homme aura tous les caractères que nous avons remarqués dans les sociétés, et composée d'hommes, et faite pour le bonheur de l'homme, elle suivra toutes les phases de la société humaine.

Elle commencera donc dans la famille et avec la famille, et sera une religion purement domestique. Son *pouvoir*, qui est Dieu même, sera adoré dans l'enceinte des foyers domestiques ; le prêtre, ou *ministre* du pouvoir, sera le père de famille ; les *sujets*, ou fidèles, seront les membres de la famille, dont le père offrira à la Divinité les vœux et les hommages, et il demandera pour elle *la rosée du ciel et la graisse de la terre*. Cette religion aura son sacrifice, caractère essentiel de la société, comme nous le verrons tout à l'heure ; et le père de famille, revêtu du sacerdoce domestique, offrira à la Divinité les prémices de ses champs et de ses troupeaux, seules richesses des sociétés primitives.

Telle a été la religion des premières familles, appelée religion naturelle, et naturelle en effet au premier état, et seulement au premier état de la société.

Ces familles avaient retenu le dogme fondamental de l'unité de Dieu. Mais celles qui, plus tard, s'en séparèrent, tombées dans l'idolâtrie, avaient aussi leur culte domestique, comme nous le voyons dans l'exemple de Laban ; et même elles sacrifièrent aux dieux de leurs foyers, sous le nom de *lares*, et firent de ces foyers eux-mêmes une sorte de divinité.

Nous avons remarqué deux états dans la société domestique, la monogamie et la polygamie ; deux états correspondants dans la société politique, la monarchie ou monocratie, et la polycratie, ou démocratie. Nous retrouvons cette même division dans la religion, le monothéisme et le polythéisme, religion d'un Dieu ou de plusieurs dieux, partout unité ou pluralité.

Mais les familles étaient devenues des cités, et les cités des nations ; et la religion de famille, de domestique qu'elle était, devint religion de la cité, religion de l'État, religion publique. Nous ne parlons ici que des sociétés idolâtres ; et la cause des variétés infinies de leurs cultes et de la multiplicité de leurs dieux, fut précisément ce culte de chaque famille pour ses dieux particuliers, que, réunies en corps de cité, elles conservèrent et portèrent dans d'autres familles, comme une portion de leur patrimoine. *Votre Dieu sera mon Dieu*, dit Ruth à Noémi dans les Livres saints. (*Ruth.* I, 16.)

Les cités ou petits États récemment sortis de l'état domestique en retinrent les coutumes ; le chef ou roi qui avait hérité du pouvoir du père de famille, hérita aussi de son sacerdoce, et offrit le sacrifice au nom du peuple.

Tout, dans le culte, devint alors extérieur et public ; les temples s'élevèrent. Il était naturel d'adorer, dans une *maison commune*, une divinité commune à tous ; le sacerdoce fut attribué au pouvoir public ou *commun*, et la *commune*, ou le peuple tout entier, fut le sujet de cette société et le sectateur de ce culte.

Mais, lorsque les États se furent étendus et peuplés, et que les pouvoirs publics eurent autre chose à faire que des cérémonies religieuses, le paganisme, qui est proprement l'idolâtrie des peuples policés, fit, non pas de la religion, mais du culte, une institution séparée du maniement des affaires politiques, et il établit des colléges de prêtres. On connaît le luxe de cet établissement sacerdotal chez les Grecs et chez les Romains, et ces derniers, plus jaloux que les Grecs de conserver les traditions antiques, retinrent dans le sénat, jusqu'aux derniers temps, le titre politique de *roi des sacrifices*.

Aussi Montesquieu dit avec raison : *Les peuples qui n'ont pas de prêtres sont ordinairement barbares.* Et, à voir ce qui se passe chez nous, nous pourrions ajouter qu'ils ne tarderont pas à le devenir, les peuples qui ne veulent plus de prêtres, et les regardent comme un *parti*.

Nous avons cité des faits ; et, sans recourir à l'autorité des Livres saints, les histoires profanes nous en disent assez sur le sacerdoce des premiers rois, qui avait succédé à celui du père de famille, quelquefois de la mère, lorsque les familles furent devenues des peuplades et des nations, et sur le grand nombre des dieux et sur l'extravagance ou la cruauté des cultes, et sur les désordres de la polygamie dans les familles, de la polycratie dans les États, du polythéisme dans l'univers. Ainsi la division était dans les familles, par la multiplicité des femmes ; dans les États, par la multiplicité des concurrents au pouvoir ; dans l'univers, par la multipli-

cité des dieux particuliers à chaque famille, à chaque contrée, à chaque nation ; et, comme il y avait les dieux des foyers ou *lares*, il y eut les dieux des *cités*, *deos populares ;* et *tout était Dieu*, dit Bossuet, *excepté Dieu même.*

Il existait cependant, le vrai Dieu, ce Dieu unique ; car, s'il y en avait un, il ne pouvait y en avoir plusieurs. Il existait ce vrai Dieu, puisqu'il y en avait tant de faux, et et que l'erreur n'est jamais qu'une vérité incomplète ou défigurée ; et la connaissance s'en était conservée dans l'univers, puisqu'elle s'y conserve encore.

Par quel moyen s'y était-elle conservée ? Nous le demanderons à l'histoire, et nous en trouverons la preuve sous nos yeux. Mais avant de passer à cette démonstration, il convient de s'arrêter sur le plus grand *acte* de la société et de toute société, et plus particulièrement de la société religieuse, qui en a plus qu'une autre retenu l'expression, je veux parler du sacrifice, que, pour cette raison, la religion; dans sa liturgie, appelle l'*action* par excellence, *actio*.

CHAPITRE XVII.

DU SACRIFICE (1).

Le sacrifice est le don de soi que le ministre fait au pouvoir, au nom et dans l'intérêt des sujets, et par lequel il offre la société tout entière, en offrant l'*homme* et la *propriété*, qui composent toute la société.

Ce don de soi existe dans la société domestique, où la femme se donne corps et biens à son époux, pour ne faire qu'un avec lui, et être, disent les Livres saints, *l'os de ses os, et la chair de sa chair* (*Gen.* II, 23), et, chez tous les peuples, le don de la virginité s'est appelé sacrifice, et en a eu le mérite lorsqu'il a été fait à la Divinité.

Ce don de soi existe dans la société politique ou le corps des ministres, où la noblesse se donne corps et biens au pouvoir dans l'intérêt de la défense de la société. *La noblesse anglaise*, dit Montesquieu, *s'ensevelit sous les débris du trône*. Et sir Thomas Windham disait à ses fils, en mourant : *Mes enfants, je vous recommande de ne jamais abandonner la couronne, quand même elle pendrait d'un buisson.*

La noblesse française a toujours défendu le trône de ses rois de son corps et de ses biens, et elle a tout perdu ou tout compromis par son émigration, sacrifice ou dévouement, le plus mémorable et le plus étendu dont l'histoire fasse mention.

Et n'était-ce pas encore un sacrifice que la vie austère et occupée de nos anciens magistrats, qui consumaient leur vie et leur fortune dans des fonctions ingrates et pénibles, et dont l'honneur était la seule récompense ?

Le sacrifice existe surtout dans la société religieuse ; et sans parler encore du grand sacrifice de la religion chrétienne, qu'est-ce, je demande, que ce renoncement aux douceurs de la vie domestique et aux soins lucratifs des affaires temporelles que s'imposent les ministres de la religion, pour s'occuper exclusivement de l'instruction des peuples et du service des autels ? Que sont les austérités des cénobites, le dévouement des saintes filles au soulagement des pauvres et des malades, et à l'éducation de l'enfance ? Que sont les travaux des missionnaires ; que sont même dans les fausses religions les cruautés qu'exercent sur eux-mêmes les bonzes et les faquirs ; qu'est-ce autre chose que le don de soi et de véritables sacrifices ?

S'il avait manqué quelque chose en France aux sacrifices de la noblesse et du clergé, les déportations, la ruine, le bannissement et la mort d'un si grand nombre de prêtres et de nobles, tristes fruits de la révolution, n'y auraient-ils pas abondamment suppléé ?

En effet, la société une fois convaincue de l'existence d'un Etre suprême, arbitre souverain des événements, dispensateur équitable des biens et des maux, des récompenses et des châtiments, que pouvait-elle faire autre chose pour reconnaître son souverain domaine, mériter ses bienfaits ou fléchir sa justice ? Que pouvait-elle donner au maître souverain de tous les hommes et de tous les biens qu'elle-même tout entière, c'est-à-dire *l'homme et la propriété ?* Et ef-

(1) M. le comte de Maistre, mon illustre ami, a dit de très-belles choses sur le sacrifice. Un journal m'a fait l'honneur de m'appeler son disciple : je n'ai été ni son disciple, ni son maître. Nous ne nous sommes jamais vus ; mais je le regarde comme un de nos plus beaux génies, et m'honore de l'amitié qu'il m'accordait, et de la conformité de nos opinions. Il m'écrivait, peu avant sa mort : « Je n'ai rien pensé que vous ne l'ayez écrit ; je n'ai rien écrit que vous ne l'ayez pensé. » L'assertion, si flatteuse pour moi, souffre cependant de part et d'autre quelques exceptions.

fectivement, nous voyons dans toutes les sociétés, sous une forme ou sous une autre, l'offrande de l'homme et de la propriété ; et je le demande, si cette grande idée du sacrifice, fondée sur l'inébranlable conviction de l'existence de la Divinité et de sa toute-puissance, n'eût pas été si fortement enracinée dans l'esprit des hommes, quelle est l'imposture, la séduction ou l'éloquence, qui eût pu faire violence aux sentiments de la nature, au point de persuader aux mères de faire brûler leurs enfants dans les bras d'airain d'une horrible idole ; et de quel malheur plus grand que celui de perdre ainsi les doux fruits de leur tendresse voulaient-elles se préserver ? Quel est le délire qui dévouerait les prêtres indiens à des pénitences barbares, pires que la mort, et que la justice n'oserait pas infliger à des malfaiteurs ; ou pousserait les Japonais à se faire écraser sous les roues des chars qui portent leurs fausses divinités, et les Chinois à sacrifier leurs enfants à l'*Esprit du fleuve?* Et cependant ces détestables sacrifices ont été ou sont encore pratiqués partout où le vrai Dieu n'a pas été connu ; ils le furent même chez les Romains et jusque dans les derniers temps de l'Empire. Hélas! ils l'ont été chez nous-mêmes, et il entrait aussi des idées de sacrifice dans les nombreuses exécutions faites au pied de la statue de la liberté, et l'on en a vu la preuve dans les discours et les écrits du temps. Non, l'imposture et l'hypocrisie ne vont pas jusque-là, et les erreurs ne sont jamais que des vérités défigurées.

Il était donc dans la nature de l'homme et de la société, le sacrifice de l'homme et de la propriété. Le raisonnement en donne le motif, l'histoire en constate le fait. Mais il était aussi dans la nature de la Divinité que l'homme fût offert et ne fût pas immolé, et la preuve de cette vérité philosophique se trouve dans les Livres saints, où Dieu exige de la société domestique, représentée par Abraham, le sacrifice de son fils, et, satisfait de son obéissance, ne permet pas qu'il soit consommé, et agrée le sang de l'animal à la place de celui de l'homme.

C'est ce sacrifice que nous allons retrouver dans la société judaïque, et que les Turcs, dans leur religion échappée du judaïsme, ont retenu sous le nom de *coran*.

—

CHAPITRE XVIII.

DE LA SOCIÉTÉ JUDAÏQUE.

Une vérité aussi fondamentale que l'existence d'un Dieu, aussi nécessaire à la société, ne pouvait périr dans l'univers, et elle y a toujours été, puisqu'elle y est encore.

Par quels moyens s'y est-elle conservée? Par des moyens pris dans l'ordre des choses humaines et de la société ; car Dieu ne gouverne les hommes que par des moyens humains, et il s'est fait *homme* lui-même, quand il a voulu régénérer les sociétés humaines.

Cette vérité, confiée à des familles périssables, aurait péri avec elles ; elle fut confiée à un peuple tout entier, et ce peuple fut constitué pour ne jamais périr, et être un témoin toujours vivant de la foi à l'existence de Dieu.

Les familles patriarcales étaient donc devenues un peuple et un grand peuple, et ce peuple issu de ces familles, et qui en avait reçu la connaissance du vrai Dieu, devint naturellement le dépositaire de cette grande vérité, le plus précieux patrimoine du genre humain. Le peuple Juif, pour être capable de cette haute destination, fut séparé des nations toutes idolâtres, par ses lois et par ses mœurs, comme il l'était déjà par ses croyances ; et il reçut une constitution particulière dont nous voyons encore les effets chez ce peuple répandu dans tout l'univers et partout sous nos yeux ; une constitution que tant de siècles d'oppression, de dispersion, de persécutions et d'outrages, n'ont pu altérer, et qui, seule entre toutes les constitutions, dit J.-J. Rousseau, *est à l'épreuve du temps, de la fortune et des conquérants.*

Nous retrouvons dans la constitution de cette société tous les caractères que nous avons remarqués dans la société domestique, et bien plus développés, puisqu'elle était une constitution non de famille, mais de nation.

Comme cette société fut constituée sur la religion qui doit être la base et la pierre angulaire de toutes les constitutions même politiques, Dieu en fut le pouvoir suprême. Le pouvoir doit être continuellement et *réellement présent* à la société, qui ne peut, même un instant, subsister sans pouvoir, et cette vérité rationnelle reçut son application à la société judaïque à qui, nous disent les Livres saints, Dieu daignait manifester sa

présence dans le lieu et le temps qu'il s'était choisis.

Ce pouvoir eut ses ministres. Une hiérarchie de prêtres et de familles sacerdotales, prises dans la nation, mais séparées du reste du peuple, qui priaient pour le peuple et sur le peuple, lui expliquaient la loi, et offraient à la Divinité le sacrifice social, le sacrifice de l'homme et de la propriété ; mais le sang de l'homme fut racheté par le sang de l'animal, et jamais il ne souilla les autels du vrai Dieu. Les aînés mâles, rachetés aussi par des animaux innocents, étaient spécialement consacrés au Seigneur, et la plus politique de toutes les lois, celle du droit de primogéniture dans la ligne masculine, fut ainsi consacrée par la religion.

Cette société eut des chefs politiques, d'abord sous le nom de juges, plus tard, sous celui de rois; car la royauté n'est que la justice personnifiée. Ce pouvoir eut ses ministres, et l'ordre des lévites (qui n'était pas l'ordre sacerdotal), qui tenaient autant à la politique qu'à la religion, héréditaire dans les familles d'une même tribu, fut une sorte de noblesse qui prenait les armes pour défendre ses autels et ses lois.

Tout avait été domestique et intérieur dans la religion patriarcale ; tout fut extérieur et public, ou plutôt national, dans la religion judaïque. L'autel campait avec la nation et se fixa avec elle ; et quand Dieu eut son temple, la royauté eut son palais, la nation son territoire, et l'Etat sa capitale : et la religion et la royauté eurent leur *ordre* et leur hiérarchie de ministres, pris dans le corps de la nation et séparés du reste du peuple.

Il y eut donc un peuple tout entier monothéiste ou sectateur de l'unité de Dieu, et qui, pour cette raison, mérita d'être appelé *le peuple de Dieu*, dépositaire de l'antique patrimoine auquel le genre humain était substitué ; il fut élevé comme un signe au milieu des nations pour être, dans ses diverses fortunes, la leçon vivante de tous les gouvernements : heureux et puissant tant qu'il restait fidèle aux lois que Dieu lui avait données, et qui n'étaient que les lois les plus naturelles de la société ; malheureux et opprimé *jusqu'à devenir la proie des nations voisines, lorsqu'il méprisait les avis de ses prophètes, qu'il prêtait l'oreille à des docteurs de mensonges et à des doctrines étrangères, et qu'il allait chercher chez des nations corrompues des exemples et des modèles*. Il ne faudrait pas remonter bien loin dans l'histoire des sociétés pour trouver l'application vivante de ces hautes leçons. Ces châtiments n'ont rien de miraculeux ; ils ne sont que la conséquence naturelle des lois générales qui régissent les sociétés. Il faudrait au contraire des miracles pour sauver une société de ses propres désordres, du mépris des lois divines, de l'esprit de révolte et d'impiété, comme il faudrait des miracles pour sauver l'insensé qui se précipiterait dans un brasier ardent ou dans les profondeurs d'un abîme.

Le peuple juif fut en butte à la haine de de toutes les nations, parce que son exemple et ses lois les condamnaient toutes, et que, possédant seul la vérité, il devait être persécuté par toutes les erreurs.

Mais la société judaïque, quoique conquise, sans territoire et sans gouvernement politique, anéantie comme corps d'Etat, devait survivre à son anéantissement politique, et sans sacerdoce, sans autels et sans temple, conserver ses croyances religieuses : elle devait finir comme elle avait commencé, en état domestique, et se perpétuer en corps de famille, partout étrangère et partout vivante, parce qu'elle devait compte à l'univers du grand secret dont elle avait reçu la confidence, et qu'elle avait gardé avec une religieuse fidélité.

Ces dernières réflexions nous conduisent à la religion chrétienne.

CHAPITRE XIX.

DE LA SOCIÉTÉ CHRETIENNE OU DU CHRISTIANISME.

Nous avons vu dans les premières familles une religion tout intérieure ou domestique comme la société.

Le pouvoir n'y était adoré que dans l'enceinte des foyers domestiques, le prêtre ou le ministre était le père de famille, les sujets ou fidèles étaient les membres de la famille.

Nous avons vu une religion locale ou nationale chez les Juifs. Tout y était extérieur et public, mais seulement pour cette nation, et le culte ne s'étendit ni à d'autres peuples ni à d'autres lieux. Dieu y eut un temple tout national, et qui n'était fréquenté que par les Juifs. Les ministres de cette religion furent un ordre particulier de pontifes et de prêtres, qui ne pouvaient être pris que dans

la nation et dans une tribu, et les *sujets* ou fidèles furent la nation elle-même.

Mais le genre humain tout entier était appelé à la connaissance de la vérité, et le secret de l'unité de Dieu ne pouvait plus longtemps rester caché. La vérité est la vie des intelligences; et partout l'homme, même dans l'état le plus sauvage, a conservé le moyen de parvenir à la connaissance de la vérité par le langage articulé, expression de son intelligence, attribut incommunicable de l'espèce humaine, qu'elle n'a pu recevoir que de son auteur, ni conserver que par la société. C'est avec la parole, et par la parole, qu'il a partout retenu quelque idée plus ou moins distincte et raisonnable de quelque être supérieur à l'homme, idée qui, toute confuse ou même bizarre qu'elle peut être, servira à la ramener à une connaissance plus distincte de la Divinité, vérité première et source de toutes les autres.

Il faut nier l'existence de Dieu, ou reconnaître que l'Etre souverainement parfait n'a pu créer des intelligences, non *égales*, mais *semblables* à la sienne, que pour le connaître, et connaître toutes les vérités nécessaires à leur bonheur.

Et sans cette haute distinction, et si l'homme n'était ici-bas que pour satisfaire des goûts et des besoins matériels, quel avantage n'auraient pas sur lui les animaux, qui, sans étude, sans art et sans travail, logés, vêtus, armés, nourris par la nature, sont doués, pour satisfaire ces mêmes besoins, d'un instinct plus sûr et plus prompt que sa raison?

Dieu, intelligence suprême, est donc le pouvoir universel de toutes les intelligences; à ce pouvoir universel répondra donc, suivant l'analogie la plus exacte du langage, un *sujet* universel ou l'universalité des hommes; car il n'y a pas de pouvoir sans sujet, comme il n'y a pas de cause sans effet.

Mais il n'y a pas de pouvoir et de sujet sans ministre, ou moyen intermédiaire entre l'un et l'autre; comme il n'y a pas de *cause* et d'*effet* sans *moyen* entre l'un et l'autre.

A ce *pouvoir* universel, à ce *sujet* universel, répondra donc aussi un *ministre universel;* et voilà la société universelle formée des trois personnes, *pouvoir*, *ministre*, *sujet*, qui embrassent l'universalité des êtres intelligents. Cette société est le christianisme ou la religion universelle ou *catholique*, suivant la force du mot grec.

Mais quel est ce ministre universel? Je le demande au raisonnement. La même *expression* nous représente les mêmes caractères et les mêmes fonctions; et ce ministre universel du pouvoir universel sur l'universalité des hommes sera donc, comme les autres ministres des autres sociétés, intermédiaire entre deux êtres, *medius*, c'est-à-dire *médiateur* entre Dieu et les hommes; *mediator unius non est*, ditsaint Paul. (*Galat.* III, 20.) Il sera passif à l'égard du pouvoir, actif à l'égard des sujets, passif pour recevoir les volontés du pouvoir, actif pour les transmettre au sujet; et pour pouvoir remplir cette double fonction d'obéir au pouvoir et de commander au sujet, il devra être *homogène*, ou de même nature que l'un et l'autre.

A présent, que l'on veuille bien se rappeler tout ce que nous avons dit de cette homogénéité; et dans la société domestique, où la femme, c'est-à-dire le ministre, doit participer de la nature de l'homme et de celle de l'enfant; et dans la société politique ou publique, où le ministère héréditaire ou la noblesse participe de la nature du pouvoir royal et de celle du peuple, et exerce une sorte de sacerdoce *royal*, puisque les nobles, dans une monarchie héréditaire, sont les prêtres de la royauté; et l'on sera conduit à cette conclusion naturelle, que le ministre universel entre Dieu et les hommes devra participer de la nature divine et de la nature humaine; mais un être ne peut participer de la nature divine sans être Dieu, ni de la nature humaine sans être homme. Ce ministre universel sera donc... Me serat-il permis de déduire une vérité si haute et si surhumaine d'une discussion *purement* philosophique? J'hésite... Mais, puisque notre siècle ne veut que de la philosophie, osons le dire : il sera... HOMME-DIEU.

Qu'on prenne garde que nous avons été conduits à cette conclusion par le seul raisonnement et la similitude qui existe entre toutes les sociétés, toutes semblables dans leur constitution; et la philosophie n'a, pour cette démonstration, rien demandé à l'enseignement théologique et religieux.

Que les esprits faibles ou les consciences timorées ne s'alarment pas de ce rapprochement entre les deux extrêmes de la société, la société domestique ou particulière, et la société chrétienne ou universelle,

la famille et la religion, et entre les ministres des deux sociétés. Le plus sublime interprète des vérités de la religion, saint Paul, semble nous y préparer, lorsqu'il a employé cette locution extraordinaire, en parlant du seul sacrement de mariage : *C'est un grand sacrement, je le dis en Jésus-Christ et en l'Eglise.* (*Ephes.* v, 32) Et plus haut : *Jésus-Christ est le chef de l'Eglise, comme l'homme est le chef de la femme.* (*Ibid.*, 23.) Et l'Eglise aussi est appelée l'épouse de Jésus-Christ, la mère des Chrétiens, qui les a conçus et engendrés; et Bossuet va plus loin encore, lorsque, parlant du plus haut mystère de la religion, il dit : *Qu'encore que la perception du corps et du sang de l'Homme-Dieu ne soit que momentanée, le droit que nous avons de le recevoir est perpétuel et semblable « au droit sacré que l'on a l'un sur l'autre par le mariage.* »

Mais cet être prodigieux, intermédiaire entre Dieu et l'homme, et tenant de la nature de tous deux, ou plutôt l'un et l'autre ensemble, a-t-il toujours été ignoré du genre humain; et une vérité si haute et si consolante est-elle restée cachée dans la société jusqu'à la naissance du christianisme? Gardons-nous de le croire, et il suffit d'ouvrir les yeux pour retrouver une connaissance confuse de cette vérité dans les plus anciennes traditions des peuples; et l'attente expresse d'un médiateur ou envoyé, dans les doctrines les plus constantes, ou plutôt dans la vie entière du peuple de Dieu.

Qu'on veuille bien réfléchir à la marche que nous avons suivie; et pour la rendre plus sensible par une comparaison, toute imparfaite qu'elle est, nous avons fait à peu près comme Christophe Colomb, qui, persuadé par la configuration du globe terrestre et ses connaissances en astronomie et en physique, qu'il devait exister un autre hémisphère, le chercha et le découvrit. Et nous aussi, nous avons, à l'aide du raisonnement philosophique, pensé qu'il devait exister une société universelle, et nous l'avons cherchée et trouvée dans la religion chrétienne.

Ce ministre universel du pouvoir divin sur l'universalité des hommes, cet être intermédiaire, *medius* (car ces mots sont synonymes), et que la philosophie aurait pu traduire par *médiateur*, qui ne signifie aussi que moyen ou intermédiaire entre deux personnes, si la religion n'avait depuis longtemps consacré cette expression à son usage, ce ministre ou médiateur, les livres saints nous disent qu'il fut annoncé à la première famille, mais sous les voiles du mystère; et si loin encore du temps où il devait paraître, il n'était pas nécessaire que la société en eût une connaissance plus développée. Elle la fut chez le peuple Juif d'une manière plus explicite, et la foi en un médiateur, qu'il appelait le *messie*, ou *l'envoyé*, fut en quelque sorte toute sa constitution. Il ne vivait que pour l'attendre, il l'attend encore même après qu'il est venu, et l'on peut dire qu'il est encore le peuple du *messie*, comme il était alors *le peuple de Dieu*.

Mais, si ce ministre universel doit, pour remplir sa double fonction, être à la fois *Dieu et homme*, l'enseignement figuratif de la religion judaïque doit lui attribuer le double caractère de divinité et d'humanité, de gloire et d'abaissement, d'obéissance à Dieu, d'autorité sur les hommes. Aussi, tantôt il est nommé *le roi de gloire* (*Psal.* XXIII, passim), tantôt *l'homme de douleurs* (*Isa.* LIII, 3); tantôt *le désiré des nations* (*Aggæ.* II, 8), tantôt *le rebut du peuple* (*Psal.* XXI, 7); dans un endroit il est *le précepteur des gentils* (*Isa.* LV, 4); dans un autre *l'opprobre des hommes* (*Psal.* XXI, 7); celui-ci le voit *rassemblant ses sujets des quatre parties du monde* (*Habac.* II, 6); celui-là le voit *les pieds et les mains percés* (*Psal.* XXI, 18); l'un le voit *sur le trône* (*Jerem.* XXII, 4), l'autre *sur la croix*.

Mais c'est chez les Chrétiens et dans leurs doctrines que tous les caractères de l'Homme-Dieu paraissent le plus à découvert et avec le plus d'évidence, et le nom de chrétiens que ses sectateurs reçoivent à Antioche, et le nom de christianisme donné à sa doctrine, et celui de chrétienté à la réunion des nations qui croient en lui, ont été tirés du nom de *Christ*, ou d'*Oint du Seigneur*, par lequel la religion l'a désigné à nos respects.

C'est dans ce code sacré de la société chrétienne, dans l'Evangile, que l'on trouve les preuves de la mission et du caractère de ce ministre universel *par qui tout a été fait, et rien n'a été fait sans lui.* (*Joan.* I, 3.) C'est là qu'on le voit *égal à Dieu*, et par conséquent Dieu lui-même, et dans sa naissance, sa vie et sa mort, soumis à toutes les infirmités de la nature humaine, hors ses passions et ses vices; obéissant à Dieu, et *obéissant jusqu'à la mort* (*Philip.* II, 8), au

nom de qui *tout genou fléchit au ciel et sur la terre* (*Philipp.* II, 10), et à qui Dieu *a donné les nations comme son héritage* (*Psal.* II, 8); le Roi des rois de la terre, *Princeps regum terræ*, etc., etc. (*Apoc.* I, 5.) Il faudrait copier en entier les Livres saints, et nous trouverions dans tous, et à toutes les pages, l'application à ce *ministre* universel du double caractère que nous avons attribué au ministère de toute société.

C'est, en effet, devant ses premiers disciples, qu'il légitime en quelque sorte son ministère divin. Il leur dit en mille endroits *qu'il ne fait pas sa volonté, mais celle de son Père, qui l'a envoyé; qu'il ne cherche pas sa gloire, mais celle de son Père; que, s'il se glorifie lui-même, sa gloire n'est rien* (*Joan.* V, 30; VIII, 50, 54) : c'est toujours *son Père qu'il prie pour eux; les paroles qu'il leur adresse ne sont pas les siennes, mais celles de son Père.* (*Joan.* XVII, 9; XIV, 24.) Il ne parle jamais qu'au nom du pouvoir, il rapporte tout au pouvoir dont il est le ministre; mais en même temps, accréditant son divin ministère, il dit *qu'on ne peut aller à son Père que par lui, ni le connaître sans le connaître lui-même*; que *qui n'honore pas le ministre, n'honore pas le pouvoir qui l'a envoyé*, etc., etc. (*Joan.* XIV, 6, 7.)

Comme il devait être homme et fils de l'Homme, ainsi qu'il le dit lui-même, il devait naître, vivre et mourir comme homme dans le temps et dans un lieu, et la domination universelle, entendue par les Juifs dans un sens tout matériel, la domination de ce ministre universel à qui *toute puissance avait été donnée au ciel et sur la terre* (*Matth.* XXVIII, 18), *au nom de qui les rois eux-mêmes devaient régner, et les législateurs donner des lois justes et sages*, cette domination universelle ne fut pas tout à fait ignorée des auteurs profanes, puisque nous lisons, dans Tacite et dans Suétone, que c'était une opinion répandue en Orient, vers le temps d'Auguste, qu'on ne serait pas longtemps à voir sortir de la Judée ceux qui régneraient sur toute la terre, *profecti e Judæa rerum potirentur*, et, comme ces deux historiens, de style très-différent, rapportent cette prédiction absolument dans les mêmes termes, on peut croire que ce sont précisément ceux de l'opinion populaire qui s'était répandue.

Jésus-Christ naquit donc sous le règne d'Auguste, vécut et mourut sous celui de Tibère; et, sans parler des prophéties contenues dans les livres des Juifs, qui avaient annoncé sa naissance, sa vie et sa mort, des figures qui avaient mis en action ces prophéties, d'un peuple tout entier qui l'attendait et qui l'attend encore, de cet enchaînement merveilleux de la religion des figures et de la religion des réalités, du judaïsme et du christianisme, des monuments contemporains qui racontent sa naissance, sa vie et sa mort, avec des circonstances qui ne pouvaient convenir qu'à l'Homme-Dieu, toujours Dieu lorsqu'il était homme, toujours homme quoiqu'il fût Dieu; sans parler des traditions et des écrits de tous les âges subséquents qui continuent les récits de ses historiens, et contiennent les actes faits en son nom par ses premiers disciples, le monument de tous le plus authentique, je veux dire la société qu'il a fondée, et qui existe sous nos yeux depuis dix-huit cents ans, place l'existence, la venue et la mission du ministre universel entre Dieu et les hommes, au plus haut degré de certitude historique qu'un événement puisse recevoir.

Il la fonde cette société, en laissant après lui un pouvoir *visible*, comme son représentant sur la terre, chef du ministère qu'il institue, en *l'envoyant* comme il a été *lui-même envoyé*, en *l'envoyant enseigner toutes les nations.* (*Matth.* XXVIII, 19.) Il leur donne, à ces ministres, la puissance de *lier et de délier*; il les assure qu'il sera toujours avec eux jusqu'à la fin des temps, et que les erreurs et les passions ne prévaudront jamais contre la vérité qu'ils annoncent; il leur promet enfin comme le sceau de sa doctrine, et la preuve des vérités dont il leur confie la prédication, de cruelles persécutions, des combats continuels, jusqu'à leur *prédire que ceux qui les feront mourir, croiront faire une œuvre agréable à Dieu.* (*Joan.* XVI, 2.) Jamais prédiction n'a été plus littéralement accomplie de nos jours; et, dans le royaume dont le souverain s'honore du titre de roi très-chrétien, la persécution du glaive et du mépris a été portée au delà de tous les excès: et, sans les promesses de son fondateur, la religion chrétienne aurait paru menacée d'une destruction totale.

Mais il manquait à la société, que le pouvoir divin avait fondée, le premier et le plus essentiel caractère de toute société, le sacrifice. Dans une société où tout *pouvoir, ministre, sujet*, était universel, le sacrifice aussi ne pouvait être qu'universel; et si, comme nous l'avons dit, le sacrifice est *le don de soi*,

que le ministre fait au pouvoir dans l'intérêt du sujet, quel pouvait être ce sacrifice, que celui du ministre universel se sacrifiant lui-même pour le salut de tous les hommes, et expiant, par la vertu de son sacrifice, les *péchés du monde*, je veux dire les désordres de l'idolâtrie, de l'immolation des victimes humaines, des jeux sanglants de l'arène, de l'esclavage, du divorce, de la polygamie, de l'exposition des enfants, que sa doctrine a abolis partout où elle a été annoncée, et chez tous les peuples qui l'ont reçue.

C'est en vertu de ce sacrifice que l'Homme-Dieu est devenu sauveur, rédempteur, médiateur entre Dieu et les hommes, qui lui ont été donnés en héritage, comme le prix de son sacrifice.

Nous avons dit que le pouvoir devait être constamment et *réellement présent* à la société, qui ne peut même un instant exister sans pouvoir.

L'Homme-Dieu sera donc toujours présent à la société qu'il a fondée ; il y sera présent par les lois qu'il lui a données, par le vicaire ou le représentant visible qu'il a laissé sur la terre ; il y sera présent par ses ministres, présent enfin comme victime du sacrifice, sacrifice réel et sanglant une fois accompli *par un peuple*, par des hommes *qui ne savaient ce qu'ils faisaient*, en répandant un sang qui est retombé sur eux et sur leurs enfants, nié aujourd'hui par des hommes qui ne savent ni ce qu'ils font, ni ce qu'ils disent ; mais désormais, sacrifice mystique et commémoratif, quoique non moins réel, sacrifice innocent de l'homme universel, offert pour l'universalité des hommes, sacrifice de l'homme et de la propriété, représentée par la propriété la plus générale, seule nécessaire à la subsistance de l'homme, le pain et le vin, sacrifice enfin dont l'esprit de l'homme ne peut pénétrer la manière, mais dont sa raison peut concevoir les motifs naturels ou la parfaite convenance à la société.

Toute l'économie de la religion chrétienne porte donc sur le ministre universel, le médiateur, le sauveur, Jésus-Christ, en un mot, comme sur un fondement inébranlable. Aussi, l'on peut remarquer que l'Eglise termine toutes ses prières et toutes ses demandes à Dieu ainsi : *Par notre Seigneur Jésus-Christ votre Fils*, etc., etc.; mais cette préposition *par* suppose toujours que *moyen* ou *ministère* sont sous-entendus; et faire, ou demander quelque chose *par* quelqu'un, veut dire *par le moyen, le ministère*, l'entremise de quelqu'un. Le raisonnement et l'analogie des idées et des expressions nous ont conduits à le reconnaître comme le ministre universel du pouvoir universel de Dieu sur l'universalité du genre humain ; participant, par conséquent, de la nature de Dieu et de la nature de l'homme, comme dans toute société le ministre participe nécessairement de la nature du pouvoir et de celle du sujet ; *Homme-Dieu* par conséquent : et tout ce que l'enseignement religieux, dans son langage ascétique, nous enseigne de cet *Homme-Dieu*, découle de ce caractère de ministère universel, par une suite d'inductions et de raisonnements dont il faut combattre le principe ou admettre les conséquences. Ce n'est pas, je le répète, expliquer le mystère, mais c'est en montrer la nécessité, je veux dire la conformité à la nature de la société ; car l'Etre souverainement libre ne fait rien de nécessaire ou de *forcé ;* mais l'Etre, qui est la souveraine raison, fait librement tout ce qui est conforme à la nature, dont il est l'auteur.

La religion chrétienne est donc une société monarchique, où le *pouvoir*, le *ministre*, le *sujet* sont personnes distinctes l'une de l'autre, où le ministère universel, devenu pouvoir et fondateur de la société chrétienne, *juge* et *combat* suivant les fonctions que nous avons assignées au pouvoir dans toute société. Aussi, dans le livre mystérieux de la religion chrétienne, le *Verbe* de Dieu, ou son ministre, sort pour *juger et combattre: « et cum justitia judicat et pugnat. »* (*Apoc.* XIX, 11.) Les ministres qu'il a institués, comme tous les ministres des autres sociétés, ont, sous les ordres et la direction du pouvoir, la double fonction de *conseil* dans les assemblées générales de l'Eglise ou ses conciles, et de *service* dans tous les temps, pour combattre et repousser l'erreur.

C'est cette identité parfaite de principes et de constitution, entre la monarchie religieuse et la monarchie politique, qui a fait la perfection et la véritable force, la force de conservation ou de restauration des Etats catholiques. D'autres Etats, tombés dans le *popularisme* ou le presbytérianisme, en politique et en religion, sont sans force propre et intrinsèque de stabilité, toujours agités au dedans, toujours hostiles et agresseurs au dehors ; et en cherchant le bonheur

et la force, ils n'ont rencontré que la richesse.

CHAPITRE XX.

DE LA RÉFORME.

L'événement qui, au XVIe siècle, divisa la société religieuse, porta le même désordre dans la société politique, et établit à la fois la religion presbytérienne et le gouvernement populaire; et tantôt le presbytérianisme politique, ou la démocratie, naquit au sein du presbytérianisme religieux, ou de la réforme, et tantôt le presbytérianisme religieux au sein du presbytérianisme politique.

Le lecteur n'a pas oublié que la différence essentielle et caractéristique que nous avons remarquée entre la monarchie royale et la démocratie, est que, dans la première, les trois personnes sont distinctes l'une de l'autre, et les deux premières homogènes et *semblables* par la perpétuité, ou l'hérédité; et que, dans la seconde, les trois personnes sont confondues en une seule, le peuple, actuellement ou éventuellement *pouvoir*, *ministre* et *sujet*.

Nous retrouverons les mêmes accidents dans la société religieuse, et les mêmes différences entre la religion catholique et les doctrines calvinistes.

Dans la société catholique, les trois personnes sont parfaitement distinctes l'une de l'autre, et le ministère, qui ne peut plus se confondre avec l'état de simple fidèle, se perpétue par la consécration, qui est une sorte d'hérédité ou de filiation spirituelle.

Dans le presbytérianisme religieux, tel que l'a établi Calvin, chaque fidèle peut être le ministre du culte, et, effectivement, partout où manque ce ministre, qui n'est qu'un orateur ou un lecteur, le premier venu, plus ordinairement un *ancien*, le remplace. Non-seulement chacun est ou peut être à lui-même le ministre de sa religion, mais chacun y est son pouvoir, son autorité, son législateur, puisque chacun peut, par son sens privé, interpréter à son gré le sens des divines Écritures. Le calvinisme a donc rejeté toute hiérarchie, et chaque fidèle est si bien à lui-même son pouvoir religieux, que le calvinisme a fini par rejeter tout autre pouvoir. Il a commencé par méconnaître l'autorité du vicaire de Jésus-Christ, son représentant visible, et qu'il a traité d'antechrist, et bientôt il a méconnu Jésus-Christ lui-même. *Il n'y a plus à Genève*, écrivait Voltaire, *que quelques gredins qui croient encore au consubstantiel*. De nos jours, le conseil supérieur a défendu aux ministres, depuis longtemps accusés, même par J.-J. Rousseau, d'être sociniens, unitaires ou déistes (1), de traiter dans les chaires de la Divinité de Jésus-Christ; et leurs fidèles sont, comme on le sait, partagés sur cette croyance fondamentale.

Mais, comme la démocratie politique serait d'autant plus impraticable qu'elle appellerait plus de citoyens au pouvoir, et qu'il a fallu, malgré le principe de ce gouvernement, restreindre de mille manières le nombre de ceux qui peuvent prendre part aux délibérations politiques, de même, dans la démocratie religieuse, le grand nombre des autorités interprétantes jeta au commencement un si grand désordre et produisit un si grand nombre d'opinions différentes, d'où sortirent des sectes plus ou moins nombreuses, qui s'anathématisaient mutuellement, qu'il devint indispensable de rétablir l'autorité qu'on avait abolie comme une tyrannie. On essaya donc des *consistoires* et des *synodes*, et même on multiplia les *confessions de foi* sans pouvoir s'accorder sur aucune, accord en effet tout à fait inconséquent au principe de la réforme et à la liberté du *sens privé*, et qui, à la place de l'autorité de l'Église, contre laquelle on s'était élevé, établissait la tyrannie de quelques théologiens, qui bientôt eux-mêmes se divisèrent, et la Hollande retentit des disputes acharnées des *arminiens* et des *gomaristes*, qui eurent tant d'influence sur l'état politique de ce pays (2).

Enfin le calvinisme, déserteur de l'indépendance de la religion chrétienne, et cher-

(1) Je ne peux que renvoyer le lecteur à ce que dit de l'état actuel de la religion protestante le baron de Starck, ministre luthérien et premier prédicateur de la cour de Hesse d'Armstadt, un des hommes les plus savants de l'Allemagne, dans un écrit qui fit beaucoup de bruit dans ce pays, sous le titre de *Banquet de Théodule*, et attira à l'auteur de violentes persécutions de la part de ses coreligionnaires. Cet écrit a été traduit et imprimé en 1818, sous le titre d'*Entretiens philosophiques sur la réunion des différentes communions chrétiennes*, et se trouve chez Adrien Le Clère, rue Cassette, n° 29, près Saint-Sulpice. *Voy*. aussi ce que dit M. l'abbé Grégoire sur le même sujet dans son *Histoire des sectes*.

(2) « On ne sait ce qu'ils croient, ni ce qu'ils ne croient pas; on ne sait pas même ce qu'ils font semblant de croire. Leur seule manière d'établir leur foi, c'est d'attaquer celle des autres, » dit Jean-Jacques Rousseau des ministres calvinistes.

étant partout une autorité qu'il ne trouvait pas en lui-même, se mit sous le joug du pouvoir civil, et, irréconciliable ennemi de la royauté, trouva le secret de l'affaiblir en se joignant à elle. C'est en mettant l'Eglise sous le joug du pouvoir civil que nos libéraux entendent la *séparation du spirituel et du temporel*, qu'ils ont si fort à cœur ; mais alors il n'y aurait plus séparation entre l'un et l'autre, mais *confusion des deux*. La turbulence et les orages des démocraties politiques ont pour cause les prétentions au pouvoir que chacun veut exercer, et qu'il ne voit pas sans jalousie entre les mains de ceux qui le possèdent, et les variations infinies des Eglises protestantes n'ont pas un autre principe : chacun veut y interpréter le dogme à sa guise, et veut faire prévaloir sa doctrine (1).

Le grand nombre de sectes différentes qui, comme autant de rejetons, sortirent de cette tige trop féconde, sont, je crois, réduites aujourd'hui, dans les pays réformés, à trente ou quarante, qui chacune interprète la sainte Ecriture à sa manière, et entre lesquelles le méthodisme, sorte de calvinisme rigide, tient le premier rang : toutes ces sectes jouissent, en Angleterre et en Hollande, d'une liberté qui passe dans ces pays pour une perfection de l'état social, mais qui favorise singulièrement l'indifférence pour toutes les religions

Le calvinisme, en détruisant l'unité du pouvoir politique et du pouvoir religieux, n'épargna pas le pouvoir domestique. Comme toutes les sectes ennemies de la religion catholique (chose bien remarquable !), il brisa le nœud conjugal en permettant à la femme de répudier son époux, et à l'époux de renvoyer sa femme, et il rétablit ainsi, par la faculté du divorce, la polygamie qui n'était plus en pratique chez les peuples barbares. Le divorce, qui permet d'user des droits du mariage avec une femme du vivant de la première, est une polygamie au moins *éventuelle*, et c'est avec raison que Théodore de Bèze a intitulé un traité sur le divorce : *De Polygamia, seu Divortiis*. Il y a même cette différence à l'avantage de la polygamie, telle qu'elle est en usage dans l'Orient, qu'elle s'y pratique sans scandale et que le désordre ne se fait sentir que dans l'intérieur de la maison, au lieu que le divorce fait retentir les tribunaux et entretient le public de ses accusations et de ses débats.

Mais une fois que la réforme eut posé le principe de la polygamie éventuelle, elle ne put se retenir sur la pente où elle s'était placée, et sept de ses plus fameux docteurs permirent, par acte devant notaire, au landgrave de Hesse, sur les motifs les plus honteux, d'épouser une seconde femme en continuant de vivre avec la première ; toutefois, en hommes prudents, ils lui recommandèrent le secret sous le sceau de la confession qu'ils avaient abolie, *sub sigillo confessionis ;* et cela, dans le temps que le Saint-Siége refusait de consentir au divorce d'Henri VIII avec Catherine d'Aragon, et, quoi qu'en ait pu dire une politique mondaine, se résignait avec raison à perdre l'Angleterre par son refus, plutôt que de perdre la religion par sa complaisance.

Les opinions les plus monstrueuses en morale devaient suivre les erreurs sur le dogme, et le calvinisme enseigna l'*inamissibilité*

(1) Les protestants ont amèrement reproché à l'Eglise catholique sa maxime *hors de l'Eglise point de salut ;* et ils ignorent que Calvin, au livre IV de ses *Institutions*, chap. 1er, § 28, dit : *Extra hujus gremium nulla est speranda peccatorum remissio, nulla salus*. « Hors de son sein, il n'y a à espérer ni rémission des péchés, ni salut. » En général, les protestants sont très-peu instruits de leur religion, et point du tout de la nôtre, et ils craignent de s'instruire.

L'auteur protestant des *Lettres confidentielles* au bibliothécaire Biester, savant luthérien, dit à la page 45 : « A proprement parler, il n'existe plus d'Eglise entre les protestants, si l'on comprend par ce mot d'*Eglise* une société de chrétiens réunis par la même foi, par les mêmes principes religieux et les mêmes moyens de salut ; ce n'est plus qu'une masse d'hommes dont ceux des classes les plus civilisées et les plus instruites ont cessé d'avoir pour la plupart aucune liaison avec Luther, Calvin, etc. La foule au contraire de ces mêmes hommes ne suit plus que ses propres opinions, quelque fausses et erronées qu'elles puissent être : ceux-ci regardent l'Ecriture sainte comme un simple véhicule, dans lequel, pour l'amour des âmes pieuses, peu éclairées, et *bigotement* attachées à la *Bible*, on est obligé d'envelopper la morale. En dernière analyse, la plupart rejettent toute l'Ecriture sainte, toute révélation, tous les dogmes du christianisme pour sacrifier au déisme, ce demi-frère de l'athéisme. Si Luther et Calvin revenaient sur la terre, dit l'abbé Grégoire dans son *Histoire des sectes*, ils seraient très-surpris de n'être pas de la religion de ceux qui ont emprunté d'eux leurs dénominations. »

L'auteur cité plus haut dit : « Les prosélytes les plus zélés que puisse avoir l'Eglise catholique se trouvent maintenant parmi les protestants, soit philosophes, soit théologiens, qui font tous leurs efforts pour détruire le christianisme. »

« Il importe beaucoup, » écrivait Luther à Mélanchthon, son fidèle disciple, « que la postérité ne s'aperçoive pas de nos dissensions ; car il serait souverainement ridicule que nous qui nous élevons contre l'univers entier, nous soyons cependant, et dès l'origine de la réformation, si désunis entre nous. » (*Epist. ad Melanchthon*, fol. 143.)

de la justice, même après les plus grands crimes, une fois qu'on a été justifié, parce que, disait-il, le médiateur, par la surabondance de ses mérites, n'a rien laissé à l'homme à mériter; et il enseigna encore, comme une conséquence, l'inutilité des bonnes œuvres qu'Amsdorf, disciple de Luther, a même regardées comme dangereuses, à cause de l'orgueil qu'elles inspirent. Ces doctrines qui conduisent au fatalisme, et la faculté du divorce qui rétablit la polygamie, ont fait dire à l'un des plus grands génies qui aient paru, à Leibnitz, quoique luthérien, qu'il y avait de grands rapports entre les doctrines mahométanes et les doctrines protestantes. Aussi Luther, au fort de la guerre des Turcs contre la maison d'Autriche, se montra-t-il leur partisan, et il ne voulait pas qu'on leur résistât.

Le calvinisme a porté atteinte à la croyance de l'immortalité de l'âme et d'une vie future, en proscrivant l'invocation des saints et les prières pour les morts; doctrine froide et cruelle, qui rompt tout lien, tout commerce de sentiments et de secours, que les dogmes plus humains et plus consolants de l'Eglise catholique établissent entre ceux qui vivent encore sur la terre et ceux qui n'y sont plus (1).

Le calvinisme, dit M. Hume dans son histoire d'Angleterre, a toujours montré une haine furieuse contre la religion catholique. Cette haine s'est manifestée à toutes les époques par la destruction des objets du culte catholique et la persécution contre ses ministres. Cette haine dure encore, et s'est manifestée de nos jours par les mêmes excès.

La réforme a établi une sorte de christianisme domestique, puisqu'elle n'a ni sacerdoce, ni autel, ni sacrifice, et que le père de famille, une *Bible* à la main, peut être le ministre de ce culte. L'erreur politique de certains législateurs est d'avoir voulu en faire une religion publique, et de l'avoir, en cette qualité, associée à l'Etat politique. Cette association contre nature et qui voulait réunir deux principes opposés, un culte domestique sans autel et sans sacrifice, et une société publique et politique, a été, indépendamment des passions humaines, la cause de tous les troubles qui se sont manifestés dans les Etats où elle s'est introduite, et qui ont fait dire à Grotius, quoique protestant : *Ubicunque calvinistæ invaluere, imperia turbaverunt : « Partout où le calvinisme s'est introduit, il a troublé les Etats.* » Ces troubles n'ont cessé, ou plutôt n'ont été suspendus que lorsque cette religion, abjurant sa dignité et son indépendance, s'est mise sous le joug du pouvoir civil; autre erreur contre nature, et qui a conféré au pouvoir laïque la suprématie ecclésiastique; sujet de risée pour les gens instruits, et d'indifférence religieuse pour tous les autres.

La réforme, ouvrage, en Allemagne, de la cupidité des princes; en Angleterre, de l'amour d'un roi pour une maîtresse; en France, du goût des nouveautés, la réforme a été l'événement des temps modernes le plus funeste à la société, et la cause prochaine ou éloignée de toutes les révolutions qui, depuis le XVe siècle, ont agité l'Europe, et de toutes les guerres qui l'ont ensanglantée; et, si la société doit finir, je n'hésite pas à le regarder comme le premier coup de cloche de cette dernière catastrophe.

CHAPITRE XXI.

DU LUTHÉRANISME.

Si le calvinisme est la démocratie de la religion, le luthéranisme en est l'aristocratie.

En effet, la monarchie royale présente les trois personnes distinctes; la démocratie n'en a qu'une; l'aristocratie, j'entends l'aristocratie héréditaire, la seule qui, dans la langue politique, porte le nom d'aristocratie, en a deux, les ministres ou corps héréditaire, qui exerce le *pouvoir*, et les sujets.

Ainsi, dans la monarchie religieuse ou la société catholique, les trois personnes sont parfaitement distinctes. Dans le calvinisme, il n'y en a qu'une, le peuple; il y en a deux dans le luthéranisme, qui a conservé une hiérarchie, des évêques, des doyens, même des chanoines, et retenu dans quelques lieux plusieurs rites de la religion catholique, même à sa manière, la *présence réelle*, et jusqu'à la confession auriculaire, derniers vestiges de l'ancienne croyance qui tendent tous les jours davantage à s'effacer.

Nous avons dit que l'aristocratie politique était une monarchie *acéphale* ou sans chef. Là où le luthéranisme n'a pas dégénéré, on

(1) Cependant, selon Calvin, dans ses *Institutions*, chap. 5, dit le baron de Starck, « il est reçu depuis plus de treize cents ans dans l'Eglise de prier pour les morts; » mais dans la suite il n'a pas été plus embarrassé de cet aveu que de plusieurs autres.

pourrait aussi le considérer comme un *catholicisme acéphale;* et cette définition s'appliquerait encore mieux à la religion grecque, qui a presque tout conservé des dogmes catholiques, hors le pouvoir du chef visible de l'Eglise.

Aussi le luthéranisme est presque partout uni à une monarchie mêlée d'aristocratie, de démocratie, de despotisme, comme en Angleterre, en Suède et en Danemark, ou le pouvoir est contenu par les mœurs, bien plus que par les lois.

Le dogme fondamental de la réforme, le *sens privé*, était moins un dogme luthérien qu'un dogme calviniste, et le superbe Luther aimait trop la domination sur les esprits, pour la laisser ainsi usurper au vulgaire. En déclamant avec violence contre le Pape, il se fit lui-meme le Pape de sa nouvelle Eglise; et le sage, le modéré Mélanchthon, le plus habile de ses premiers disciples, s'en plaignait. Luther était plus emporté, Calvin plus haineux; et il semble que la haine de Calvin contre l'Eglise romaine, autant que l'aversion de Luther pour Calvin et ses doctrines, aient, de nos jours, ramené les luthériens à des sentiments plus modérés envers l'Eglise catholique et envers les souverains. On en voit la preuve en Angleterre, qui vient de rendre les droits civils et politiques aux catholiques d'Irlande. D'ailleurs Luther avait fait sa réforme avec des princes, Calvin la sienne avec des bourgeois, ce qui explique la tendance plus populaire du calvinisme.

Aujourd'hui, qu'ils ont tous abandonné les dogmes de leurs fondateurs, et qu'ils sont aussi peu luthériens ou calvinistes les uns que les autres, ils cherchent à se réunir, malgré l'infinie distance de leurs croyances sur le dogme le plus fondamental, l'Eucharistie, et la haine réciproque de leurs fondateurs. Quand deux religions en sont à ce point de tolérance et de complaisance mutuelle, on peut assurer qu'elles sont finies; et que, si elles sont encore des factions politiques, elles ne sont plus des sectes religieuses.

Au reste, ce que nous avons dit en parlant de l'aristocratie politique, qui tend fortement à la démocratie, si même elle n'est pas une démocratie plus concentrée, peut s'appliquer au luthéranisme, qui, tous les jours, tombe davantage dans le calvinisme.

On peut voir à présent, avec évidence, la tendance réciproque des différentes constitutions religieuses et des constitutions analogues des gouvernements politiques.

Ainsi la monarchie royale et la religion catholique, la démocratie et le calvinisme, l'aristocratie et le luthéranisme, s'accordent par la conformité de leurs principes.

L'Angleterre, plus aristocratique que démocratique, est aussi plus luthérienne que calviniste, puisque le luthéranisme, modifié par ses différentes révolutions religieuses, y est la religion dominante, et proprement celle de l'Etat.

L'Angleterre a une religion nationale, qui a fait schisme avec la religion universelle, et qui succombe elle-même sous la multiplicité des sectes et surtout sous le méthodisme. Des insensés voudraient aussi nous donner une religion nationale, et nous séparer, s'ils le pouvaient, de l'unité de religion, qui, réellement et sans antithèse, n'est que la religion de l'unité.

Notre Eglise *gallicane* avait bien aussi quelque chose de moins universel et de plus national, particulier à elle seule. Tout ce qui affecte la religion réagit toujours sur le corps politique; mais les sentiments de la France pour le Saint-Siége, et son attachement à la religion catholique, corrigeaient ce que les opinions gallicanes pouvaient avoir de trop indépendant. C'est précisément ce dont nos libéraux se plaignent; et la religion qu'ils voudraient nous donner (s'ils veulent même d'une religion), serait une religion presbytérienne, qui s'accorderait merveilleusement avec leur démocratie, et ils modifieraient l'une et l'autre à leur manière. Mais le presbytérianisme naquit en Europe d'un zèle outré de religion; il ne pourrait renaître aujourd'hui que de l'athéisme et dans l'indifférence de toutes les religions; et cette mère inféconde ne peut rien produire, ou ne peut produire que des monstres.

La religion catholique se prête à toutes les formes de gouvernement; mais toutes les formes de gouvernement ne se prêtent pas aussi bien à la religion catholique; et comme elle est la plus parfaite des religions, elle ne porte tous ses fruits que sous le plus parfait des gouvernements. Elle fleurit, il est vrai, dans quelques petits cantons démocratiques de la Suisse; mais il faut observer qu'elle y est presque la seule autorité; et ces peuples isolés, simples dans leurs mœurs, agricoles et pasteurs, n'ont pas besoin d'un autre pouvoir.

Quand j'ai dit que le protestantisme conduisait à la démocratie, et la religion catholique à la monarchie, je n'ai pas prétendu que tous les protestants fussent démocrates, ou tous les catholiques royalistes : j'ai connu trop d'exemples du contraire; mais cette *anomalie* s'explique aisément. Il y a beaucoup de protestants qui sont meilleurs que leurs principes, et beaucoup trop de catholiques qui sont moins bons que les leurs.

Faut-il, pour continuer la comparaison, appliquer aux religions ce que J.-J. Rousseau dit des gouvernements politiques? *Le gouvernement*, dit-il, *passe de l'aristocratie à la démocratie, de la démocratie à la royauté; le progrès inverse est impossible* (1). Et l'Europe peut-elle espérer qu'un jour la Réforme et toutes les sectes qui en sont sorties reviendront à l'unité de la religion? Cela doit être, pour que la parole du pouvoir suprême de la société s'accomplisse : *Et fiet unum ovile et unus pastor*. (*Joan.* x, 16.) Quoi qu'il en soit, *le protestantisme*, dit M. l'abbé Grégoire, *ne reviendra jamais ce qu'il a été, et il ne peut rester ce qu'il est; une pente irrésistible l'entraîne vers sa fin, où il subira une nouvelle métamorphose. Sa constitution même est le principe corrosif de son existence.*

En terminant la longue carrière que j'ai parcourue, je prie le lecteur de faire attention à la marche que j'ai suivie dans les considérations que j'ai soumises à son examen.

Dieu et l'homme, la famille et la religion, paraissent à la fois dans l'univers; et partout où je vois la religion, je vois une croyance d'un être supérieur à l'homme.

Si Dieu n'existait pas, jamais cette grande idée ne se serait montrée à l'esprit de l'homme, jamais son expression ne se serait trouvée dans son langage; et ce langage, que l'homme n'a jamais pu inventer, est tout seul à mes yeux une preuve décisive de l'existence d'un être supérieur à l'homme. *Toute philosophie*, dit un homme d'un grand sens, M. Ancillon, dans son Essai sur la science et la foi, *toute philosophie qui ne part pas de Dieu est par là même une philosophie manquée et fausse.*

Je considère la famille, et j'y vois un *pouvoir* qui commande, un *sujet* qui obéit, un *ministre*, moyen ou intermédiaire entre le pouvoir et le sujet, qui reçoit de l'un pour transmettre à l'autre, soumis au pouvoir, ayant *autorité* sur le sujet, et pour remplir cette double fonction, participant de la nature du pouvoir et de la nature du sujet.

Je considère la religion dans la famille, et j'y vois aussi un pouvoir qui commande, un sujet qui obéit, et un ministre ou prêtre, moyen intermédiaire entre le pouvoir et le sujet; qui reçoit de l'un pour transmettre à l'autre, soumis au pouvoir, ayant autorité sur le sujet, et pour remplir cette double fonction, participant de la nature du pouvoir et de celle du sujet.

La famille devient un peuple, et la religion, de domestique qu'elle était, devient publique ou nationale; et chez le peuple comme dans cette religion publique, c'est-à-dire, dans la société politique ou civile comme dans la société religieuse, je vois toujours des pouvoirs qui commandent, des sujets qui obéissent, et entre eux, sous divers noms, des ministres, moyens ou intermédiaires entre le pouvoir et le sujet, qui reçoivent de l'un pour transmettre à l'autre, soumis au pouvoir et ayant autorité sur le sujet, et j'en conclus que cette hiérarchie de personnes et de fonctions forme la constitution naturelle de toute société.

Je remarque même que plus le peuple est nombreux et la société policée, plus le culte religieux est pompeux et solennel. La majesté de la religion suit les progrès de la civilisation, et c'est avec raison que je répète ce que Montesquieu a dit : *Les peuples qui n'ont pas de prêtres sont ordinairement barbares* (2).

Que la société civile soit monocratique ou polycratique, c'est-à-dire monarchique ou populaire; que la société religieuse soit monothéiste, religion d'un Dieu ou religion de plusieurs dieux; que la famille soit monogame ou polygame, partout se trouvent des pouvoirs qui commandent, des sujets qui obéissent, des ministres, moyens ou intermédiaires entre le pouvoir et le sujet, soumis à l'un et ayant autorité sur l'autre. Seulement, dans les sociétés monarchiques

(1) La chute de la royauté dans la démocratie n'est qu'un accident, une maladie passagère : le retour de la démocratie à la royauté est un état naturel, et le rétablissement de la santé.

(2) Cela ne veut pas dire que les Barbares n'aient aucune religion, mais seulement que, dans leurs idées grossières comme eux, ils ont des jongleurs ou des devins, qui, trompés ou trompeurs, s'attribuent pour la guérison de leurs maladies et les succès de leurs chasses ou de leurs guerres, des qualités surnaturelles que la superstition de ces peuples regarde comme inspirées par quelque puissance supérieure à l'homme.

et monothéistes, les personnes sociales sont distinctes comme les fonctions; dans quelques autres elles sont confondues. Mais laissons les sociétés politiques, et ne nous occupons plus que du monothéisme, ou de la monarchie religieuse.

Parce que le monothéisme, ou la société de l'unité de Dieu, contient vérité, elle a dû être la première et doit être la dernière. Elle est *l'alpha et l'oméga* de la religion; rien ne l'a précédée et rien ne la suit. La vérité a commencé l'éducation du genre humain, et elle doit la terminer.

Cette société peut être considérée dans trois états, et ne peut exister dans aucun autre; elle est, ou domestique et dans une famille, ou nationale chez un peuple, ou universelle dans le monde.

Nous l'avons vue, cette religion, dans les familles patriarcales où elle était inférieure et domestique, dans son pouvoir, dans son ministre, dans son sujet, dans son sacrifice, *action* essentielle de toute société.

Nous l'avons vue dans la nation juive, où elle était extérieure et nationale; nationale dans son pouvoir (car l'unité de Dieu n'était reconnue et n'avait un culte public que chez cette nation); nationale dans ses ministres, pris dans le corps de la nation: nationale dans ses sujets ou fidèles, qui étaient la nation tout entière; et nationale dans son sacrifice, qui n'était offert que dans son temple et par son pontife. Mais où est la religion universelle? Ici la religon chrétienne se présente se donnant à elle-même le titre d'universelle, ou de CATHOLIQUE, et elle se dit en effet universelle dans son pouvoir, qui est l'Etre suprême, souverain Seigneur de toutes les créatures; universelle dans ses sujets, qui sont l'universalité du genre humain: *docete omnes gentes* (*Matth.* XXVIII, 19); universelle dans son ministre, *par qui tout a été fait, à qui toute puissance a été donnée au ciel et sur la terre* (*Ibid.*, 18), *et devant qui tout genou doit fléchir* (*Philip.* II, 10), représenté par le vicaire visible qu'il a laissé sur la terre; universelle dans sa morale, qui est celle du genre humain; universelle, enfin, dans son sacrifice, qui doit toujours, nous dit cette religion, être offert du couchant à l'aurore, pour le salut et la rédemption du genre humain.

J'examine cette religion, et je me demande si son existence dans le monde répond à la dignité et à l'universalité qu'elle s'attribue.

Je la vois depuis dix-huit cents ans toujours combattue; et c'est là le caractère le plus certain de la vérité, et celui qui lui a été le plus souvent et le plus solennellement annoncé: combattue dans ses dogmes par l'erreur, dans ses préceptes par les passions, dans ses conseils par la mollesse; toujours combattue et toujours triomphante; persécutée par le glaive, persécutée par le sophisme, persécutée par le mépris, persécutée par l'indifférence, et toujours plus féconde; inspirant, suivant les temps et les lieux, le courage à ses martyrs, la science à ses docteurs, la pureté à ses vierges, l'austérité à ses cénobites, le zèle de sa propagation à ses missionnaires, et l'enthousiasme de la charité même au sexe le plus faible; inspirant enfin tous les dévouements et tous les sacrifices. Je la vois, de siècle en siècle, défendue et pratiquée par les hommes les plus recommandables par leurs vertus ou les plus célèbres par leur génie; et je ne parle pas des Augustin, des Thomas d'Aquin, des Bernard, des Bossuet, mais par les hommes qui tiennent le sceptre des sciences même profanes, par les Bacon, les Descartes, les Pascal, les Leibnitz, les Newton, les Euler, les Ch. Bonnet, les de Maistre, sans qu'aucun homme d'une haute considération morale ou d'un génie universellement reconnu soit entré en lice pour l'attaquer. Faut-il excepter le plus bel esprit de notre époque, Voltaire? Mais ses plus graves objections ne sont que des bouffonneries (1). Les esprits superficiels n'ont pas vu que, le sel du sarcasme consistant dans le contraste, plus l'objet est élevé et grave, plus la bouffonnerie et le sarcasme sont piquants et faciles; et c'est ce qui fait qu'on ne peut parodier et qu'on n'a jamais parodié que des tragédies. Elle a été attaquée de nos jours; elle l'est peut-être encore par des littérateurs sans génie, qui prennent leur ignorance pour des objections, et croient se grandir en attaquant ce qu'il y a de plus grand.

Mais ce qui place la religion chrétienne hors de toute comparaison avec toute autre doctrine, ce sont les peuples formés à son

(1) Traiter en badinage ou en plaisanterie un sujet sérieux et grave, est de la bouffonnerie, du burlesque; tels sont le *Virgile travesti*, de Scarron, et le poëme de Voltaire, qu'on pourrait appeler *la Pucelle d'Orléans travestie*. Traiter sérieusement un sujet plaisant et frivole, c'est de la plaisanterie; comme le *Lutrin* de Boileau, et le *Vert-Vert* de Gresset.

école. Et si, comme le dit Condorcet, *la religion mahométane retient les Turcs dans une incurable stupidité*, à quoi attribuerons-nous les progrès, les lumières, la force toujours croissante des sociétés chrétiennes, même leurs vertus? Car on y remarque les vices parce qu'ils sont rares, et par la même raison qu'on remarque les vertus chez les païens. A quoi attribuerons-nous cette incontestable supériorité, si ce n'est à l'influence toute-puissante de la religion chrétienne, qui anime le grand corps de la chrétienté, et de qui l'on peut dire :

Mens agitat molem et magno se corpore miscet?
(VIRGIL., *Æneid.*, lib. VI, vers. 727.)

Et il serait bien peu philosophe, celui qui croirait qu'un peuple peut s'élever à une haute perfection sous l'influence d'une doctrine et de croyances religieuses désavouées par la raison.

Et, il faut bien le dire, c'est à sa propre vertu, à la force de son principe intérieur, et presque malgré les gouvernements, que la religion doit sa force de vie et d'expansion, et que nous devons nous-mêmes ses bienfaits, ces bienfaits que, selon Montesquieu, *la nature humaine ne saurait assez reconnaître*. Car quel secours lui ont prêté les gouvernements, ou plutôt quel appui n'ont-ils pas prêté à ses ennemis? Lorsque leur premier intérêt était de la défendre, et leur premier devoir de la propager, ils ont livré son enseignement et ses doctrines aux blasphèmes, aux sophismes de l'impiété; quelquefois, les objets de son culte et la personne de ses ministres aux fureurs populaires. Ils ont redouté son pouvoir, envahi ses propriétés, et se sont montrés jaloux de son influence; mais le châtiment n'a pas tardé à suivre la faute, et tous les gouvernements qui ont attenté à l'indépendance de la religion ont perdu leur propre indépendance et sont tombés sous la souveraineté populaire : de ministres qu'ils étaient du pouvoir divin, pour faire le bien, *minister in bonum* (*Rom.* XIII, 4), comme dit saint Paul, ils sont devenus les ministres des caprices populaires, pour faire ou laisser faire des révolutions.

Aussi, si la religion peut encore régler les mœurs du particulier qui croit à son enseignement, à ses promesses, à ses menaces, les gouvernements, en l'abandonnant, ont fait qu'elle perd chaque jour de son influence pour assurer la tranquillité des Etats, le pouvoir légitime des rois, l'obéissance des peuples (1).

L'homme privé peut ne voir dans la religion que sa doctrine, sa morale, ses préceptes; l'homme public, l'homme d'Etat, doit y voir son autorité sur les esprits, sa juste influence sur la législation, même politique, et cette force indestructible, qui fait que l'Etat qui s'appuie sur elle ne peut jamais tomber.

Il me reste quelque chose à dire sur la manière dont j'ai considéré la religion.

La vérité de la religion chrétienne, considérée comme corps de doctrine et institution divine, est établie sur des preuves historiques et morales qui ont subjugué les meilleurs esprits, et ne laissent rien à désirer à ceux qui, de bonne foi, veulent s'instruire dans la science de la religion, la première de toutes les sciences, et ne prennent pas pour des objections leur ignorance ou leurs passions. Mais, en considérant la religion comme une société, j'ai pensé que ce point de vue nouveau peut-être pouvait offrir, sinon des preuves nouvelles, au moins des inductions rationnelles et philosophiques qui pourraient servir à établir d'une autre manière la vérité de ses dogmes; *non nova, sed nove*, dit saint Augustin. Je n'ai pas, je crois, à me justifier de cette manière rationnelle de considérer la religion; car, outre que je la soumets sans aucune restriction au jugement souverain de l'Eglise, le plus docte interprète du christianisme nous avertit que notre foi doit être raisonnable, *rationabile obsequium* (*Rom.* XII, 1), et elle ne peut être raisonnable sans être raisonnée; mais ce siècle de raisonnement raisonne la religion moins que toute autre chose, et la juge avec une légèreté qu'il ne se permet pas sur le plus mince objet des recherches physiques, sur la pétale d'une fleur ou l'organisation d'un insecte... Je n'ai employé les preuves tirées de l'enseignement religieux et des Livres saints, que pour montrer que ce que j'ai voulu établir par le raisonnement

(1) Avant la révolution, pour découvrir les auteurs ou complices de ces effroyables incendies qui désolent quelques-unes de nos provinces, on aurait publié, à la requête de l'autorité civile, *un monitoire*, c'est-à-dire fulminé en chaire une excommunication contre ceux qui n'auraient pas révélé à la justice ce qu'ils pouvaient savoir. Ce moyen fut souvent employé avec succès; mais alors on n'avait pas encore éteint dans l'esprit des peuples la foi à l'autorité de la religion.

se trouve confirmé par la doctrine et l'enseignement de la religion. J'ai cru que la religion, comme société, était soumise aux lois qui régissent toutes les sociétés, admirable harmonie, et qui est comme le sceau des œuvres du Créateur. Je n'ai pas prétendu expliquer la nature et le *comment* des mystères, mais en montrer la nécessité, en donner la raison ; et ce dernier mot m'avertit que la raison peut la chercher, que ce premier, et le plus important sujet des pensées humaines, n'est pas interdit à notre investigation ; et enfin, au moment où la religion est le plus audacieusement attaquée, ou le plus honteusement délaissée, lorsque, sous le vain prétexte *de l'ordre légal*, on attente à ses droits les plus légitimes, et que le nom même de son divin fondateur ne peut pas sauver de la haine de ses ennemis l'institution qui lui est le plus spécialement consacrée, j'ai cru qu'elle devait appeler à sa défense la philosophie comme un corps de réserve. Elle saura placer cet allié au rang qu'il doit occuper, et lui prescrire des bornes qu'il ne pourra pas franchir

Espérons cependant que, malgré les nuages qu'accumulent contre elle l'ignorance et les passions, cette grande lumière du monde moral, *ce soleil de justice*, ne sera pas obscurci, et que, de toutes les recherches de ses défenseurs, comme de toutes les critiques de ses adversaires, sortira cette vérité de fait : *Qu'il y a oubli de Dieu et oppression de l'homme partout où il n'y a pas connaissance, adoration et culte de l'Homme-Dieu ;* et tôt ou tard il sera prouvé *que les dogmes de la religion chrétienne sont conformes à la plus haute raison, ses préceptes à la plus pure morale, ses conseils à la plus sage politique.*

THÉORIE DU POUVOIR POLITIQUE ET RELIGIEUX

DANS LA SOCIÉTÉ CIVILE,

DÉMONTRÉE PAR LE RAISONNEMENT ET PAR L'HISTOIRE.

PRÉFACE

Dans tous les temps, l'homme a voulu s'ériger en *législateur* de la société politique et en *réformateur* de la société religieuse, et donner une *constitution* à l'une et à l'autre société ; or je crois possible de démontrer que l'homme ne peut pas plus donner une constitution à la société religieuse ou politique, qu'il ne peut donner la pesanteur aux corps, ou l'étendue à la matière, et que, bien loin de pouvoir *constituer* la société, l'homme, par son intervention, ne peut qu'empêcher que la société ne se *constitue*, ou, pour parler plus exactement, ne peut que retarder le succès des efforts qu'elle fait pour parvenir à sa *constitution* naturelle.

En effet, il existe une et une seule *constitution* de société politique, une et une seule *constitution* de société religieuse ; la réunion de ces deux *constitutions* et de ces deux sociétés *constitue* la société civile ; l'une et l'autre *constitution* résultent de la nature des êtres qui composent chacune de ces deux sociétés, aussi *nécessairement* que la pesanteur résulte de la nature des corps. Ces deux *constitutions* sont *nécessaires* dans l'acception métaphysique de cette expression, c'est-à-dire, qu'elles *ne pourraient être autres qu'elles ne sont, sans choquer la nature des êtres qui composent chaque société :* ainsi toute société religieuse ou politique, qui n'est pas encore parvenue à sa *constitution* naturelle, tend nécessairement à y parvenir ; toute société religieuse ou politique, que les passions de l'homme ont écartée de sa constitution naturelle, tend nécessairement à y revenir. Cette tendance contrariée par les passions de l'homme, ce combat entre l'homme et la nature, pour constituer la société, est la seule cause des troubles qui se manifestent au sein des sociétés religieuses et politiques. La force, l'indépendance, le perfectionnement en tout genre,

sont, dans la société religieuse et politique, les fruits *nécessaires* de la constitution; la faiblesse, la dépendance, la détérioration religieuse et politique sont l'infaillible partage des sociétés constituées. Une société religieuse non constituée n'est qu'une forme extérieure de religion; une société politique non constituée n'est qu'une forme extérieure de gouvernement; et, à proprement parler, des sociétés non constituées ne méritent pas plus le nom de *société*, qu'un corps qui ne serait pas pesant ne mériterait le nom de corps. *Si je n'ai pas démontré ces vérités, d'autres les démontreront, parce que le temps et les événements ont mûri ces vérités; parce que la conservation de la société civile dépend aujourd'hui de leur manifestation, et que l'agitation intestine, qu'il n'est que trop aisé d'apercevoir dans la société générale, n'est autre chose que les efforts qu'elle fait pour enfanter des vérités essentielles à son existence.*

Tel est le sujet et presque l'analyse de cet ouvrage. Je cours, en l'annonçant, le risque d'éveiller des préventions défavorables; mais je veux convaincre mon lecteur, et non pas le surprendre.

J'ai donc traité de la constitution de la société politique et de la constitution de la société religieuse.

J'ai commencé par la constitution politique, parce que la société est nécessairement société politique ou extérieure avant d'être société religieuse.

Non-seulement ce n'est pas à l'homme à constituer la société, mais c'est à la société à constituer l'homme, je veux dire à le former par l'éducation sociale; et j'ai traité de l'éducation sociale.

L'homme n'existe que pour la société, et la société ne le forme que pour elle : il doit donc employer au service de la société tout ce qu'il a reçu de la nature et tout ce qu'il a reçu de la société, tout ce qu'il est et tout ce qu'il a. Servir la société, c'est *l'administrer* suivant la force de cette expression, ou exercer une fonction dans une partie quelconque de son administration; et j'ai traité de l'administration sociale ou publique et de ses différentes parties.

J'ai donc traité de la constitution politique, de l'éducation sociale, de l'administration publique; c'est-à-dire que j'ai traité le sujet le plus vaste et le plus important de tous ceux que l'homme peut soumettre à ses méditations. Que sont en effet toutes les sciences auprès de la science de la société? et qu'est l'univers lui-même, si on le compare à l'homme?

Après avoir établi les principes de la constitution des sociétés en général, et en avoir fait l'application à la constitution de la société politique, j'ose les appliquer à la constitution de la société religieuse; en développant ces principes, sous des rapports moraux ou religieux, je suis pas à pas l'ordre et la marche que j'ai suivis en les développant sous les rapports politiques. Je parviens donc à des résultats absolument semblables; et cela doit être : car la société civile, réunion d'êtres à la fois intelligents et physiques, est un tout composé de deux parties absolument semblables, puisqu'elles sont composées des mêmes éléments, et que la seule différence qui existe entre elles consiste dans le rapport différent sous lequel chacune de ces parties considère les éléments ou les êtres dont elle est composée; éléments ou êtres que l'une de ces parties, qui est la société politique, considère comme *physiques et intelligents*, et que l'autre partie, qui est la société religieuse, considère comme *intelligents et physiques*.

J'ai donc considéré la société politique sous ses rapports intérieurs ou religieux, et la société religieuse sous ses rapports extérieurs ou politiques.

J'ai dit qu'il existait une et une seule constitution de société politique, une et une seule constitution de société religieuse; j'ai dit que l'existence de la société civile dépendait de la démonstration de cette vérité : je vais plus loin, et j'ose dire que l'instant où cette vérité sera démontrée sera l'époque d'une révolution dans la société civile : car, à commencer par l'Evangile, et à finir par le *Contrat social*, toutes les révolutions qui ont changé, en bien ou en mal, l'état de la société générale, n'ont eu d'autre cause que la manifestation de grandes vérités, ou la propagation de grandes erreurs.

Mais pourquoi des vérités si importantes au bonheur de la société sont-elles restées jusqu'à présent ensevelies sous un prodigieux amas d'erreurs? Si leur démonstration est *nécessaire*, pourquoi leur manifestation est-elle si tardive? Dans les sciences qui ont pour objet la quantité, l'étendue, le mouvement, les propriétés enfin de la matière, l'homme a fait des progrès étonnants; et, dans sa propre science, et dans la science

de la société politique, il en est encore aux éléments et presque à l'ignorance du premier âge! Ne cherchons pas hors de l'homme la cause de cette contradiction.

Dans les découvertes que l'homme a faites dans le monde physique, il n'a eu à combattre ou à persuader que ses sens; et les sens cèdent à la force de l'expérience ou à l'ascendant de la raison.

Mais, dans ses recherches sur le monde intellectuel, sur sa propre nature, et sur la nature des sociétés dont il est membre, l'homme a à combattre ou à vaincre ses passions; et les passions ne cèdent qu'à la force, et elles bravent toute autre autorité et jusqu'à celle de l'évidence.

Aussi, dans le monde physique, l'homme a surpris à la nature des secrets qu'elle semblait vouloir dérober à sa curiosité; et, dans le monde moral, il repousse la nature qui s'obstine à lui offrir des connaissances utiles à son bonheur.

S'il a découvert les propriétés de ce fluide dans lequel il est plongé et sans lequel il ne peut vivre, c'est malgré ses sens et sur le témoignage de sa raison qu'il a attribué un corps à ce qu'il ne pouvait saisir; l'étendue à ce qu'il ne pouvait apercevoir; la figure à ce qu'il ne pouvait borner; toutes les propriétés de la matière à ce qui lui paraît participer des qualités des esprits.

Si, embrassant l'espace dans ses hardies conceptions, il a observé ces corps immenses qui roulent au-dessus de sa tête; s'il a calculé leurs distances, évalué leurs masses, tracé leur orbite, comparé leurs vitesses, prédit leur retour, il a imposé silence à ses sens; et, malgré leur rapport, il a, sur le témoignage de sa raison, distribué entre ces corps le mouvement et le repos, deviné, expliqué les lois de leur action réciproque, distingué, dans ce prodigieux éloignement, la réalité des apparences, et la raison elle-même ébranlée par les sens n'a fléchi qu'en murmurant sous la puissance du génie et l'évidence du calcul.

Mais lorsque, rentrant en soi-même et méditant sur la société politique, source de tous les biens et de tous les maux de l'espèce humaine, l'homme veut en étudier la nature, en déterminer les lois; les passions alarmées sur les conséquences viennent obscurcir les principes et détournent la raison dans leurs sentiers, de peur qu'elle ne suive la nature dans ses voies.

Si l'homme veut s'élever, à l'aide de la nature, jusqu'à la croyance d'un Etre suprême, créateur du monde, père du genre humain, législateur de l'univers, l'orgueil n'en révoque en doute l'existence que pour ne pas obéir à ses lois. C'est moins la vérité spéculative que les conséquences pratiques qui l'effrayent; et l'homme égaré par l'orgueil repousse la nature, ferme les yeux à la lumière, et abandonne la pensée consolante et sublime d'un Etre protecteur, pour se livrer à l'idée absurde et *désolante* d'une inflexible fatalité.

Si révélant à la pensée le mystère de ce nœud invisible et puissant, qui, dans la société politique, soumet toutes les *volontés* à une *volonté*, tous les *amours* à un *amour*; toutes les *forces* à une *force;* qui de tous les *hommes* ne fait qu'un *homme*, la nature lui présente cette idée de l'*unité*, si grande parce qu'elle est si simple; si elle lui montre dans l'homme moral *unité* de volonté, dans l'homme physique *unité* d'action, dans l'univers *unité* de plan; si elle lui fait voir dans l'*unité* le principe de l'ordre, dans l'*unité* le secret du *beau :* l'ambition, déçue de ses espérances, s'indigne contre la barrière que la nature veut opposer à ses desseins, et l'homme, entraîné par l'ambition, rejette les inspirations de la nature; et, s'éloignant de l'idée simple et vraie de l'*unité* et de l'*indivisibilité* du *pouvoir*, se perd dans les combinaisons laborieuses de la division et de l'équilibre des *pouvoirs*.

C'est donc sur une fatalité aveugle, sur une division sans terme ou un équilibre incertain de *pouvoirs* que l'homme élève, malgré la nature, à l'aide de l'orgueil et de l'ambition, l'édifice de la société.

Mais l'ouvrage se ressent du peu de solidité des bases et de la folie des ouvriers. L'architecte, lui-même, ne peut se reconnaître dans ce désordre; il prend des opinions pour des principes, et des raisonnements pour des conséquences; il a *imaginé* une société, il *imagine* l'homme, et ne reconnaît plus ni l'homme, ni la société. Aussi, les hommes extraordinaires lui paraissent des hommes vertueux, et des sociétés célèbres lui semblent des sociétés heureuses. Cependant, cet ouvrage ruineux croule de toutes parts; les passions l'ont élevé, les passions le détruisent; et l'homme, qui s'obstine en vain à le soutenir, *multiplie*, pour en retarder la chute, *des étais dont la multitude démontre l'inutilité. (Contrat so-*

cial.) Alors, fatigué de ses efforts impuissants, fatigué de ses propres erreurs, lorsqu'il voit tout dans la nature obéir à des lois constantes, il doute s'il y a, pour les sociétés, d'autres lois que le hasard; il en vient jusqu'à douter que la société soit dans la nature de l'homme.

Mais si la société n'est pas dans la nature de l'homme, pourquoi y a-t-il des sociétés? La société existe : elle est donc dans la nature de l'homme; les lois de son existence sont donc *nécessaires*, comme la nature de l'homme. Constituée comme l'homme, elle a comme lui l'existence pour objet, et elle doit, par sa nature, tendre à sa conservation, à sa perfection, parce que l'homme, par sa nature, tend à l'existence et au bonheur.

Telles étaient mes pensées, et j'ai osé chercher les lois fondamentales de l'existence des sociétés, et lorsque j'ai cru les avoir découvertes, j'ai interrogé la nature sur leurs motifs, et le temps sur leurs effets.

Occupé des devoirs sacrés que la nature m'impose, livré à des inquiétudes de plus d'un genre, dénué de livres et de secours, je n'ai pu donner, à cet ouvrage, la perfection dont il était peut-être susceptible, et je sens combien je suis resté au-dessous de mon sujet : mais j'ai posé quelques bases, j'ai rassemblé quelques matériaux que des mains plus habiles sauront mettre en œuvre. J'appelle, sur ces grands objets, l'attention de ces écrivains distingués qui ont fui sur une terre étrangère, autant pour conserver l'indépendance de leurs opinions, que pour assurer la liberté de leurs personnes, et de ceux qui, restés en France, ont échappé aux dangers de leur célébrité et aux dangers plus grands de leur silence.

C'est à eux de réparer les torts des lettres envers l'humanité, et de rappeler, à sa destination primitive, cet art sublime d'embellir la vertu, de flétrir le vice, d'épurer les mœurs, de faire aimer les lois.

Je n'ai pu établir des principes sans renverser des opinions, mais j'ai discuté les opinions sans attaquer les personnes; et l'on remarquera peut-être que je ne me suis pas permis de nommer un seul homme vivant, lorsque je n'ai pu en parler avantageusement. Il n'y a que trop de sujets de haine; et c'est bien assez; c'est trop, peut-être, pour son repos, d'avoir raison contre les opinions, sans y joindre gratuitement des torts envers les personnes.

Je n'ai pu, non plus, faire l'éloge de certaines formes de gouvernement, sans faire la censure de quelques autres; c'est la faute des principes et non la mienne : car je fais profession de respecter tous les gouvernements *établis*, hors le gouvernement *révolutionnaire*.

Toutes les vérités sont utiles aux hommes, nous criaient les charlatans en nous débitant des erreurs, et ils avaient raison : *c'est une preuve que ce qu'ils vous disent n'est pas la vérité*, nous criait un fou en débitant des erreurs encore plus dangereuses, et il avait raison aussi. Je dis donc des vérités, car ce que je dis est utile à l'homme et à la société. *Toutes les vérités sont utiles aux hommes :* la maxime est essentiellement vraie, et la raison en est évidente, c'est que *tout ce qui est utile aux hommes est une vérité.*

J'ai dit des vérités sévères, mais je n'ai pas dit des vérités hardies, parce que je n'ai pas eu besoin d'efforts sur moi-même pour dire la vérité. Il est dans la nature des choses que l'erreur soit honteuse et timide, et que la vérité soit haute et fière; et trop longtemps, en Europe, on a vu le contraire. Un avantage qui résultera de la révolution française sera de remettre l'erreur à sa place, et de rétablir la vérité dans ses droits.

Ces vérités, je les publie donc hautement, et je porte à tous les politiques, même à tous les *législateurs*, le défi de les combattre, sans nier Dieu, sans nier l'homme.

Je dois prévenir quelques observations ou quelques reproches.

On trouvera peut-être que j'aurais dû placer la Théorie du *pouvoir* religieux dans la seconde partie de l'ouvrage, et immédiatement après la Théorie du *pouvoir* politique; mais, 1° il était naturel que le traité de l'éducation et celui de l'administration suivissent immédiatement la Théorie du *pouvoir* politique, puisque je ne considérais l'éducation et l'administration que relativement à la société politique. 2° Il m'a paru qu'en traitant de l'éducation de l'homme et de l'administration des Etats, j'avais occasion de ramener mon lecteur sur les principes des sociétés en général, principes déjà posés dans la Théorie de la société politique, mais qui ne pouvaient être assez développés pour en rendre plus sensible l'application que j'en voulais faire à la société religieuse (1).

Quoique l'éducation sociale et l'adminis-

(1) Il paraît, qu'après de nouvelles réflexions, l'auteur a changé le plan qu'il vient d'indiquer. Car dans

tration publique, telles que je les considère, paraissent ne convenir qu'à la France; avec un peu d'attention, il est aisé de voir qu'elles peuvent convenir à toutes les sociétés *constituées :* car, si l'homme naît partout le même, la même constitution politique et religieuse doit convenir à toutes les sociétés, la même éducation à tous les hommes, la même administration à tous les Etats.

J'ai beaucoup cité Montesquieu et J.-J. Rousseau. Comment, en effet, écrire sur la politique sans citer l'*Esprit des lois* et le *Contrat social*, qu'on peut regarder comme l'extrait de toute la politique ancienne et moderne? Mais je combats l'*Esprit des lois*, 1° parce que son auteur ne cherche que le motif ou l'*esprit* de ce qui est, et non les principes de ce qui doit être; 2° parce qu'au lieu d'attribuer aux passions de l'homme la cause des différences qu'il aperçoit dans la législation religieuse et politique des sociétés, il la rejette sur l'influence des divers climats; et qu'un ouvrage duquel il résulte, malgré quelques précautions oratoires et quelques phrases équivoques, que la latitude décide de la religion et du gouvernement, est un ouvrage antireligieux et antipolitique, un ouvrage antisocial. Aussi, loin de pouvoir fonder ce système de l'influence des climats, décrié aujourd'hui même chez les philosophes, sur l'histoire approfondie et développée des sociétés, cet auteur est réduit trop souvent à l'étayer par des épigrammes et des anecdotes. Tous ces reproches lui ont été faits depuis longtemps, mais l'esprit de parti étouffait la voix de la raison : aussi, malgré les éloges que la philosophie lui a prodigués, des écrivains distingués, et M. Delolme entre autres, dans un ouvrage estimé sur la constitution d'Angleterre, avouent qu'il nous manque encore un ouvrage qui remonte aux premiers principes des sociétés, et qui en lie le développement à leur histoire et à la connaissance de l'homme.

Je combats le *Contrat social*, parce que son auteur ne rencontre quelques principes que pour les abandonner aussitôt, ne raisonne que pour s'en écarter davantage, ne conclut que pour les contredire formellement; parce qu'il sacrifie sans cesse la société à l'homme, l'histoire à ses opinions, et l'univers entier à Genève; parce que, après avoir édifié avec effort un système de gouvernement pour un Etat d'une lieue d'étendue, désolant politique, il le termine par témoigner ses craintes que sa théorie ne soit impraticable, et qu'il ne traîne son lecteur sur les combinaisons laborieuses du gouvernement populaire, que pour le laisser sans guide, dans l'obscurité, entre la haine des hommes et le mépris des gouvernements (2). On remarquera que ces deux écrivains sont opposés l'un à l'autre aussi souvent que je le suis moi-même à chacun d'eux, et qu'ils se réunissent presque toujours pour appuyer mes principes et presque jamais pour les combattre.

On remarquera aussi que je les mets volontiers l'un et l'autre à ma place lorsqu'ils s'accordent avec mes principes, parce que, si ces écrivains célèbres n'ont pas su se préserver de l'erreur, ils ont aperçu de grandes vérités et les ont exprimées avec énergie.

On me reprochera des longueurs, des redites..., une méthode sèche et didactique... : il m'eût été peut-être aisé de resserrer mon sujet, et possible de l'orner; mais je n'ai eu qu'un objet devant les yeux : la crainte d'échapper à l'attention du lecteur par une brièveté déplacée, ou la crainte de la distraire par des ornements superflus.

Le lecteur trouvera dans quelques endroits de cet ouvrage une multiplicité, fatigante peut-être, d'oppositions et d'antithèses : c'est un inconvénient particulier au sujet que je traite. L'antithèse n'est dans les mots que parce que l'opposition est dans les choses. Placé entre la *volonté* générale de la société, et la *volonté* particulière de l'homme, c'est-à-dire entre la constitution de l'homme social ou perfectionné, et les institutions de l'homme dépravé ou de ses passions, je me trouve constamment entre deux extrêmes, je marche toujours entre l'être et le néant.

Je dois repousser un reproche plus sérieux. Des personnes de beaucoup d'esprit et de mérite, effrayées de l'abus qu'on a fait

la première édition de la *Théorie du pouvoir* que nous avons sous les yeux, celle du *pouvoir religieux* vient immédiatement après la *Théorie du pouvoir politique*; la *Théorie de l'éducation* et celle de l'*administration* viennent ensuite. C'est l'ordre que nous avons conservé dans notre édition.

(2) Un des animaux féroces de la ménagerie du tyran de la France, le dévastateur d'Arras, de Cambrai, le trop fameux Lebon, ex-professeur, supplicié à Amiens en décembre 1795, laissa échapper dans son interrogatoire, devant la convention, ces paroles remarquables : *Ce terrible J.-J. m'a perdu avec ses principes.*

de nos jours, dans les matières politiques, de quelques propositions générales, sont disposées à improuver toute exposition théorique des principes fondamentaux des sociétés; elles réduisent toute la science du gouvernement à une administration vigilante et ferme, et semblent craindre que les vérités politiques et peut-être religieuses, les plus utiles à l'ordre social, s'évanouissent dans une discussion approfondie. Elles qualifient d'*abstraction* tout ce qui n'est pas de *pratique*, parce que, disent-elles, un système politique fondé sur des raisonnements peut être détruit par d'autres raisonnements.

C'est le piége le plus adroit et le plus dangereux que la philosophie ait pu tendre à la société.

C'est cette erreur qui a perdu la France, et qui perdrait toutes les sociétés, parce que le gouvernement *qui se croit un abus*, et qui craint de voir s'écrouler dans un examen approfondi les bases sur lesquelles il repose, sera par timidité, faible ou oppresseur; et le sujet, persuadé que l'autorité à laquelle il est soumis ne peut être justifiée par aucune raison solide, ni les principes sur lesquels elle se fonde résister à une discussion sérieuse, obéira sans affection, en attendant qu'il puisse secouer le joug. *L'ignorance n'est bonne à rien*, dit l'abbé Fleury, *et je ne sais où se trouve cette prétendue simplicité qui conserve la vertu. Ce que je sais, c'est que dans les siècles les plus ténébreux et chez les nations les plus ignorantes, on voyait régner les vices les plus abominables.* Ce que ce judicieux auteur disait de la religion convient parfaitement à la politique: et il n'y a qu'à jeter les yeux sur ce qui se passe en Europe, pour se convaincre qu'elle est aujourd'hui aussi peu avancée dans les connaissances des vrais principes de la société politique, que les Barbares l'étaient peu au IIIe siècle dans la connaissance des vrais principes de la religion. Il faut se faire des idées justes des choses, et de ce qu'on doit entendre par des *abstractions*.

Une abstraction est une opération par laquelle l'esprit sépare les qualités ou accidents des sujets, pour en former un être idéal qu'il soumet à ses méditations; ainsi la blancheur, l'étendue, l'acidité sont des abstractions. Mais il faut observer que l'esprit ne peut s'arrêter sur ces abstractions, sans que l'imagination ne replace pour ainsi dire les accidents dans les sujets, et qu'elle ne fasse l'application de la blancheur, de l'acidité, ou de l'étendue, à quelque chose de blanc, d'acide ou d'étendu: car, si elle ne pouvait faire cette application, l'abstraction supposée ne serait rien.

Ainsi une proposition *abstraite* est une proposition générale dont la vérité doit être démontrée par une application particulière. Lorsque je dis: *Si à un nombre pair, j'ajoute un nombre pair, la somme totale sera un nombre pair*, j'énonce une proposition générale ou *abstraite;* mais, si je veux en prouver la vérité à mon élève, j'en fais une application particulière, en lui faisant observer que quatre et quatre font huit, que six et six font douze. Les propositions algébriques sont des vérités *abstraites*, qui deviennent évidentes par leur application à des problèmes d'arithmétique, de géométrie ou de mécanique. On peut dire que l'existence de Dieu est une vérité *abstraite*, dont la création des êtres extérieurs est, à l'égard de l'homme, l'application et la preuve.

Les propositions générales ou *abstraites* qui ont rapport à la société, c'est-à-dire à l'homme, ne peuvent recevoir d'application que de l'histoire, ou des actions de l'homme en société. Ainsi, lorsque je fonde un système de politique sur des propositions générales ou abstraites, et que j'en fais l'application par l'histoire, il ne suffit pas, pour le combattre, d'opposer des propositions à des propositions, ni des raisonnements à des raisonnements, mais il faut encore opposer les faits aux faits, l'histoire à l'histoire. Donnons-en un exemple. Des hommes qu'on a honorés du titre de métaphysiciens politiques, et dont toute la métaphysique est l'obscurité d'un esprit faux, et toute la politique les désirs effrénés d'un cœur corrompu, ont avancé que *la souveraineté résidait dans le peuple*. C'est là une proposition générale ou *abstraite;* mais, lorsqu'on veut en faire l'application à l'histoire ou par l'histoire, il se trouve que le peuple n'a jamais été et qu'il ne peut jamais être *souverain :* car où seraient les *sujets* quand le peuple est souverain? Si l'on veut que *la souveraineté réside dans le peuple*, dans ce sens qu'il ait le droit de faire des lois, il se trouve que nulle part le peuple n'a fait des lois, qu'il est même impossible qu'un peuple fasse des lois, et qu'il n'a jamais fait, et qu'il ne peut jamais faire autre chose qu'adopter des lois faites par un homme appelé par cette raison *législateur :* or adopter des

lois faites par un homme, c'est lui obéir; et *obéir* n'est pas être *souverain*, mais sujet, et peut-être esclave. Enfin si l'on prétend que *la souveraineté réside dans le peuple*, dans ce sens que le peuple en délègue l'exercice en nommant ceux qui en remplissent les diverses fonctions, il se trouve que le peuple ne nomme personne, et ne peut même nommer qui que ce soit; mais qu'un nombre *convenu* d'individus, qu'on est *convenu* d'appeler *peuple*, nomment individuellement qui bon leur semble, en observant certaines formes publiques ou secrètes dont on est également *convenu*. Or des conventions ne sont pas des vérités: car les conventions humaines sont *contingentes*, c'est-à-dire qu'elles peuvent être ou n'être pas, ou être autres qu'elles ne sont; au lieu que les vérités sont *nécessaires*, c'est-à-dire qu'elles doivent être et qu'elles ne peuvent être autres qu'elles ne sont sans cesser d'être des vérités.

Donc cette proposition générale ou *abstraite: La souveraineté réside dans le peuple*, n'a jamais reçu et ne peut recevoir aucune application; donc c'est une erreur.

J'ai énoncé dans les premiers chapitres de mon ouvrage des propositions générales et *abstraites;* mais j'en ai fait une application continuelle et suivie à l'histoire ancienne et moderne, et ces propositions *abstraites* sont devenues des vérités évidentes, des *principes*.

Je n'ignore pas qu'il n'est pas toujours facile de saisir ces propositions générales, mais j'ose assurer que le lecteur se donnera, pour m'entendre, bien moins de peine que je ne m'en suis donné pour être entendu; et celui qui pourrait ne pas me comprendre, je le renverrais aux ouvrages des publicistes les plus célèbres, au *Contrat social* lui-même.

La partie historique et pratique prouvera la partie théorique; la théorie du pouvoir politique et celle du pouvoir religieux s'expliqueront mutuellement. Il résultera, je crois, de la lecture attentive de l'ouvrage une intelligence générale des principes qui y sont développés, lors même que quelques détails en paraîtraient obscurs par la faute de l'ouvrage ou par celle du lecteur: car *je ne sais pas*, plus que J.-J. Rousseau, *l'art d'être clair pour qui ne veut pas être attentif*.

PREMIÈRE PARTIE. — THÉORIE DU POUVOIR POLITIQUE.

LIVRE PREMIER.

LOIS FONDAMENTALES DES SOCIÉTÉS.

CHAPITRE PREMIER.

SOCIÉTÉS NATURELLES.

On ne peut traiter de la société sans parler de l'homme, ni parler de l'homme sans remonter à Dieu (1).

Quand les principes conservateurs des sociétés sont ébranlés, il faut les replacer sur leurs bases; quand un édifice menace ruine, on en sonde, on en raffermit les fondements. Une fausse philosophie affecte de décrier ce qu'elle ne veut pas comprendre; sa théorie

(1) Quand l'univers croyait à une foule de divinités, les philosophes croyaient à l'unité de Dieu; quand l'univers a cru un Dieu unique, les philosophes ont nié son existence: si l'univers devenait athée, ils deviendraient peut-être polythéistes. Quand les peuples adoraient des dieux de bois et de métal, les sages croyaient Dieu un pur esprit; quand les peuples ont cru Dieu un esprit, les sages l'ont cru l'assemblage de tous les êtres, même corporels, l'univers. C'est ce qu'on appelle ne pas penser comme le vulgaire. Les fabricateurs les moins insensés de la Divinité font leur Dieu de la *nature*; c'est-à-dire de l'assemblage des lois générales ou rapports *nécessaires* qui existent entre les êtres. Ils mettent dans la société religieuse les lois à la place de l'Être suprême, comme ils mettent, dans la société politique, la *loi* à la place du monarque. Ce que je me suis surtout attaché, dans cet ouvrage, à faire remarquer à mes lecteurs, est la similitude de ces deux sociétés, et ce lien merveilleux qui les unit l'une à l'autre, et qui est tel, qu'il n'arrive pas un changement dans l'une des deux qu'il ne survienne bientôt dans l'autre un changement semblable.

Le consentement, ou *sentiment commun* du genre humain me paraît la plus forte preuve de l'exis-

est simple et sans obscurité : c'est celle de l'athéisme et de l'anarchie. Il ne faut pas de raisonnement à qui ne fait que nier, comme il ne faut pas de plan à qui ne fait que détruire. Opposons la raison aux sophismes, et l'histoire aux hypothèses.

Le genre humain, c'est-à-dire les sociétés de tous les temps et de tous les lieux, a eu le *sentiment* de l'existence de la Divinité : donc la Divinité existe : car le *sentiment* général du genre humain est infaillible.

Existence de Dieu, vérité fondamentale ; je la suppose ici, j'essayerai ailleurs de la démontrer.

Dieu échappe à tous nos sens ; donc il est intelligence, et intelligence infinie ; donc il se *connaît* lui-même d'une connaissance infinie ; donc il s'*aime* lui-même d'un *amour* infini ; donc il *veut* se conserver, ou être heureux, d'une *volonté* infinie ; donc il *peut* se conserver d'une *force* ou d'une *puissance* infinie.

Donc Dieu est *volonté*, *amour*, *force* ou puissance infinie.

Dans l'être simple, toutes ces opérations ne sont qu'un seul et même acte ; mais il est permis de les distinguer par la pensée, puisqu'elles se distinguent elles-mêmes par les effets.

Dans l'être libre, l'*action* résulte de la *volonté* et de la *force ;* une action nécessairement infinie résultera d'une *volonté* et d'une *force* infinies ; l'action infinie est la création, ou l'action par laquelle l'*être* est donné à ce qui n'était pas. Donc Dieu crée les êtres (1).

Dieu s'aime lui-même, et il veut se conserver, ou être heureux : sa conservation ou son bonheur est donc l'*objet* de sa *volonté ;* mais la création est l'effet de sa *volonté* et de sa *puissance :* donc Dieu ne crée les êtres que par le motif de sa conservation ou de son bonheur ; donc l'*amour* de soi est, dans Dieu, le principe de la création des êtres : donc l'*amour* de soi dirige la *puissance* ou la *force* créatrice ; donc *l'amour de soi agissant par la force est, dans Dieu, le pouvoir créateur ou producteur des êtres.*

L'Etre souverainement bon ou parfait, ne peut créer que des êtres bons ou parfaits. Mais ces êtres parfaits seraient Dieu, et l'être ne peut se créer lui-même ; ils seront parfaits, mais ils ne seront pas Dieu, ils approcheront de la perfection de Dieu, ils seront faits à l'*image* et à la *ressemblance* de Dieu, ils seront *semblables* à Dieu ; mais ils ne seront pas *égaux* à Dieu : *Cum quadam inæqualitate*, dit un des plus doctes interprètes de la Divinité.

Cet être *semblable* à Dieu est l'Homme.

Si l'homme est semblable à Dieu, Dieu l'aime, parce qu'*il voit qu'il est bon.* S'il l'aime, il veut le conserver, et conserver à cause de lui les êtres nécessaires à sa subsistance : donc l'*amour* des êtres semblables à lui est, dans Dieu, le principe de la conservation des êtres : donc l'*amour* de ces êtres dirige la *force* ou la *puissance* conservatrice ; *donc l'amour des êtres semblables à lui, agissant par la force, est, dans Dieu, le pouvoir conservateur des êtres.*

Ainsi Dieu crée l'homme par amour de soi, il le conserve par amour pour lui.

Donc l'homme est comme Dieu, *intelligence et volonté*, *amour*, *force* ou *puissance*. Donc il connaît Dieu ou le *produit* dans sa pensée ; donc il l'aime, donc il veut le conserver, c'est-à-dire en conserver la connaissance ; donc il *peut* le conserver, puisqu'il est *force* ou *puissance :* car quoique Dieu existe par lui-même, et indépendamment de la connaissance que l'homme peut en avoir, il est vrai de dire que Dieu n'est *produit* et *conservé* pour l'homme, qu'autant que l'homme fait de Dieu le sujet de ses pensées et l'objet de son amour.

L'homme n'est semblable à Dieu que par son *intelligence*. Etre composé, son *intelligence* est unie à un autre *être*, *être* extérieur qu'on appelle *corps*, et qui est de moitié dans ses opérations. La *volonté* est dans l'*intelligence ;* la *force* ou la *puissance* dans le *corps :* ainsi l'homme ne peut conserver la connaissance de Dieu, qu'autant que la *force* ou le *corps* se joint à l'*intelligence*, c'est-à-dire l'*action* à la *pensée* et la *force* à la *volonté*. On voit naître la religion, spirituelle ou intérieure dans l'*adoration*, corporelle ou extérieure dans le culte.

tence de Dieu qu'on puisse offrir à l'homme en société : car il ne faut jamais considérer l'homme hors de la société, puisqu'il est impossible qu'il existe un homme hors de toute société ou naturelle, ou politique. Cette preuve de l'existence de Dieu est d'une évidence sociale : car il y a une évidence sociale, comme il y a une évidence morale, physique et métaphysique, suivant la nature des rapports sur lesquels elle est fondée. C'est cette preuve sur laquelle Cicéron insista le plus. *Quoniam in re omni consensio firma gentium omnium est vox naturæ et argumentum veritatis.* Je développerai ces vérités en traitant de la société religieuse.

(1) Dans Dieu, la volonté *veut* de toute éternité, mais la force ou la puissance *n'agit* que dans le temps.

L'homme ne *peut* vouloir conserver Dieu que parce qu'il l'aime. L'*amour* de Dieu est donc, dans l'homme, le *principe* de conservation de la connaissance de Dieu ; l'*amour* de Dieu dirige donc une *force* conservatrice, qui est l'action des *corps* dans le *culte* extérieur. *Donc l'amour de Dieu agissant par la force ou l'action des corps dans le culte extérieur, est, dans l'homme, le pouvoir producteur et conservateur de la connaissance de Dieu.*

L'amour n'est donc ni la *volonté* ni la *force*, ni l'*esprit*, ni le *corps*, mais il participe de tous les deux. Il est intérieur ou *intelligent* dans son principe, puisque l'esprit pense *nécessairement* à l'objet aimé ; il est extérieur ou *corporel* dans ses effets, puisque l'amour se produit *nécessairement* par l'action du corps : l'*amour* est donc le lien de l'*esprit* et du *corps*, de la *volonté* et de la *force*, et le *moyen* de leurs relations. *Volonté, amour, force, esprit, cœur* et *corps* ou *sens* extérieurs, voilà l'homme. Ces trois facultés sont bien distinctes l'une de l'autre : car *volonté* sans *force* est désir ; *force* sans *volonté* est folie, fureur ; *amour* sans *volonté* et sans *force* n'est rien.

Dieu et *l'homme* sont donc, l'un à l'égard de l'autre, dans de certaines manières d'être qu'on appelle *rapports*.

Ces *rapports* sont des *rapports* de *volonté* à *volonté*, *d'amour* à *amour*, de *force* à *force*,

Ces *rapports* sont donc dérivés de la nature de l'être, volonté, amour, forces infinies ou créatrices ; et de l'être, volonté, amour, forces finies ou créées.

Ces rapports sont donc *nécessaires*, c'est-à-dire *qu'ils sont tels qu'ils ne pourraient être autres qu'ils ne sont, sans choquer la nature des êtres.*

Donc ces *rapports* sont des *lois*.

« Les *lois* sont des *rapports nécessaires* qui dérivent de la nature des êtres, » dit l'*Esprit des lois*.

« Les *rapports* naturels (synonyme de *nécessaires*) et les *lois* doivent *tomber toujours de concert* sur les mêmes points, » dit le *Contrat social*.

Montesquieu et J.-J. Rousseau s'accordent entre eux ; je m'accorde avec eux, parce que nous nous accordons tous avec la vérité.

Il existe donc des *lois* entre Dieu et l'homme, des *lois* ou des *rapports nécessaires* dérivés de leur nature ; *rapports* de *volonté* commune, d'*amour* réciproque, agissant par la *force* ou la *puissance* pour la *fin* de leur production et de leur conservation mutuelles ; production ou création de l'homme et sa conservation *par* la volonté, l'amour et la puissance de Dieu ; production ou connaissance de Dieu et sa conservation, *dans* la volonté, l'amour et la force de l'homme. Je prie le lecteur de bien saisir cette distinction, pour ne pas abuser de mes expressions.

Il y a donc *société* entre Dieu et l'homme ; et s'il n'y avait pas de société d'intelligence entre Dieu et l'homme, l'homme ne pourrait pas penser à Dieu. C'est la société naturelle religieuse, ou *religion naturelle*.

La société est donc la réunion des êtres semblables par des lois ou rapports nécessaires, réunion dont la fin est leur production et leur conservation mutuelles.

Il n'est pas bon que l'homme soit seul (*Gen.* II, 18) : c'est-à-dire que la société est un *rapport nécessaire* dérivé de la nature de l'homme, une *loi* ; en sorte que la société est un être *nécessaire*, quoique l'homme lui-même soit un être *contingent* qui pouvait exister ou ne pas exister. Cette proposition nous conduira à la démonstration des vérités les plus importantes.

Puisque l'homme est *volonté*, *amour* et *force* comme Dieu ; comme Dieu, il *veut* produire, et comme Dieu il *veut* produire par un motif d'*amour* de soi ou de son bonheur. S'il *veut*, il *peut*, car il est *puissance* ou *force :* donc il *produit des êtres à son image et à sa ressemblance.* Il les produit par *amour* de soi ; donc l'*amour* de soi est dans l'homme le principe de production de l'homme ; donc l'*amour* dirige la *force* productrice ; donc l'*amour de soi agissant par la* force *ou par les sens, est dans l'homme le pouvoir producteur de l'homme.*

Donc il existe entre l'homme et son semblable des *lois* ou *rapports nécessaires* dérivés de leur nature physique ou de leur sexe ; des rapports de volonté commune, d'amour réciproque agissant par la force ou le corps pour la production d'êtres semblables à eux, ou pour la reproduction de l'espèce humaine.

L'homme a produit des êtres égaux à lui ; ils sont donc *semblables* à Dieu : l'homme voit qu'ils sont *bons* et aussi *bons* que lui ; donc il doit les aimer comme il s'aime lui-même : *Tu aimeras ton prochain comme toi-même.* (*Matth.* XIX, 19.) S'il les aime, il veut les conserver ; il *peut* les conserver, puisqu'il est *puissance* ou *force :* donc l'*amour* des autres

hommes ou prochain est dans l'homme le *principe* de conservation de l'homme ; donc l'*amour* du prochain dirige une *force* conservatrice ; donc l'*amour du prochain agissant par la force, est dans l'homme le conservateur des hommes.*

L'homme a *produit* l'homme par *amour* de soi ; il conserve les hommes par *amour* pour eux (1).

Il existe donc entre l'homme et l'homme des *lois* ou des *rapports nécessaires* dérivés de leur nature physique ou morale, de *volonté* commune, d'*amour* réciproque, agissant par les *sens* ou par la *force pour la fin de leur production et de leur conservation mutuelles.*

Il y a donc *société* entre l'homme et l'homme. C'est la société naturelle physique ou la *famille.*

Il est évident que la societé naturelle est fondée sur ces trois rapports de *volonté*, d'*amour* et de *force* : car, si dans l'union de l'homme et de la femme, telle qu'elle existe au sein de la société civile, qui ne considère pas seulement l'homme animal, mais l'homme intelligent, *il y a erreur de personne*, ou défaut de *volonté*, *contrainte* extérieure ou défaut d'*amour*, *impuissance* physique ou défaut de *force*, les lois prononcent la séparation, parce qu'il n'y a pas de société ; c'est ce que l'on appelle des *empêchements dirimants.*

La société naturelle physique comprend tout ce qui sert à la subsistance de la famille, je veux dire les propriétés : car nul être vivant ne peut subsister sans propriété : on peut même dire qu'il existe entre l'homme et les êtres matériels qui entrent dans la société naturelle comme utiles à sa subsistance, des *rapports nécessaires* qui ont pour objets la *reproduction* et la *conservation* mutuelles. Car, si les fruits de la terre et les animaux domestiques aident à la *reproduction* et à la *conservation* de l'espèce humaine, en nourrissant l'homme physique et satisfaisant à ses besoins, l'homme à son tour les *reproduit* et les *conserve* par ses soins et ses travaux.

Ainsi la propriété commence avec la société naturelle, et elle est antérieure à toute autre société.

Les sociétés naturelles religieuse et physique sont donc des réunions d'êtres semblables par des lois ou rapports nécessaires de volonté commune, d'amour réciproque agissant par la force pour la fin de leur production et de leur conservation mutuelles.

Donc la société religieuse et la société physique sont *semblables*, puisqu'il existe des rapports *semblables* entre les êtres qui les composent.

Donc la société religieuse et la société physique ont la même *constitution*, puisque la *constitution* d'une société est l'ensemble des lois ou rapports *nécessaires* qui existent entre les êtres dont elle est composée.

Qu'on ne s'effraye pas de ce rapprochement : l'union de la Divinité avec l'homme et avec la société est représentée dans la religion sous l'emblème de l'union de l'époux avec son épouse ; et Bossuet a dit avant moi : « Le droit que l'homme a sur Dieu par la religion est *semblable* au droit sacré qu'on a l'un sur l'autre *par le mariage.* » (*Hist. des variat.*)

DIEU et L'HOMME, les esprits et les corps, sont donc des êtres sociaux, éléments de toute société.

J'ai dit que l'homme *conserve* Dieu et *conserve* son semblable, parce que j'ai supposé l'homme *bon* et tel qu'il est sorti des mains de son créateur.

Qu'est-ce que la conservation d'un être ? C'est son existence dans un état conforme à sa nature.

L'état conforme à la nature de Dieu est la perfection, puisque Dieu est la perfection même.

L'état conforme à la nature de l'homme intelligent est aussi la perfection, puisque l'homme intelligent est semblable à Dieu.

(1) L'amour est donc le principe de production et de conservation, le pouvoir producteur et conservateur des êtres intelligents et physiques, et des sociétés qu'ils forment entre eux. Remarquez que dans la seule société d'animaux qu'on ait observée avec attention et succès, dans la société des abeilles, le monarque est amour ou *pouvoir producteur* de la société, puisque la reine est mère de toute la ruche ; et qu'elle en est *pouvoir conservateur*, puisqu'un essaim sans reine ne peut subsister. Remarquez encore que le principe de la fructification des végétaux est fondé sur la différence des sexes, et qui sait si le nouveau système de chimie ne conduira pas à quelque chose de semblable sur le principe de la composition des corps ? La grande machine de l'univers n'aurait donc qu'un principe de mouvement, et le Fabricateur suprême qu'un agent. La force du texte hébreu de la *Genèse* (I, 2) indique l'action de l'amour dans la création du monde. Ces paroles que nous traduisons ainsi : *L'Esprit de Dieu était porté sur les eaux*, « *superferebatur*, » signifient dans l'hébreu *incubabat, instar volucris ova calore animantis* ; c'est-à-dire que « l'*Esprit de Dieu*, que *le Saint-Esprit* (qui est amour) *se reposait sur les eaux*, comme pour les animer par sa vertu et sa fécondité divines, et pour en produire toutes les créatures de l'univers, comme un oiseau se repose sur ses œufs, et les anime peu à peu par sa chaleur pour en faire éclore ses petits. » (Saint Jérôme, cité dans la traduction de la Bible, par SACY.)

Soyez parfaits comme votre Père céleste est parfait. (*Matth.* v, 48.)

L'état conforme à la nature de l'homme physique est la *liberté*, puisque l'homme physique est *puissance* ou *force*.

Dieu, relativement à l'homme, n'est pas conservé dans la perfection conforme à sa nature, tant que l'homme ne *conserve* pas la connaissance de ses perfections.

L'homme intelligent n'est pas *conservé* dans la perfection conforme à sa nature, quand il perd la connaissance de Dieu : car la perfection de l'être intelligent consiste à avoir la connaissance de la perfection, qui est Dieu même.

L'homme physique n'est pas *conservé* dans la *liberté* conforme à sa nature, quand il est assujetti à la *force* particulière d'un autre homme.

Or, la religion naturelle ne conserve pas plus la connaissance de Dieu dans l'homme intelligent, que la famille ne conserve la liberté de l'homme physique, puisque l'histoire me montre le polythéisme aussitôt que la religion naturelle, et l'esclavage aussitôt que la famille.

La religion naturelle et la famille sont donc des sociétés de production, mais elles ne sont pas des sociétés de conservation.

D'où provient ce désordre ? et comment l'homme créé à l'image de Dieu, et qui produit l'homme à sa propre image, peut-il cesser de *conserver* Dieu, de *conserver* l'homme ?

C'est ici le champ de bataille de la religion et de la philosopphie ; les faits prononceront entre elles.

Puisque l'amour de soi est, dans l'homme, le principe de la *production* des êtres sociaux; puisque l'amour des êtres sociaux est dans l'homme le principe de leur *conservation*, l'homme de la religion naturelle et de la famille qui *produit* les êtres et qui ne les *conserve* pas, a donc l'amour de soi et non pas l'amour des êtres sociaux, c'est-à-dire de Dieu et des hommes.

Mais l'homme doit aimer Dieu plus que tous les êtres, puisque Dieu est le plus aimable des êtres.

L'homme doit aimer les hommes ou son prochain autant que lui-même, puisque tous les hommes, semblables à Dieu, sont également *bons*, c'est-à-dire également aimables. Ce sont là des *rapports nécessaires;* donc ce sont des lois.

L'homme qui n'a que l'amour de soi et qui n'a plus l'amour des êtres sociaux, c'est-à-dire qui se préfère à eux, pèche donc contre des *rapports nécessaires* ou des *lois* ; son amour est donc hors de la loi ou de la règle, il est déréglé.

Si l'amour se dérègle, la volonté ou l'intelligence se déréglera, puisque l'homme qui aime pense *nécessairement* à l'objet de son amour; la force ou les sens se dérégleront aussi, puisque l'amour se produit *nécessairement* par l'action des sens : l'action, dans l'être intelligent et physique, résulte de l'accord de la *volonté* et de la *force :* donc il y aura des actions *réglées* et des actions *déréglées*, des actions *bonnes* et des actions *mauvaises*. La distinction du *bien* et du *mal*, du juste et de l'injuste, n'est donc pas arbitraire; c'est un *rapport nécessaire;* donc c'est une *loi*.

Mais si l'homme, déréglé dans son *amour*, pèche contre une *loi* ou *rapport nécessaire*, il est coupable; s'il est coupable, il doit être puni; s'il est puni, il est malheureux; ce sont là des *rapports nécessaires*, des *lois*. Je vois l'homme malheureux dans tous les temps, dans tous les lieux, dans tous les âges, dans toutes les conditions, et les monuments les plus anciens, que la fable altère et qu'elle ne peut détruire, m'apprennent que l'homme est déchu d'un état plus heureux, et que, dévoué en naissant à tous les maux jusqu'à la mort, il ne lui est resté que l'*espérance* d'un meilleur avenir.

Tous les hommes sont malheureux, puisqu'ils sont tous mortels; donc ils sont tous punis; donc ils sont tous coupables; ***donc la volonté de tous, l'amour de tous, la force de tous est nécessairement dépravée ou déréglée.***

Je suis d'accord avec la théologie, qui fait d'une *volonté* déréglée, d'un *amour* de soi désordonné, d'une *action* dépravée ou criminelle, la source de tous nos désordres et l'origine de tous nos maux.

La guerre entre les hommes doit *nécessairement* résulter du déréglement de leurs *volontés* et de l'*amour* exclusif de soi, qui n'est que le penchant à se préférer aux autres, à les dominer (1). Leur destruction doit

(1) L'orgueil, la colère, l'ambition, la vengeance, l'amour même, comme sentiment ou passion, ne sont que des modifications différentes de la passion de dominer. Le délicieux plaisir d'obliger tient peut-être aussi, et à notre insu, quelque chose de ce principe. L'avarice, l'envie et l'ingratitude ne

résulter *nécessairement* de l'inégalité de leurs *forces* : car la philosophie, qui veut que les hommes naissent *égaux en droits*, n'empêche pas qu'ils ne naissent *inégaux en forces*.

Je suis d'accord avec l'histoire. Cet état de guerre et de destruction est l'état sauvage, tel qu'il a existé dans les premiers temps, et tel qu'il existe encore sur la terre.

L'effet *nécessaire* de la multiplication de l'espèce humaine est de rapprocher les hommes; l'effet nécessaire du déréglement de leurs *volontés* et de leurs *forces* est de les détruire.

Puisque les hommes ne peuvent se multiplier sans se rapprocher, il est *nécessaire* qu'ils puissent se rapprocher sans se détruire, c'est-à-dire qu'il est *nécessaire* qu'ils se *conservent*, pour qu'ils puissent se *produire*.

Nécessité des sociétés extérieures ou générales de conservation, religieuses et physiques, appelées religion publique et société politique.

Je suis d'accord même avec la philosophie. « c'est, » dit le *Contrat social*, « l'opposition, des intérêts particuliers (ou des volontés déréglées) qui a rendu *nécessaire* l'établissement des sociétés, et c'est l'accord de ces mêmes intérêts qui l'a rendu possible. »

Cet accord de tous les *intérêts opposés* qui forma la société, fut-il volontaire ou forcé, demande la philosophie? Ni l'un ni l'autre, dit la raison : il fut *nécessaire*.

Là où toutes les volontés particulières, tous les amours particuliers, toutes les forces particulières, veulent nécessairement dominer, il est nécessaire qu'une volonté générale, un amour général, une force générale dominent; c'est-à-dire que, pour que la société puisse se former, il faut que l'*amour général* des autres l'emporte sur *l'amour particulier* de soi.

Voilà l'accord des *intérêts opposés*, voilà la société générale ou politique.

La société politique ou la société de *conservation* sera donc constituée comme la société de *production*. Je vois dans l'une *volonté*, *amour* et *force* de *conserver;* comme dans l'autre, *volonté*, *amour* et *force* de *produire*. Mais, parce que la conservation des êtres suppose *nécessairement* leur production, les sociétés qui *produisent* les êtres seront les éléments de celles qui les *conservent* : ainsi la religion naturelle sera l'élément de la religion publique, et la famille sera l'élément de la société politique; donc la religion publique sera la religion naturelle accomplie, généralisée dans la *religion chrétienne*, et la société politique sera la famille généralisée dans la *monarchie* : car la conservation des êtres n'est au fond que la production continuée, accomplie, généralisée.

Ainsi l'on pourra définir la religion chrétienne et la monarchie, *une réunion d'êtres semblables, réunion dont la fin est leur conservation mutuelle;* comme on définit la religion naturelle et la famille, *une réunion d'êtres semblables, réunion dont la fin est leur production mutuelle.*

CHAPITRE II.

SOCIÉTÉS POLITIQUES OU GÉNÉRALES.

Volonté générale, *amour* général, *force* générale, forment la constitution de la société politique ou de la société de *conservation*.

Donc la *volonté*, l'*amour* et la *force* sont extérieurs : car il n'y a de *général* que ce qui est *extérieur* ou *public*.

Comment la *volonté* générale de la société ou la *volonté* sociale fut-elle rendue extérieure? Cette question, la plus importante de toutes les questions politiques, exige des développements étendus et malheureusement un peu abstraits. La philosophie, qui place la *volonté générale* dans *la volonté populaire*, n'évite des difficultés dans la théorie que pour enfanter des monstres dans l'application.

La volonté générale de la société de conservation ne peut être la volonté particulière d'un homme : car la volonté particulière de tout homme est essentiellement déréglée : elle ne peut être la volonté de tous les hommes : car des volontés essentiellement déréglées ou destructives ne peuvent se réunir en une

sont des vices si bas, qu'en ce qu'ils sont contraires à la nature de l'homme, et que l'avare est dominé par son argent; l'envieux avoue, par son envie même, la supériorité des autres; l'ingrat souffre la domination du bienfait, sans chercher à s'y soustraire par la reconnaissance. Ces passions rendent l'homme vil et coupable à la fois, et les autres le rendent coupable sans l'avilir. Aussi l'on avoue la colère, l'ambition, l'amour; on n'avoue pas qu'on soit avare, envieux, ingrat. De là encore la distinction que l'opinion publique met entre les crimes; plus l'objet en est élevé, moins ils déshonorent, pourvu toutefois que les moyens ne soient pas vils et infâmes, ce qui n'est guère possible.

La pudeur naturelle à l'homme n'est autre chose que la honte que l'homme éprouve à rendre les autres témoins de son impuissance à dominer ses sens; elle n'existe pas dans les enfants.

volonté essentiellement droite ou conservatrice, ni des volontés nécessairement *particulières* et opposées se réunir en une volonté essentiellement *générale* et toujours la même.

La volonté de tout un peuple, *fût-elle unanime*, n'est qu'une somme de volontés particulières : et elle ne peut être la volonté générale.

J.-J. Rousseau, qui a élevé l'édifice du *Contrat social* sur cette misérable équivoque de volonté *populaire* et de volonté *générale*, est forcé lui-même de les distinguer : « Quand le peuple d'Athènes nommait ou cassait ses chefs, décernait des honneurs à l'un, imposait des peines à l'autre, *il n'avait pas de volonté générale*. » Il distingue ailleurs la volonté *générale* de la volonté *particulière*. « La *volonté* générale tend à l'égalité, et la volonté particulière aux préférences. » Donc elles sont diamétralement opposées; donc elles ne peuvent se réunir.

Qu'est-ce donc que la volonté générale de la société?

La société est un *être* : car, si elle n'était pas un *être*, elle n'existerait pas.

Tout être a une *fin*, qui est *la production ou la conservation des êtres*.

Tout être a la *volonté*, s'il est intelligent, la *tendance*, s'il est matériel, de parvenir à sa *fin*. Ainsi, dans l'homme, l'âme a la *volonté* d'exister, le corps une *tendance* à se dissoudre; et comme tout être parvient *nécessairement* à sa fin, la dissolution du corps présage et prouve l'immortalité de l'âme.

Si tout être a une *fin*, il a le *moyen* d'y parvenir : car, s'il n'avait pas le *moyen* d'y parvenir, il n'y parviendrait pas ; c'est-à-dire que sa *fin* ne serait pas sa *fin*, ce qui est absurde.

Dans l'être matériel, ce *moyen* est la *force*, puisqu'il faut une *force* supérieure pour l'empêcher d'y parvenir. Ainsi un corps grave *tend* au centre de la terre avec une *force* appelée *pesanteur;* mais si j'oppose à à sa chute une *force* supérieure, je l'empêche de tomber ou de parvenir au centre.

Dans l'être simple ou intelligent, la volonté est le *moyen* de la volonté, Dieu veut exister, donc il existe ; l'homme intelligent veut penser, donc il pense

Dans l'être composé, *esprit* et *corps*, dans l'homme, le moyen tiendra donc de l'esprit et du corps, de l'intelligence et des sens : il sera donc l'*amour*, puisque l'*amour* dans l'homme, et l'amour seul appartient à la fois à l'esprit et au corps. Il sera l'*amour agissant* par la *force :* car, dans l'être libre, l'*amour* sans *force* ou sans acte n'est pas *amour*.

L'homme particulier ou individu a une *fin* particulière, qui est l'objet d'une *volonté* particulière ; et comme le *moyen* est proportionné à la *volonté*, l'*amour* particulier agit par une *force* particulière.

La société, homme collectif ou général, ou réunion d'hommes particuliers, a une *fin* générale, qui est l'objet de la *volonté* générale, et à laquelle elle parvient avec un *moyen* général, c'est-à-dire un *amour* général, agissant par une *force* générale.

Je suis donc ramené par un autre chemin à cette proposition déjà démontrée, qu'il y a dans la société politique *une volonté générale, un amour général, une force générale de parvenir à sa fin, qui est la conservation des êtres sociaux*.

Mais un être parvient *nécessairement* à sa *fin*, à moins qu'un être supérieur ne l'en empêche ; et il n'y a point d'être supérieur à la société, puisqu'il n'y a point d'être hors de la société.

Donc la volonté générale de la société sera nécessairement conservatrice, son amour général nécessairement conservateur, sa force générale nécessairement conservatrice.

Ecoutons les aveux de la philosophie : « Tant que *plusieurs hommes* se considèrent comme ne formant *qu'un seul corps*, ils ne peuvent avoir *qu'une volonté* qui se rapporte à la *commune conservation*,.... La volonté générale ne peut statuer sur un objet particulier. » (*Contrat social.*)

Le lecteur est à présent en état de comprendre comment la volonté générale fut rendue extérieure.

Des êtres en société sont, les uns à l'égard des autres, dans de certaines manières d'être qu'on appelle *rapports*.

Ces *rapports* sont des *lois* quand ils sont *nécessaires*, c'est-à-dire *quand ils sont tels qu'ils ne pourraient être autres qu'ils ne sont, sans choquer la nature des êtres.*

Des êtres en société entre lesquels il existe des *rapports nécessaires*, sont donc dans l'état social le plus conforme à leur nature, c'est-à-dire le plus parfait, le plus propre à assurer leur conservation

Mais la volonté générale de la société politique *veut* la conservation des êtres; donc elle *veut* les *lois* ou *rapports nécessaires* entre les êtres : si elle les *veut*, elle les *produit*, ou se *produit* elle-même par eux, puis-

que la volonté générale est nécessairement efficace.

Des *lois* ou rapports *nécessaires* sont des rapports ou des *lois* fixes, immuables, fondamentales; donc les *lois* fixes, immuables, fondamentales, sont la *manifestation*, la *révélation*, l'*expression* de la volonté générale. Cette dernière définition est de Rousseau : car on voit qu'il ne faut que s'expliquer pour s'entendre.

Montesquieu définit aussi la monarchie : « L'Etat où un seul gouverne, mais par des lois fixes et fondamentales. »

Si les rapports entre les êtres sociaux sont *nécessaires ou tels qu'ils ne puissent être autres qu'ils ne sont sans choquer la nature des êtres :* la nature des êtres veut donc produire les rapports *nécessaires;* car tout être veut invinciblement se placer dans l'état le plus conforme à sa nature : donc la nature des êtres sociaux *veut* ce que *veut* la volonté générale de la société. Mais Dieu aime les êtres qu'il a créés, puisqu'ils sont bons, c'est-à-dire *faits à son image* il veut donc aussi leur conservation ; il veut donc les *lois* ou rapports *nécessaires*, qui assurent leur conservation ou *leur existence dans l'état le plus conforme à leur nature.*

Donc la volonté générale de la société, la nature des êtres en société, la volonté de Dieu, *veulent* la même chose ou sont conformes; donc elles ne sont qu'une même volonté, parce que des volontés qui n'occupent point d'espace peuvent se réunir en une seule et même volonté.

Ainsi, volonté générale de la société, du corps social, de l'homme social, nature des êtres sociaux ou de la société, volonté sociale, volonté de Dieu même, sont des expressions synonymes dans cet ouvrage.

Comme la philosophie moderne a étrangement abusé du mot *nature*, il faut en déterminer le véritable sens.

La nature ou l'essence de chaque être est ce qui le constitue tel qu'il est, et sans quoi il ne serait pas cet être. Ainsi la nature ou l'essence de l'homme est d'être *esprit* et *corps*, parce que sans *esprit* ou sans *corps*, il ne serait pas homme. La nature des corps est l'étendue, la figurabilité, la divisibilité, la pesanteur, etc. : car des corps inétendus, indivisibles, sans figure, ne seraient pas des *corps*. La nature en général est l'ensemble des natures ou essences particulières de chaque être. Donc la nature n'est pas *Dieu*, pas plus que la forme ou la figure des vases n'est le potier qui les a faits. Il est vrai que les rapports de figure, de grandeur, de capacité, de poids, etc., qui existent entre les vases, ne dépendent plus du potier une fois qu'il a fait les vases ; et, de même, la nature ou l'essence des êtres et les rapports qui existent entre eux, sont indépendants de Dieu, une fois qu'il a créé ces êtres : et cela doit être ainsi, puisque Dieu a créé ces êtres avec la nature la plus parfaite, et les a placés dans des rapports *nécessaires*, c'est-à-dire les plus propres à parvenir à leur *fin*. Ainsi Dieu peut créer de nouveaux êtres ou cesser de conserver ceux qui existent, mais il ne peut faire un homme sans âme ou sans corps, parce qu'un être sans âme ou sans corps ne serait pas un homme : Dieu ne peut faire des corps sans étendue : car des corps sans étendue ne seraient pas des corps. Ainsi la nature de l'être est indépendante de Dieu, dans ce sens seulement que Dieu ne peut changer la nature de l'être sans changer l'être lui-même : car si Dieu pouvait changer la nature de l'être sans changer l'être lui-même, il pourrait faire qu'un être fût tel et qu'il ne fût pas tel en même temps; il pourrait donc l'absurde. Mais si la nature de l'être est indépendante de Dieu, l'être lui-même en dépend, et en cessant de conserver l'être, Dieu détruit la nature de l'être. La nature, dans ce sens, est ce que les anciens entendaient, sans le connaître, par le destin, *fatum*, qu'ils mettaient au-dessus des dieux, et dont quelques modernes ont fait, sans le comprendre, Dieu même : car la philosophie, en voulant *faire* une constitution de société religieuse, a été forcée d'imaginer un Dieu; comme en voulant *faire* une constitution de société politique, elle a été forcée d'imaginer un homme : et dans ces créations bizarres, Dieu a été encore plus défiguré que l'homme. Après cette digression indispensable, je reviens à mon sujet.

La volonté générale de la société fut donc rendue extérieure, ou se manifesta par des lois fixes et fondamentales. On verra, dans la suite de cet ouvrage, comment la volonté générale produit les *lois*, ou, ce qui est la même chose, se produit par les *lois*.

Comment l'amour général fut-il rendu extérieur ?

Il faut revenir à l'homme. L'amour, avons-nous dit, est intérieur ou intelligent dans son principe, extérieur ou physique dans ses effets : il appartient à la fois à l'esprit

et au corps; il est *esprit* et *corps*, puisqu'il est pensée et action : il ne peut donc être rendu extérieur ou manifesté que par un esprit uni à un corps, par un homme. Il s'éleva dans un homme, et cet homme fut l'*amour* général de la société, puisqu'il appartint à la fois à sa volonté générale dont il manifesta les ordres, et à la *force* générale dont il dirigea l'action. Ainsi l'amour, dans la société comme dans l'homme, fut le nœud, l'intermédiaire de la partie intelligente et de la partie matérielle; et cet homme s'appela *monarque*, parce qu'il *ordonna* seul, et *roi*, parce qu'il *dirigea* la force publique. Il fut l'amour général ou de conservation, c'est-à-dire l'amour des autres, parce qu'il personnifia la société, ou le prochain en général, à l'égard de chaque homme en particulier. Cet amour général lia les hommes entre eux, en unissant chaque homme à tous les hommes représentés dans un seul, comme le centre qui unit entre eux tous les points de la circonférence, et il produisit dans la société, comme dit Rousseau, « *cet intérêt commun qui forma le lien social;* car, s'il n'y avait pas *quelque point dans lequel tous les intérêts s'accordent*, nulle société ne pourrait subsister. »

L'amour des hommes, ai-je dit, est dans l'homme principe des conservations des hommes, il est *pouvoir* conservateur, lorsqu'il agit par la force ou la puissance : cet homme-roi fut donc le *pouvoir* conservateur lorsqu'il dirigea la force générale ou publique. Cet homme-roi fut donc un *rapport nécessaire* dérivé de la nature des êtres en société; et comme Dieu créateur des êtres est l'auteur de tous les *rapports nécessaires* qui existent entre eux, il est rigoureusement vrai de dire : *Omnis potestas a Deo* (*Rom.* III,1), parce qu'il n'y a pas de pouvoir général ou social, *potestas*, là où il n'y a pas de *Roi*.

Ainsi la société, qu'il faut bien distinguer du rassemblement d'hommes, du peuple, ne put exister avant le monarque, parce qu'elle ne *put* exister avant le *pouvoir* d'exister : donc il est absurde de supposer que la société put prescrire des conditions au monarque.

Comment la force générale de la société fut-elle rendue extérieure?

La force extérieure de l'homme est dans son corps; la force extérieure de la société fut donc dans les corps ou les hommes physiques; et il n'y avait que la force de tous qui pût réprimer efficacement la force de chacun, comme il n'y avait que l'amour général ou l'amour du prochain qui pût empêcher les effets déréglés de l'amour-propre ou de l'amour de soi.

La volonté particulière de l'homme-roi ne représenta pas la volonté générale, parce que la volonté de tout homme est essentiellement déréglée : sa *force* particulière ne put pas représenter la force générale, parce que la force d'un homme est physiquement insuffisante; mais il put représenter l'*amour* que les hommes en société doivent avoir les uns pour les autres, être le but, le centre de cet *amour* mutuel, parce que l'amour est bon de sa nature, et qu'il est nécessairement *conservateur* lorqu'il est réglé par une volonté *conservatrice*.

Le roi ne fut dans la société ni le pouvoir législatif, ni le pouvoir exécutif, ni le pouvoir judiciaire, mais le pouvoir général ou social conservateur, qui, pour faire exécuter les lois, expression de la volonté générale conservatrice, agit par la force générale. La volonté générale essentiellement conservatrice, se manifestant par les lois, dirigea donc le pouvoir général, qui fut nécessairement conservateur, lorsqu'il agit par une force qui fut nécessairement conservatrice.

Donc la volonté générale de la société, ou la nature, ou la volonté de Dieu même fut le *souverain;* l'amour général, ou le roi, fut le *ministre* ou l'*agent;* la force générale, ou les hommes physiques, furent le *sujet* ou l'*instrument*. Le dogme de la souveraineté du peuple, en renversant cet ordre et détrônant Dieu, devait naturellement conduire à l'athéisme.

Dans l'homme réglé, la volonté rectifiée par les lois doit être aussi le *souverain*, et diriger l'amour vers des objets permis; et l'*amour* doit être le *ministre* ou l'*agent*, et faire servir le *sujet* ou l'instrument, je veux dire, la force ou le corps à des actions utiles.

Aussi remarquez que les Latins, pour exprimer l'état d'un homme dont les actions ne sont pas dirigées par des affections légitimes, ou un amour réglé, l'appellent *sui impotentia*, sans *pouvoir* sur soi-même, dans le même sens que nous disons d'un homme emporté par ses passions, qui ne sont qu'un *amour* désordonné de soi-même, qu'il n'est pas *maître* de lui.

L'*amour* agissant par la *force* est donc *pouvoir* dans la société comme dans l'homme, et désormais je n'emploierai plus que l'ex-

pression de *pouvoir* pour désigner l'*amour* agissant par la *force*.

Ainsi, volonté générale manifestée par des lois fondamentales; pouvoir général exercé par un roi, agent de la volonté générale; *force* générale ou publique, action du *pouvoir* général, formèrent la constitution de la société de conservation, ou de la société politique ou générale.

Et comme j'aperçois ces caractères dans certaines sociétés, et que je ne les aperçois pas dans toutes les sociétés, j'en conclus qu'il y a des sociétés qui ont une constitution, et des sociétés qui n'ont pas de constitution; des sociétés constituées, et des sociétés non constituées, c'est-à-dire des sociétés qui *conservent* les êtres, et des sociétés qui ne les *conservent* pas, ou qui ne se *conservent* pas elles-mêmes, puisqu'elles n'ont pas de *pouvoir conservateur*.

Il suit, des propositions démontrées dans ce chapitre, cet axiome fondamental de la politique ou de la science des sociétés :

Là où tous les hommes veulent nécessairement dominer avec des volontés égales et des forces inégales, il est nécessaire qu'un seul homme domine ou que tous les hommes se détruisent.

Je présente cet axiome sous une forme abrégée et comme une *formule*, parce que j'ai fait voir quel est cet homme qui s'est élevé au-dessus des autres, et sous quel rapport il est vrai de dire qu'il les domine.

Ainsi la société politique naît comme l'univers : dans l'une et dans l'autre, une volonté dirigeant un *amour* agissant par une *force*, tire l'ordre du sein du chaos, et fait cesser la confusion parmi les éléments, et la guerre entre les hommes : et dans ce rapport d'une *volonté* qui ordonne, d'un *amour* qui dirige, d'une *force* qui exécute, on aperçoit je ne sais quelle image d'un dogme fondamental de la société religieuse de *conservation* ou de la religion chrétienne.

CHAPITRE III.

SOCIÉTÉS CONSTITUÉES ET NON CONSTITUÉES.

Il faut revenir aux principes :

La société politique est une réunion d'êtres semblables, réunion dont la fin est leur conservation mutuelle.

Ces êtres sont, les uns à l'égard des autres, dans de certaines manières d'être qu'on appelle *rapports*.

Ces *rapports* doivent être *nécessaires* et dérivés de la nature des êtres.

Les rapports nécessaires sont des *lois*.

La volonté générale de la société se manifeste par les lois ou rapports *nécessaires* entre les êtres.

Il y a plusieurs espèces de lois, parce qu'il y a plusieurs espèces de rapports : il y a plusieurs espèces de rapports, parce que les hommes en société peuvent être considérés dans différentes manières d'être. Considéré relativement à la société ou au corps social, l'homme peut être *pouvoir* ou *sujet*. Les rapports *nécessaires* qui existent entre ces différentes manières d'être sont les lois *politiques*, ou les lois qui déterminent la forme extérieure de gouvernement.

Considéré relativement à ses semblables, l'homme est époux, père, maître, voisin, etc.; il a avec sa femme, ses enfants, ses domestiques, ses voisins, etc., des rapports particuliers, et ceux-ci en ont respectivement à son égard. Il a, comme propriétaire de sa vie, de son honneur, de ses biens, des rapports relatifs à leur possession et à leur défense. Ces rapports sont les lois *civiles* et *criminelles*.

Le corps social lui-même a des rapports avec les autres sociétés : rapports réciproques qui sont les lois et dont l'ensemble forme le *droit des gens*.

Les lois civiles, criminelles et du droit des gens, déterminent la forme d'administration intérieure et extérieure de l'Etat.

Si, dans une société politique, les rapports entre les êtres qui la composent étaient tous *nécessaires*, toutes les lois seraient parfaites; cette société serait parfaitement constituée, puisqu'elle remplirait parfaitement sa fin, qui est la conservation des êtres sociaux. Cet état de perfection n'est pas plus le partage de la société politique, qu'il n'est sur la terre celui de l'homme; et la société la plus constituée manque de quelque *loi* ou rapport *nécessaire*, comme l'homme le plus juste pèche contre quelque loi ou rapport nécessaire de la société religieuse.

Si dans une société politique les êtres sont entre eux dans des rapports non *nécessaires*, ou contraires à leur nature; les *lois*, loin d'être fixes et fondamentales, seront variables et défectueuses; cette société sera imparfaite ou non constituée, puisqu'elle n'atteindra qu'imparfaitement sa fin, la conservation des êtres; cette société *produira* les êtres, mais elle ne les *conservera* pas.

Ainsi toutes les sociétés religieuses *produisent* Dieu dans la pensée de l'homme, c'est-à-dire donnent à l'homme la pensée de Dieu, sans laquelle il ne peut exister de religion ; mais toutes ne *conservent* pas Dieu ou la connaissance de ses perfections dans l'intelligence humaine, et par conséquent elles ne *conservent* pas l'homme intelligent dans la perfection conforme à sa nature. Ainsi toutes les sociétés physiques *produisent* l'homme par le rapprochement des sexes, mais toutes ne le *conservent* pas dans la *liberté* conforme à la nature de son être. On peut dire que ces sociétés *rapprochent* les êtres sans les *réunir*, et les *produisent* sans les conserver.

Ainsi la philosophie moderne, qui est la sagesse de l'homme et non celle de la société, c'est-à-dire la sagesse de l'homme dépravé et non la sagesse de l'homme social ou perfectionné, veut ramener l'homme intelligent à la religion naturelle et l'homme physique à la société naturelle ou la famille, aux sociétés qui *rapprochent* sans *réunir*, et qui *produisent* sans *conserver*. Aussi la religion philosophique, le culte *pur* de la Divinité, du *grand Etre*, de l'*Etre des êtres*, le déisme conduit infailliblement à l'athéisme; comme le gouvernement philosophique des sociétés politiques, la *division et l'équilibre des pouvoirs*, ou le gouvernement *représentatif*, aboutit *nécessairement* à l'anarchie.

Tous les rapports, même *nécessaires*, ne sont pas également importants ; ainsi les rapports de *pouvoir* à *sujet*, dans la société politique, ceux de mari à femme, de père à fils, dans la société naturelle, sont plus importants à la conservation des êtres, ou à celle de la société, que les rapports de sujet à sujet dans la première, ou de propriétaire à propriétaire dans la seconde.

Une société sera donc plus constituée ou plus parfaite, à mesure que les êtres qui la composent seront, les uns à l'égard des autres, dans des manières d'être ou des rapports plus *nécessaires*, et que ces rapports seront plus importants.

Une société sera moins constituée ou plus imparfaite, à mesure que les rapports, qui existent entre les êtres dont elle est composée, seront moins *nécessaires*, et que ces rapports seront plus importants. Venons aux exemples.

Le mariage, ou l'union indissoluble d'un homme et d'une femme, forme la société naturelle *dont la fin est la production de l'homme*. C'est un rapport *nécessaire* ou parfait; un rapport d'*une* volonté à *une* volonté, d'*un* amour à *un* amour, d'*une* force à *une* force, c'est-à-dire d'*une* âme à *une* âme et d'*un* corps à *un* corps. Donc ce rapport est une loi fondamentale, expression de la volonté générale ; donc cette société est constituée ; donc elle parvient parfaitement à sa fin. Effectivement, il est démontré que le mariage, ou l'union indissoluble d'un homme et d'une femme, est la société naturelle la plus favorable à la propagation de l'espèce humaine. La polygamie, ou l'union d'un homme avec plusieurs femmes, est un rapport non *nécessaire*, imparfait, indéterminé, puisqu'il est d'*une* volonté à *plusieurs* volontés, d'*un* amour à *plusieurs* amours, d'*une* force à *plusieurs* forces, c'est-à-dire d'*une* âme à *plusieurs* âmes, et d'*un* corps à *plusieurs* corps. Ce rapport n'est donc pas une *loi* ou l'expression de la volonté générale de la société, de la nature des êtres, de la volonté de Dieu même, qui fait naître les hommes des deux sexes en nombre égal sur tout le globe. Ce rapport est l'effet d'une *volonté* particulière dépravée par un *amour* déréglé de soi, qui s'exerce par une action ou *force* déréglée. Cette société n'est donc pas constituée : elle ne parvient donc pas parfaitement à sa *fin*, la propagation de l'espèce humaine ; car, outre que la polygamie relâche, en les étendant, les liens de la paternité, « la pluralité des femmes, qui le croirait ? » dit Montesquieu, « mène à cet amour que la nature désavoue ; » et il le prouve par des faits. Non-seulement la société naturelle de la polygamie ne parvient pas à sa *fin*, la production des êtres, mais elle empêche la société politique dans laquelle elle se trouve de parvenir à la sienne, la conservation de l'homme physique dans la *liberté* conforme à sa nature ; puisque la femme y est *nécessairement* esclave, et que la nécessité de la tenir renfermée soumet l'homme lui-même à un autre genre d'esclavage.

Ce même raisonnement peut s'appliquer au divorce, qui n'est au fond qu'une polygamie économique, puisqu'il permet la pluralité en permettant la séparation ; mais il est plus imparfait que la polygamie, parce que, s'il est moins destructif de l'homme physique, il est plus destructif de l'homme moral. J'y reviendrai ailleurs.

Si les rapports *nécessaires* ou lois fixes, immuables, fondamentales, sont produits par la *volonté* générale de la société, les

rapports non *nécessaires*, ou les lois variables et défectueuses, seront produits par la volonté dépravée et particulière de l'homme; car les hommes ne peuvent pas exister ensemble sans être les uns à l'égard des autres dans des rapports quelconques, *nécessaires* ou défectueux, conformes ou contraires à leur nature.

Ainsi *volonté générale* de la société, *volonté particulière* de l'homme, sont le *législateur* des sociétés constituées et des sociétés non constituées.

Les lois fondamentales et *nécessaires*, expression de la volonté générale; les lois non nécessaires ou contraires à la nature des êtres en société, expression de la volonté particulière, sont donc les caractères extérieurs qui distinguent entre elles les deux sociétés.

Mais toutes les sociétés présentent à l'extérieur des caractères d'identité : je vois dans toutes des *pouvoirs*, une *force* publique, des agents de l'un et de l'autre; c'est-à-dire que toutes les sociétés ont une forme de gouvernement, mais toutes n'ont pas une constitution.

Volonté générale manifestée par des lois fondamentales, *pouvoir* général exercé par le monarque, force publique dirigée par le pouvoir général, forment la constitution de la société; et il ne peut y avoir d'autre constitution, parce que la société ne peut avoir qu'une volonté générale et un pouvoir général.

Les formes du gouvernement peuvent varier à l'infini; mais toutes les espèces peuvent se réduire à deux genres. En effet, le principe des sociétés non constituées, de celles qui n'ont qu'une forme extérieure de gouvernement, étant la volonté particulière, le *pouvoir* y est nécessairement particulier; car il est évident que, dans le même être, la volonté et le pouvoir doivent être de même nature, et qu'une volonté particulière ou une somme de volontés particulières, ne peut s'exercer que par un *pouvoir* particulier ou une somme de *pouvoirs* particuliers.

Donc le *pouvoir*, dans la société non constituée, ne pourra être qu'*un* ou *plusieurs*, ce qu'on appelle gouvernement despotique, ou gouvernement républicain.

Ainsi : Volonté particulière d'un seul,
Pouvoir particulier d'un seul
Force de tous;

c'est le despotisme, gouvernement impossible, si l'on prend à la rigueur la définition qu'en donne Montesquieu : « Le despotisme est le gouvernement où un seul, sans loi et sans règle, entraîne tout par sa volonté et par ses caprices. »

Volonté particulière de plusieurs,
Pouvoir particulier de plusieurs,
Force de tous;

c'est la république, gouvernement impossible, si l'on suppose que la volonté particulière soit celle de tous, le *pouvoir* particulier celui de tous : ce qui constitue la démocratie pure, qui, selon Rousseau lui-même, n'a jamais existé et ne peut pas exister.

Lorsque la volonté et le *pouvoir* sont ceux d'un petit nombre, alors la république est aristocratique, et peut être élective ou héréditaire.

Ces définitions présentent plusieurs observations importantes :

1° Que la volonté particulière et le *pouvoir* particulier sont le caractère commun des sociétés non constituées.

2° Que la force publique est un caractère commun à toutes les sociétés constituées ou non; mais avec cette différence, que la force publique est une force générale dans la société constituée, parce qu'elle est l'action d'un *pouvoir* général; au lieu que, dans les sociétés non constituées, la force publique n'est que la force particulière de tous, puisqu'elle n'est que l'action d'un *pouvoir* particulier : de là vient que la même force, qui fait la sûreté des sociétés constituées, fait le danger et la perte de celles qui ne le sont pas. Rome périt par sa force publique, qui n'était que la force particulière de Marius ou de Sylla : la France eût été sauvée, si le *pouvoir* général de la société eût voulu employer la force générale de la société.

3° Les deux formes extrêmes de gouvernement, le despotisme pur et la démocratie pure, ont un rapport commun, celui d'être impraticables; ces deux gouvernements se rapprochent par conséquent, et comme les deux extrémités d'un cercle, ils finissent par se confondre. En effet, si la démocratie pure est impossible, parce que les volontés de tous, les *pouvoirs* de tous ne peuvent s'exercer ensemble, le despotisme pur ne l'est pas moins, parce que la force de tous, dirigée par le *pouvoir* particulier d'un seul, doit nécessairement finir par renverser ce *pouvoir*, et qu'il est contre la nature que la force de tous soit guidée par le *pouvoir* d'un

seul ; tandis qu'il est dans la nature que le pouvoir général dirige, sans danger, la force générale. Ce qu'il y a d'abstrait dans ces raisonnements s'expliquera par les faits.

Ainsi la démocratie pure est précisément l'état sauvage, où toutes les volontés, tous les *pouvoirs*, toutes les forces se heurtent et se combattent ; et le despotisme pur est l'état de conquête, où un chef absolu chasse devant lui un troupeau d'esclaves, toujours prêts à se révolter. La société politique, milieu entre ces deux états, est une armée disciplinée dont tous les soldats sont réunis, par un intérêt commun, sous les ordres d'un général; cette armée est toujours en ordre de bataille, parce que l'ennemi est toujours en présence: la moindre négligence dans le chef est punie par un échec. La société politique n'est réellement que la guerre des bons contre les méchants, et toute la vie des premiers n'est qu'une longue et périlleuse campagne. Cette idée est aussi juste en politique qu'en morale, et le gouvernement monarchique n'en est que l'application.

4° Il ne peut y avoir qu'une constitution, ou une forme de société constituée, parce que, sur un même objet, il ne peut y avoir qu'*un* rapport *nécessaire*. Ainsi, dans la société naturelle constituée, l'homme n'a qu'*une* femme, et dans la société politique constituée, le *pouvoir* général est entre les mains d'un seul homme ; mais il peut y avoir une infinité de formes différentes de gouvernement, parce qu'il peut y avoir, sur un même objet, une *infinité* de rapports non *nécessaires*. Ainsi dans la société naturelle non constituée, l'homme peut avoir une *infinité* de femmes, ou, ce qui est la même chose, divorcer une *infinité* de fois : ainsi dans la société politique non constituée, le *pouvoir* peut être celui d'un nombre indéfini de personnes ; et il est aisé de voir que la société naturelle, ou la famille, sera plus défectueuse à mesure que le nombre des femmes s'éloignera de l'unité ou du mariage : comme la société politique non constituée, ou le gouvernement, sera plus vicieux à mesure que le nombre qui exprimera les personnes exerçant le *pouvoir* s'écartera davantage de l'unité ou de la monarchie. Les vérités géométriques ne sont pas plus évidentes.

5° Dans la société constituée, la constitution se confond avec la forme du gouvernement. En effet, volonté générale de la société, manifestée par des lois fondamentales, *pouvoir* général exercé par un monarque, force générale dirigée par le pouvoir général, *forment* la constitution, et *constituent* la forme de gouvernement monarchique : c'est-à-dire que les lois politiques qui *constituent* la forme de gouvernement sont des conséquences nécessaires des lois fondamentales qui *forment* la constitution, et sont fondamentales elles-mêmes. Rousseau a aperçu cette vérité lorsqu'il dit : « Les lois politiques peuvent devenir elles-mêmes lois fondamentales, *si elles sont sages*. »

6° Dans les sociétés non constituées, il n'y a point de volonté générale, point de rapports nécessaires, point de lois fondamentales. Aussi les lois politiques qui déterminent la forme de gouvernement, ouvrage de la volonté dépravée de l'homme, ne peuvent avoir rien de nécessaire, rien de fondamental, ou fondé sur la nature des êtres ; mais elles sont variables, défectueuses. Je vais plus loin, et je soutiens qu'elles sont *toutes* absurdes ou puériles, ridicules ou cruelles, immorales ou injustes, contraires à la nature de l'homme, attentatoires à sa liberté ou à sa dignité, depuis la loi qui, dans les républiques grecques, bannissait la vertu reconnue, pour éloigner l'ambition présumée, jusqu'à celle qui, dans les exercices publics, ôtait, dit Montesquieu, *la pudeur même à la chasteté ;* depuis la loi qui, à Sparte, ordonnait d'égorger de malheureux esclaves, jusqu'à celle qui prescrivait de manger en public un certain ragoût ; depuis la loi qui, à Rome, permettait de vendre son débiteur, jusqu'à celle qui permettait de tuer son fils ; dans des républiques modernes, depuis la loi en vertu de laquelle le pouvoir civil ordonne le jeûne, jusqu'à la coutume ou loi non écrite qui, dans certains cantons suisses, autorise, ou, pour mieux dire, force les candidats à mettre publiquement les suffrages à l'enchère, ou qui, traitant l'homme comme un enfant, gêne sa liberté naturelle dans les actions les plus indifférentes, et lui prescrit, pour ainsi dire, de souper à sept heures, et de se coucher à neuf; depuis la loi qui, dans la France république, dissout le lien du mariage, jusqu'à celle qui anéantit l'autorité paternelle ; depuis la loi qui ordonne de démolir les maisons, jusqu'à celle qui, par un *hors de la loi*, ordonne d'assassiner les citoyens.

La raison de cette différence entre les lois politiques de la société constituée et les

lois des sociétés non constituées, s'aperçoit aisément.

Dans la société constituée on pose un principe fondamental, d'une vérité évidente, irrésistible, fondé sur la nature de l'homme : *Là où tous veulent dominer avec des volontés égales et des forces inégales, il faut qu'un seul domine, ou que tous se détruisent :* et l'on en déduit, par ordre, comme des conséquences plus ou moins prochaines, mais toujours nécessaires, tous les rapports et lois constitutives et politiques. Ainsi, de ce principe, que *la ligne droite est la plus courte entre deux points donnés,* ou de quelques autres, en petit nombre et d'une égale évidence, découlent, plus ou moins immédiatement, toutes les vérités géométriques ; et comme il ne peut y avoir un principe différent pour une société que pour un autre, puisque l'homme est le même dans toutes les sociétés, celles qui s'écartent du principe fondamental des sociétés ne peuvent que s'égarer, et d'un principe faux elles ne peuvent déduire que des conséquences absurdes. Remarquez, pour la parfaite exactitude du parallèle, qu'il n'y a qu'une forme de gouvernement monarchique, ou une constitution de société, qui puisse satisfaire aux conditions de cette proposition : *Là où tous veulent dominer,* etc., comme il n'y a qu'une seule ligne droite qui soit la plus courte entre deux points ; au lieu qu'il peut y avoir entre deux points une *infinité* de lignes courbes qui toutes s'écarteront davantage de la ligne droite, comme il peut y avoir une *infinité* de combinaisons différentes de gouvernement républicain, qui toutes s'écarteront davantage de la société constituée. « La démocratie, » dit Rousseau, « peut embrasser tout le peuple ou se resserrer jusqu'à la moitié. » Ces vérités intéressantes et pratiques seront mises dans tout leur jour.

Mais si les lois ou rapports *non nécessaires* sont l'ouvrage de la volonté dépravée et particulière de l'homme, ils ne peuvent détruire les lois ou rapports nécessaires qui existent entre les êtres, et que la volonté générale de la société ou la nature veulent *nécessairement* produire. Il y aura donc dans les sociétés, dans lesquelles se trouveront ces rapports non nécessaires, un combat continuel entre la volonté de l'homme et la volonté de la nature, dont l'homme peut retarder, mais non empêcher l'exécution. C'est cette vérité que l'auteur du *Contrat social,* qui pénétrait le principe, mais qui s'égarait dans les conséquences, exprime en ces termes : « Si le législateur, se trompant dans son objet, prend un principe différent de celui qui naît de la nature des choses, l'Etat ne cessera d'être agité jusqu'à ce que ce principe soit *détruit* ou *changé, et que l'invincible nature ait repris son empire.* »

Les sociétés non constituées tendent donc inévitablement et invinciblement à se constituer, et les sociétés constituées à devenir plus constituées ; c'est-à-dire, que la législation de la nature tend à détruire celle de l'homme, et à substituer ses lois ou rapports nécessaires à des rapports qui ne le sont pas. « Le gouvernement, » dit l'inconséquent Génevois, » passe de la démocratie à l'aristocratie, de l'aristocratie à la royauté ; c'est là son inclination naturelle, le progrès inverse est impossible. » Il est évident, d'après cet aveu, qu'il aurait dû intituler le *Contrat social : Méthode à l'usage des sociétés pour les éloigner de leur inclination naturelle, ou de la nature.* C'est parce que ce prétendu sectateur de la nature est sans cesse, dans cet ouvrage, en opposition avec elle, qu'il a mérité d'être *flétri solennellement* par le décret qui, le plaçant dans le Panthéon à côté de Marat, met l'insensé qui réduit en théorie la révolte contre la nature, à côté du furieux qui la réduit en pratique.

C'est parce que le progrès inverse de la royauté à la démocratie est impossible, et que l'inclination naturelle des sociétés est de passer de la démocratie à la royauté, que les troubles éternels des républiques finissent tôt ou tard par y établir le *pouvoir* d'un seul, et que les crises violentes que les monarchies essuient quelquefois, loin d'y changer la forme du gouvernement, y perfectionnent souvent la législation. La nature, qui travaille sans interruption à substituer ses lois ou rapports nécessaires aux lois défectueuses que l'homme introduit dans la société, avertit l'administration de la nécessité du changement, par les troubles intérieurs dont l'Etat est agité ; et lorsqu'une administration faible, insouciante ou corrompue, refuse d'écouter les avertissements de la nature, celle-ci remédie au désordre, en rejetant ces lois de la société par une explosion violente (6*).

C'est parce que l'auteur du *Contrat social*

(6*) A propos du mot *nature* qui revient souvent dans cet ouvrage, voir les considérations de l'auteur sur *l'état naturel,* tome III.

a aperçu que *l'inclination naturelle* des sociétés était vers la royauté, qu'il a osé avancer que la société n'était pas dans la nature de l'homme, et qu'il a été absurde, de peur d'être conséquent.

C'est parce que la volonté générale, ou la nature, fait des lois dans les sociétés constituées, et que la volonté particulière de l'homme en imagine dans les sociétés non constituées, qu'on ne voit de *législateurs* que dans les états despotiques ou républicains, et qu'on ne peut assigner d'origine, ni de date certaine, à la plupart des lois fondamentales des sociétés constituées.

Dans celles-ci, on peut toujours corriger une loi défectueuse, et faire le changement dont la nature indique la nécessité, en remontant au principe, *là où tous veulent dominer*, par la suite de propositions intermédiaires. Ainsi je juge vicieuse une loi ou un rapport qui me ramène à un principe contraire à l'unité et à l'indivisibilité du *pouvoir ;* comme je découvre le vice d'une démonstration géométrique qui, par la filiation des propositions génératrices, me ramène à un principe absurde, tel, par exemple, que serait celui que *la ligne droite n'est pas la plus courte entre deux points.* Mais dans la société non constituée, dans laquelle on a commencé par méconnaître le principe, on ne peut que s'égarer dans les conséquences ; et faute d'un régulateur certain, l'homme ne peut apercevoir ses erreurs qu'en en éprouvant les suites funestes, ni les corriger que par des erreurs nouvelles. C'est précisément parce que les modernes législateurs ont senti ce vice radical de leur législation, qu'ils ont essayé de suppléer au principe *fondamental* par des déclarations *préliminaires* de *droits* imaginaires et de *devoirs* prétendus ; véritable manifeste dans la guerre que l'homme déclarait à la nature, déclarations de *droits* et de *devoirs*, qui ôtent à l'honnête homme la force des *droits* réels, et au scélérat le frein des *devoirs* nécessaires; bavardage niaisement absurde ou profondément dangereux, dans lequel nous avons vu l'idiot placer une sottise, persuadé qu'il y posait un principe, et le factieux consacrer un forfait, en persuadant aux autres qu'il y développait une vérité.

Si les sociétés non constituées sont dans une agitation continuelle *jusqu'à ce que l'invincible nature ait repris son empire*, et que les *rapports contraires à la nature des êtres soient détruits ou changés*, ces sociétés seront faibles en elles-mêmes; donc elles seront dépendantes, quelle que soit d'ailleurs leur force extérieure, et elles ne pourront faire cesser l'agitation produite par le conflit des volontés de la nature et des volontés de l'homme, que par une agitation plus forte ou un danger plus pressant, c'est-à-dire en portant sans cesse la guerre au dehors ou en la redoutant. Rome ne put maintenir la tranquillité dans son sein qu'en portant la guerre dans tout l'univers; Athènes ne fut paisible que tant qu'elle eut à redouter ses voisins. La France démocratie n'a pu subsister sans bouleverser l'Europe, ni Genève être tranquille, même avec trois puissances garantes de sa constitution, parce que des puissances sont bien faibles contre la nature. « Il faut, » dit Montesquieu, « qu'une république ait toujours quelque chose à redouter. » Athènes périt, selon le même auteur, lorsqu'elle n'eut plus rien à craindre ; Rome se détruisit elle-même lorsqu'elle n'eut plus rien à détruire.

Si les sociétés non constituées ne peuvent se conserver qu'en faisant la guerre ou en la redoutant, il est évident qu'elles dépendent des autres sociétés, par la necessité de les détruire, si elles sont puissantes, ou par la crainte d'en être détruites, si elles sont faibles. Elles ne sont donc pas indépendantes en elles-mêmes, puisqu'elles ne subsisteraient pas si elles n'avaient d'autres sociétés à détruire ou à redouter. — Elles ont donc hors d'elles-mêmes, et dans les autres sociétés, le principe de leur conservation, ou leur *pouvoir* conservateur : elles ne sont donc pas dans les vues de l'auteur de la nature, qui, n'ayant établi les sociétés que pour la conservation de l'homme, ne veut pas que les sociétés se détruisent elles-mêmes ni qu'elles détruisent les autres sociétés; mais qui veut que les sociétés particulières, membres de la grande société de l'univers, liées entre elles par des relations de commerce et de secours réciproques, soient indépendantes les unes des autres dans le principe de leur conservation, sous l'empire des mêmes lois fondamentales; comme il veut que les hommes, liés entre eux par des besoins communs et des services mutuels, soient indépendants les uns des autres dans leurs facultés morales et physiques, sous l'empire des mêmes lois religieuses et morales.

On me dira peut-être que, par la nature des choses, une petite société constituée dépend nécessairement d'une plus grande, dans le principe de sa conservation ; et, pour en donner un exemple dans deux sociétés voisines, égales en constitutions, inégales en forces, on m'objectera que le Portugal dépend de l'Espagne. Mais je ferai observer que la société constituée, ou la monarchie, ayant en elle-même un principe de conservation et de résistance, et n'ayant pas, comme les sociétés non constituées, de cause interne d'agitation, ni par conséquent de principe d'agression, l'Espagne emploierait, pour attaquer le Portugal, bien moins de forces que celui-ci ne pourrait en employer pour sa défense, même en supposant qu'il fût abandonné à ses seules forces. J'ai pour moi les efforts inutiles qu'a faits l'Espagne pour le soumettre ; et l'on peut voir, dans l'ouvrage intitulé *Politique des cabinets de l'Europe*, qu'il y a entre les forces réelles de ces deux puissances une égalité que l'étendue respective des territoires et la population ne semblent pas comporter.

La société politique constituée est formée : c'est un corps dont les sociétés naturelles ou les familles sont les éléments, et dont tous les hommes sont les membres.

Passons à la société civile.

CHAPITRE IV.

SOCIÉTÉ CIVILE.

L'homme tout entier est entré dans la société politique. Si le corps y a porté ses besoins, l'esprit y a porté ses facultés, le sentiment d'un Etre suprême, la connaissance de ses rapports avec lui, ou la religion naturelle.

Si Dieu est en société intellectuelle avec chaque homme, il est en société avec tous les hommes, comme le centre avec tous les points de la circonférence (comparaison parfaite, et dont le développement offrira des rapports bien intéressants) : mais les hommes en société politique ne sont plus que les membres d'un grand corps, d'un corps général, d'un corps social : Dieu est donc en société intellectuelle avec le corps social. *Jamais Etat ne fut fondé*, dit Rousseau, *que la religion ne lui servît de base.*

Société intellectuelle de Dieu avec le corps général ou social.

Cette société ne peut devenir générale ou sociale, sans devenir extérieure ou publique, et former le culte extérieur et public. Nécessité du culte public.

Mais la société de Dieu avec le corps social, que j'appelle culte public, n'a pas plus détruit la société particulière de Dieu avec l'homme ou la religion naturelle, que la société de tous les hommes entre eux, que j'appelle société politique, n'a détruit les sociétés naturelles ou les familles : seulement les rapports se sont étendus, ou bien il s'est développé de nouveaux rapports ou de nouvelles lois.

La société politique a fortifié les rapports de l'homme, membre du corps social, avec sa famille, et développé de nouveaux rapports entre les familles, c'est-à-dire qu'elle a fortifié les lois naturelles et développé les lois civiles.

La société intellectuelle de Dieu avec le corps social a fortifié les rapports intellectuels de Dieu avec l'homme, et a développé de nouveaux rapports entre les hommes membres du corps social : car si Dieu est en société intellectuelle avec tous les hommes, tous les hommes sont en société intellectuelle entre eux, comme tous les rayons d'une circonférence se trouvent au centre en contact mutuel : ces rapports de Dieu avec l'homme, membre du corps social, sont les lois religieuses. Les rapports de tous les hommes intelligents entre eux, comme membres du corps social, sont les lois morales : la réunion de ces rapports, de ces lois religieuses et morales, forme la religion. Nécessité de la religion. Je réunis la religion et le culte public pour en former la religion publique. Première loi fondamentale des sociétés civiles, RELIGION PUBLIQUE.

La société civile est donc la réunion de la société intellectuelle ou religieuse, et de la société politique.

Une réflexion se présente naturellement à l'esprit du lecteur attentif.

S'il existe une constitution de société politique, pourquoi n'existerait-il pas une constitution de société intellectuelle et religieuse ?

Oui : il existe une constitution religieuse ou une religion pour l'homme social, comme il existe pour la société une constitution politique. *Cette vérité sera démontrée par moi ou par d'autres ; mais elle sera démontrée, parce qu'elle est mûre, que son développement est nécessaire à la conservation de la société civile, et que l'agitation qu'on y aper-*

soit n'est autre chose que les efforts qu'elle fait pour enfanter cette vérité.

Si la société politique constituée est celle qui assure le mieux l'unité du *pouvoir* général de la société et la conservation de l'homme physique, la société religieuse ou la religion constituée sera celle qui défendra le mieux, dans la société, la foi de l'unité de Dieu et de l'immortalité de l'âme, ou la conservation de l'homme moral.

Ainsi un peuple, malgré sa prétendue souveraineté, n'a pas plus le *droit* de s'écarter de la constitution politique de l'unité de pouvoir, que de la constitution religieuse de l'unité de Dieu. Il peut en avoir la *force*, mais il n'en a pas le *pouvoir*, et cette *force* n'est que celle qu'a tout homme de transgresser les lois religieuses et morales.

Toute société a une fin : elle a donc la volonté d'y parvenir; elle en a donc les moyens, je veux dire le *pouvoir* et la *force*. La religion publique, qui est la société intellectuelle de Dieu avec le corps social, aura donc un *pouvoir* qui est Dieu ; et elle aura une *force*, qui devra être extérieure ou sociale, puisqu'elle devra être exercée sur et dans la société.

Or, toute force agit nécessairement par des agents ou des ministres.

Nécessité des ministres de la religion publique. Ces ministres seront nécessairement distingués des autres membres de la société, parce que celui qui exerce une *force*, est nécessairement *distingué* de ceux sur qui ou contre qui cette force s'exerce.

Je reviens à la société politique : je suis obligé de mener de front ces deux sociétés, pour en former la société civile.

Là où tous les hommes veulent dominer, avec des volontés égales et des forces inégales, il est nécessaire qu'un seul domine ou que tous se détruisent.

Seconde loi fondamentale des sociétés civiles, unité de *pouvoir*.

Ce *pouvoir* général et unique doit diriger la force générale ou publique, et toute force s'exerce par des agents.

Ces agents seront nécessairement *distingués* des autres membres de la société, car les agents d'une force sont *nécessairement distingués* de ceux sur qui ou contre qui cette force s'exerce.

J'aperçois deux *distinctions*, et elles sont *sociales*, puisqu'elles ont la conservation de la société pour objet; et elles doivent être *permanentes*, parce que, dans l'homme, la volonté déréglée qu'elles ont à combattre est indestructible.

Troisième loi fondamentale des sociétés civiles, distinctions-sociales-permanentes.

Religion publique.

Pouvoir unique.

Distinctions-sociales-permanentes.

Lois fondamentales des sociétés civiles ; union de la société religieuse et de la société politique, pour former la société civile.

On peut donc définir la société civile constituée : *L'ensemble des rapports ou lois nécessaires qui lient entre eux Dieu et l'homme, les êtres intelligents et les êtres physiques, pour leur commune et réciproque conservation.*

La fin de la société civile, l'objet de sa volonté générale, est de conserver l'homme intelligent et l'homme physique, par la conservation de la société religieuse et de la société politique, et elle a des moyens proportionnés à ce double objet. *Pouvoir* et force de la religion, pour conserver l'homme intelligent par la répression de ses volontés dépravées ; *pouvoir* et force de la société politique, pour conserver l'homme physique par la répression des actes extérieurs de ces mêmes volontés ; union intime, indissoluble des deux sociétés dans la répression des volontés par la répression des actes extérieurs, et dans la répression des actes extérieurs par la répression des volontés; *pouvoir* de Dieu, *pouvoir* de l'homme, fondement inébranlable de la doctrine des deux puissances. Je connais l'abus monstrueux que l'entêtement et l'ignorance ont fait de cette doctrine : je compare les erreurs d'un siècle et les forfaits d'un autre, et je me dis à moi-même que, lorsque des prêtres peu éclairés citaient les rois à leur tribunal pour les déposer, les peuples n'érigeaient pas de tribunal pour les égorger, et que la religion faisait respecter la royauté, lors même que ses ministres, abusant de son nom sacré pour exercer leur pouvoir particulier, en humiliaient le dépositaire.

Religion publique, *pouvoir* unique, distinctions-sociales-permanentes, lois fondamentales de l'existence des sociétés civiles.

1° Parce qu'elles sont fondées sur la nature de l'homme moral et de l'homme physique, éléments de toute société ;

2° Parce que leur type se retrouve dans toutes les sociétés.

Il n'y a jamais eu de sociétés sans dieux, il n'y a jamais eu de nations sans chefs, il n'y a jamais eu de dieux sans prêtres, ni de

chefs sans soldats, c'est-à-dire qu'il n'y a jamais eu de religion sans ministres ni de force publique sans agents.

Là où tous les hommes veulent nécessairement dominer avec des volontés égales et des forces inégales, il est nécessaire qu'un seul homme domine ou que tous se détruisent.

Cet axiome est à la politique ce qu'est à la géométrie l'axiome de *la ligne droite la plus courte entre deux points.*

La géométrie s'est perfectionnée parce qu'on est parti d'un principe évident.

La politique a rétrogradé, parce qu'on est parti d'hypothèses ingénieuses.

Ainsi les principes des gouvernements se sont altérés, en même temps que les connaissances se sont étendues. Ainsi les sociétés ont été plus agitées, en même temps que les académies sont devenues plus savantes.

CHAPITRE V.

RELIGION PUBLIQUE, FORME DE GOUVERNEMENT.

J'ai défini la société civile, la réunion de la société religieuse et de la société politique; et j'ai fait remarquer l'union intime et indissoluble de ces deux sociétés.

En effet, la société intellectuelle ou religieuse a pour objet la conservation de l'homme social par la répression de ses volontés dépravées; la société politique a pour objet la conservation de l'homme social par la compression des actes extérieurs de ces mêmes volontés: ces deux sociétés ont donc un objet commun, la conservation de l'homme social; et elles le remplissent de concert, puisque l'une, en réprimant ses volontés, empêche les actes extérieurs, et que l'autre, en réprimant les actes extérieurs, rend les volontés impuissantes.

Mais ces deux sociétés sont rendues extérieures et visibles, l'une par la religion publique, l'autre par la forme du gouvernement. L'identité d'objet se manifestera donc au dehors par une identité d'effets. Si la religion est impuissante à réprimer les volontés ou l'homme moral, le gouvernement sera hors d'état d'empêcher les actes extérieurs ou l'homme physique; à mesure que le gouvernement sera plus faible, la religion deviendra moins réprimante; le gouvernement ne pourra chanceler sans que la religion ne soit ébranlée, ni la religion être attaquée, sans que le gouvernement ne s'affaiblisse. L'homme, dans son existence fugitive, n'apercevra pas toujours l'altération simultanée de ces deux freins nécessaires des passions humaines; mais la société, qui ne meurt pas, en ressentira infailliblement les effets, et verra s'affaiblir, s'altérer, se détruire, s'anéantir ensemble le culte public et le gouvernement, la religion et la constitution: vérité frappante, sur laquelle j'appelle l'attention de l'homme sans préjugés, qui, ne renfermant pas tous les temps dans un instant, ni toutes les sociétés dans un point, porte à la fois ses regards sur tous les temps et sur toutes les sociétés.

Il remarquera, dans les faits incontestables dont je vais mettre sous ses yeux le rapprochement, l'unité de Dieu et l'unité de *pouvoir* général se détruire à la fois dans la société; la multiplication des dieux suivre de près la multiplication des pouvoirs, ou la division du *pouvoir* général; l'oppression religieuse et l'oppression politique peser ensemble sur la société; le *pouvoir* s'anéantir, et bientôt le sentiment même de l'existence de l'Être suprême s'effacer de l'esprit de l'homme. Étonné de ces rapports, il se dira à lui-même que le père des hommes et des sociétés, attentif à conserver, dans la société comme dans l'homme, non-seulement le sentiment de son existence, mais encore la croyance de son unité et la connaissance de ses perfections, a donné à la société la constitution politique la plus propre à maintenir au milieu d'elle la foi de ces vérités essentielles à son existence et à sa prospérité, comme il a donné à l'homme la religion la plus propre à conserver dans son âme la connaissance de ces vérités essentielles à sa conservation et à son bonheur: vérités immuables, éternelles, mais qui s'effacent de la société comme de l'esprit et du cœur de l'homme, lorsque la société s'écarte de ses lois constitutives, et l'homme de ses lois religieuses et morales.

Le tableau que je vais mettre sous les yeux du lecteur offre, avec la preuve de ces vérités, une démonstration de l'existence de Dieu, d'une évidence *sociale*, si j'ose me servir de cette expression.

Les méchants, ou ceux qui transgressent les lois religieuses et morales, portent le trouble dans la réunion des hommes, ou dans la société politique; les sociétés non constituées, celles qui s'écartent des lois fondamentales de leur existence, portent le trouble dans la réunion des sociétés, ou l'univers; car il y aurait une paix inaltérable dans la société, si tous les hommes

voulaient obéir aux lois religieuses et morales, et dans l'univers, si toutes les sociétés voulaient se conformer aux lois fondamentales de leur existence.

Le caractère d'inquiétude particulier au méchant, et le principe d'agitation intestine, caractère des sociétés non constituées, sont la cause ou l'occasion de tous les troubles qui affligent la société et l'univers. Le spectacle qu'offre la société prouve la première partie de cette proposition : l'histoire établirait la seconde avec la même évidence.

La guerre naquit donc avec la société, parce que les passions naissent avec l'homme. Avec la guerre commença le despotisme, qui n'est pas le *pouvoir* général de la société, mais le *pouvoir* particulier d'un seul homme; avec le despotisme commença l'oppression. Ceci est conforme aux plus anciens monuments. Nemrod, premier despote, fut, dit l'Ecriture, un *puissant guerrier*. (*Gen*. x, 9.) Il n'y a plus de *pouvoir* général dans la société ; bientôt il n'y aura plus de Dieu unique. Le *pouvoir*, devenu individuel, est en proie à l'usurpation ou à la révolte ; l'idée de l'Etre suprême est défigurée par les sens et les passions. — Chaque homme veut faire de son *pouvoir* particulier le *pouvoir* général de la société ; chaque homme, de ses passions, veut faire des dieux. Les sens leur donnent l'être, les distinguent par des noms, les désignent par des emblèmes, leur attribuent des figures : c'est le polythéisme.

Le culte public de ces dieux des sens, ou l'idolâtrie, était licencieux ou cruel ; à son tour le *pouvoir* devient voluptueux et oppresseur. La société religieuse, la société politique ne remplissent plus leur objet, la conservation de l'homme ; que dis-je ? elles concourent à sa destruction. L'homme périt, victime d'une superstition barbare, ou d'une ambition effrénée ; un sexe est opprimé par la guerre, un autre par la volupté; le vainqueur ne laisse au vaincu que le choix entre l'esclavage ou la mort : c'est le despotisme. Le polythéisme naît avec le despotisme, l'idolâtrie avec l'oppression ; des dieux impurs et sanguinaires dressent leurs premiers autels sous les tentes d'un farouche conquérant.

Le polythéisme défigure l'idée de l'unité de Dieu par ses extravagances ; le despotisme détruit le pouvoir par ses excès.

« Si la société politique, » me dis-je à moi-même, « ne peut exister sans un *pouvoir* général, la nature de la société défendra le *pouvoir* général contre les excès du despotisme, et constituera la société politique. Si la société intellectuelle de Dieu avec les hommes ne peut exister sans la connaissance de l'unité de Dieu, Dieu maintiendra parmi les hommes la foi de son unité contre les progrès du polythéisme, et constituera la société intellectuelle ou religieuse. »

Et je vois naître la monarchie égyptienne et la religion judaïque.

Ces bases de la foi de l'unité de Dieu et de la conservation de l'unité de pouvoir restent séparées : l'homme peut aisément distinguer la société religieuse de la société politique.

Cette séparation était nécessaire, de peur qu'à la vue de leur rapport étonnant, l'homme ne confondît un jour la religion et la politique.

Le Juif, avec sa religion sublime, jusqu'au temps de ses rois, n'a pas de gouvernement humain ; et lorsque, mécontent de ses derniers juges, il demande des rois (1), Dieu, qui n'a pas voulu faire de son peuple une société politique, ne lui annonce que des despotes.

L'Egyptien, avec sa constitution excellente, n'a qu'un culte ridicule et grossier; et lorsqu'il demande des dieux à ses prêtres, ces oracles de l'antiquité, incapables de s'élever d'eux-mêmes à la hauteur de la révélation, ne proposent à ses adorations que les animaux de ses étables ou les légumes de ses jardins. Et remarquez que les dieux de cette monarchie ne sont pas, comme ceux du despotisme, impudiques ou barbares; ils sont vils, mais ils sont utiles ; ils défigurent l'idée de Dieu, mais ils n'outragent pas la divinité.

Par la religion seule, le peuple juif survit aux plus effroyables revers, à une captivité générale ; il survit à sa destruction même ; et malgré sa constitution, l'Egyptien périt

(1) On ne peut pas appeler un gouvernement civil ou humain un gouvernement où Dieu intervient sans cesse visiblement, et où la première magistrature de la nation est presque toujours entre les mains d'hommes inspirés ; de quel gouvernement pourrait-on dire ce qu'il est dit du peuple juif à la fin du *Livre des Juges*? *In diebus illis non erat rex in Israel, sed unusquisque quod sibi rectum videbatur, hoc faciebat*. (*Judic*. XXII, 24.)

Les derniers Juges, enfants de Samuel, ne marchèrent pas dans les voies de leur père, ils se laissèrent aller à l'avarice et corrompirent le jugement. (*I Reg*. VIII, 3.)

par ses divisions, avant d'être la proie d'un conquérant insensé.

Le sort différent de ces deux nations apprend à l'homme que la religion, sans la constitution politique, peut conserver un peuple; et que la constitution politique, sans la religion, ne peut défendre la société.

Les Grecs, peuple ingénieux et sophiste, font une révolution dans la religion, et bientôt il se fait une révolution dans le gouvernement.

Les poëtes mettent la religion en allégories, les législateurs mettent le *pouvoir* en fictions.

Ce peuple croit voir le *pouvoir* unique et général dans son sénat, comme il croit voir une religion dans sa mythologie.

La théologie païenne et ses fables, les dieux et leurs amours, amusent la Grèce; et dans son oisiveté, elle est gravement occupée de ses orateurs, de ses scrutins et de ses assemblées.

Mais sans unité de pouvoir général, il n'y a pas de société politique; sans unité de Dieu, il n'y a pas de société religieuse; et hors de la société civile, il n'y a pas, pour l'homme, de moyen assuré de conservation.

Ce culte dissolu, ce gouvernement licencieux exaltent les passions de l'homme; tous les esprits, tous les corps, tous les talents, toutes les sociétés, veulent dominer dans la Grèce : et sous les dehors séduisants d'une civilisation perfectionnée, tous ses hommes, tous ses peuples cachent les passions des hommes et des peuples dans l'état sauvage.

L'homme est opprimé par le gouvernement et par la religion, par les lois et par les mœurs.

La guerre y est constituée, si j'ose le dire, la prostitution consacrée, la loi ordonne ou permet d'assassiner l'esclave et d'exposer l'enfant.

Le *pouvoir* général de la société est anéanti dans les assemblées populaires par le *pouvoir* particulier des législateurs, l'existence même de l'Etre suprême est attaquée dans les lycées par les opinions extravagantes des philosophes.

L'athéisme, au rapport de Diodore de Sicile, commence à Athènes avec la démocratie : et ces deux principes de néant religieux et politique seront désormais inséparables.

Rome, toute guerrière, se consacre au dieu des combats, se dévoue à la guerre, et dévoue l'univers à la destruction.

La religion païenne, sanguinaire en Orient, voluptueuse en Grèce, devient à Rome austère et guerrière.

Le despotisme de Rome pèse sur tout l'univers, les dieux de Rome conquièrent les dieux de tous les peuples.

Le *pouvoir*, objet de l'ambition du sénat et de la jalousie du peuple, s'y multiplie comme les dieux; la société politique sans *pouvoir* unique, la religion sans unité de Dieu, laissent les passions sans frein et l'homme sans défense.

L'homme périt : Rome dépeuple l'univers et se dépeuple elle-même. Chez cette nation célèbre par ses vertus et l'urbanité de ses mœurs, le sang humain est offert sur les autels en sacrifice à des dieux barbares, il est offert sur l'arène en spectacle à un peuple policé; le droit de vie et de mort est donné au maître sur son esclave, au citoyen sur le citoyen, au père sur son fils.

Pendant des milliers d'années, je ne vois, chez les peuples les plus vantés, que des superstitions cruelles et des gouvernements oppresseurs.

Mais la religion judaïque, ou la religion de l'unité de Dieu, s'est conservée en Orient chez un peuple ignoré.

La constitution égyptienne, ou la constitution de l'unité de *pouvoir* général, s'est conservée au nord chez quelques nations obscures.

La religion de l'unité de Dieu, la constistitution de l'unité de *pouvoir*, se sont conservées, parce qu'elles sont dans la nature de l'homme intelligent et dans la nature de l'homme physique.

L'univers subjugué par la République romaine est soumis à la fois au despotisme accablant d'une foule de maîtres et au culte insensé d'une multitude de dieux.

Mais Rome et l'univers n'obéissent qu'à *un pouvoir;* bientôt Rome et l'univers ne reconnaîtront qu'un Dieu.

La monarchie de l'univers encore imparfaite, ou l'unité de *pouvoir*, commence avec Auguste.

En même temps, *la plus haute sagesse se fait entendre*, le christianisme ou la religion universelle de l'unité de Dieu paraît sur la terre, et son divin fondateur accomplit, en la terminant, la religion judaïque.

Faible dans ses commencements, le chris-

tianisme s'étend; et l'idolâtrie, qui succombe, entraîne le despotisme dans sa chute.

La religion s'avance de l'Orient et du Midi avec les Romains : la constitution monarchique vient de l'Occident et du Nord avec les Barbares.

La vocation des gentils ou païens à la religion chrétienne est, en même temps, la vocation des Barbares à la société civile.

Et séparées pendant quarante siècles, *la justice et la paix se sont embrassées;* la religion de l'unité de Dieu et la constitution de l'unité de *pouvoir* se rencontrent en Europe; la religion y établit la *liberté des enfants de Dieu*, ou la liberté religieuse; *la monarchie y fonde* la véritable liberté de l'homme, ou *la liberté politique* (*Esprit des lois*); et réunies dans la société civile, elles détruisent du même coup l'idolâtrie et le despotisme, l'esclavage religieux et l'esclavage politique.

Des sociétés particulières se forment : soumises à la fois à la religion chrétienne et à la constitution monarchique, qui sont dans la nature morale et dans la nature physique de l'homme, elles affermissent sur ses véritables bases l'existence de la société civile par la conservation des êtres intelligents et physiques dont elle est composée. L'homme moral ou intelligent se conserve par la foi pratique de l'unité de Dieu et de l'immortalité de l'âme, foi qui est l'effet et l'objet de la religion chrétienne; l'homme physique se conserve par les lois qui répriment sa force, ou qui protégent sa faiblesse, lois qui sont l'objet et l'effet de la constitution monarchique : ainsi l'on ne pourra détruire, à la fois, dans la société, la religion chrétienne et la constitution monarchique, qu'en détruisant la société.

Enfin, pour achever le tableau, une religion voluptueuse crée en Orient, dans les temps modernes, un gouvernement oppresseur; au défaut du despotisme des lois, s'établit le despotisme des mœurs : à la foi de l'unité de Dieu, la religion mêle les opinions les plus licencieuses, et le culte, les pratiques les plus gênantes; à l'unité de *pouvoir* le gouvernement mêle les lois politiques les plus absurdes, et l'administration les coutumes les plus tyranniques; et lors même que ce peuple amolli n'est plus opprimé par la guerre, il est opprimé par la polygamie, opprimé par l'ignorance, opprimé par les usages barbares des sérails.

Ainsi, la société civile n'a commencé dans l'univers qu'avec l'établissement du culte public de la religion chrétienne; et la France est revenue à l'état sauvage, lorsqu'il y a été aboli.

Ainsi, pour montrer, sous un seul point de vue et dans les destinées d'une même société, la marche simultanée de la religion et du gouvernement, la constitution politique est altérée en France, depuis un siècle, par des volontés particulières mises trop souvent à la place de la volonté générale : la religion est attaquée, depuis le même temps, par l'orgueil et l'impiété : le gouvernement et la religion vont s'affaiblissant de concert; bientôt la division du *pouvoir* entraîne la division du culte, et l'abolition de tout culte public suit de près l'anéantissement de tout *pouvoir* général. Alors l'existence de Dieu même est hautement attaquée, et l'on voit l'athéisme le plus effronté naître de la démocratie la plus illimitée : mais les peuples ne peuvent exister sans divinité, ni les sociétés sans *pouvoir :* les sens se créent des dieux, l'ambition érige un *pouvoir*. Des courtisanes sont les divinités, des bourreaux sont le *pouvoir*, et l'idolâtrie la plus impure s'élève à côté du despotisme le plus féroce; mais la religion reparaît, et elle tend la main à la monarchie qui se relève.

Ainsi le culte le plus compliqué, le polythéisme, a commencé dans l'univers avec le gouvernement le plus simple, le despotisme; et, de nos jours, l'absence de tout culte, le déisme ou l'athéisme, commence en Europe avec le gouvernement le plus compliqué, la division et l'équilibre des pouvoirs, ou le gouvernement *représentatif*.

Ainsi, et ce principe, hardi peut-être, se développera dans le cours de cet ouvrage, le principe de la monarchie est un principe d'unité, d'existence, de perfectionnement politique et religieux; et le principe des sociétés non constituées est un principe de division, de mort, de néant politique et religieux. Je ne dis pas que dans toutes les monarchies on ait connu l'unité de Dieu, encore moins que l'athéisme soit la religion de toutes les républiques : je dis seulement qu'à considérer en général, et comme l'on doit considérer les vérités sociales, tous les temps et toutes les sociétés, l'observateur peut apercevoir les rapports frappants et les progrès simultanés de certaines opinions

[illegible]

[illegible] j'ai exposé les principes.

CHAPITRE VI.

MONARCHIE.

C'est donc chez l'antique Egypte que commence la constitution des sociétés, ou la constitution monarchique ; il est aussi le premier à en recueillir les fruits, et le peuple le plus sage est en même temps le peuple le plus éclairé et le plus heureux.

« Les Egyptiens sont les premiers, dit l'immortel Bossuet, où l'on ait su les règles du gouvernement ; et l'Egypte est la mère de toutes les antiquités historiques, la source de toute police, le berceau des sciences et des arts. » (*Disc. sur l'Hist. univ.*, III° part., ch. 3.)

Je cherche dans leur histoire quelles ont été les règles de leur gouvernement, ces règles *qu'ils ont sues les premiers* ; et je préviens le lecteur, accoutumé peut-être à regarder comme fabuleuse ou peu certaine l'histoire des premiers temps de l'Egypte, que les obscurités qu'elle présente portent sur quelque point de sa chronologie, sur le nombre ou l'ordre de ses dynasties, sur le nom et la suite de ses rois, et non sur sa législation, dont toute l'antiquité a admiré la sagesse, et dont les effets sur la puissance et le génie du peuple égyptien sont attestés par des monuments venus jusqu'à nous.

Reprenons les lois fondamentales des sociétés civiles : religion publique, pouvoir unique, distinctions sociales ; et nous verrons les lois religieuses dans la société religieuse, les lois politiques dans la société politique, découler des lois fondamentales de chaque société comme des conséquences *nécessaires*, et devenir fondamentales elles-mêmes.

La société religieuse ne pouvait être cons- [illegible] qui ne connaissait pas [illegible] mais la *force* de la constitution politique avait, en Egypte, constitué [illegible], c'est-à-dire l'avait lié au gouvernement, autant que l'absurdité du [illegible] avait pu le permettre. Entrons dans le détail.

La société religieuse se joint à la société politique pour réprimer les volontés dépravées de l'homme ou ses passions. Mais les passions naissent avec l'homme et ne meurent qu'avec lui ; la religion doit donc s'emparer de l'homme social à sa naissance et le suivre jusqu'au tombeau.

Intervention de la religion dans toutes les actions sociales de l'homme : première loi religieuse, conséquence *nécessaire* de la loi fondamentale de la religion publique, et fondamentale elle-même.

Le culte en Egypte consacra donc toutes les actions de l'homme social ; il épura ses plaisirs, il sanctifia ses travaux : impie ou absurde à force d'être social, il osa déifier les hommes bienfaisants, les animaux utiles, et jusqu'aux plantes salutaires.

La volonté dépravée de l'homme est plus flexible dans l'enfance, parce qu'à cet âge il n'a pas contracté d'habitudes, et qu'il reçoit plus facilement toutes les impressions qu'on veut lui donner.

Nécessité d'une éducation religieuse : seconde loi religieuse, conséquence nécessaire de la loi fondamentale de la religion publique, et fondamentale elle-même.

L'éducation publique ou sociale était, chez les Egyptiens, l'institution la plus perfectionnée, comme elle est dans les gouvernements modernes l'institution la plus négligée. Cependant le temps presse ; il faut, par une éducation sociale, former les hommes pour la société, ou bientôt il n'existera plus de société parmi les hommes.

Les passions de l'homme-*pouvoir* sont bien plus dangereuses pour la société que celles de l'homme membre de la société. Celui-ci, pour les satisfaire, n'a que sa force ; celui-là peut se servir de la force de tous.

C'est donc principalement sur le monarque que la religion, en Egypte, exerce son empire. Enfant, elle le forme ; homme, elle le conseille ; vivant, elle le défend et le respecte ; mort, elle le juge (2).

(1) On n'a pas encore vu des sociétés chrétiennes revenir à l'idolâtrie, ni des sociétés monarchiques devenir républiques, sans se dissoudre. Rome, même sous ses rois, n'était pas une monarchie ; la Suisse, les Provinces-Unies, les Etats-Unis ne sont que des fractions détachées d'une plus grande société : on ne citera pas la France.

(2) Je suppose le lecteur instruit de la coutume de juger les rois après leur mort, qui se pratiquait en Egypte.

Consécration religieuse du monarque, respect du monarque pour la religion : lois religieuses et politiques, conséquences nécessaires des lois fondamentales, et fondamentales elles-mêmes.

Toute société, ai-je dit, existe par une *volonté* générale, un *pouvoir* général, une *force* générale; car une société qui n'aurait pas la *volonté*, qui n'aurait pas le *pouvoir*, qui n'aurait pas la *force* d'exister, n'existerait pas.

La société religieuse a donc, comme société, la *volonté*, le *pouvoir*, la *force* d'exister ou de se conserver.

La *force* est l'action du *pouvoir* : action suppose des agents ou des ministres.

Ainsi les ministres du culte public ou les prêtres sont la *force* générale ou sociale de la société religieuse extérieure ou du culte public.

Mais la *force* doit agir aussi longtemps que le *pouvoir*, puisqu'elle est l'action du *pouvoir*, et qu'un *pouvoir* sans force n'est pas un *pouvoir*.

Or, dans la société religieuse, le *pouvoir* général ou social, conservateur de la société, est immortel, puisqu'il est la divinité même : donc la *force* générale ou sociale, conservatrice de la société, action de son *pouvoir* conservateur, doit être immortelle; donc le ministère du culte public ou le sacerdoce doit être immortel et perpétuel.

Mais l'homme physique ne peut être immortel que par l'hérédité, c'est-à-dire que la perpétuité est dans la famille et non dans l'individu.

Perpétuité du sacerdoce, loi religieuse, conséquence *nécessaire* de la loi fondamentale de la religion publique, et fondamentale elle-même.

Cette perpétuité était physique dans la religion des sens; elle est devenue spirituelle dans la religion où l'homme adore l'Etre suprême *en esprit et en vérité*.

Il y eut donc en Egypte des familles sacerdotales : et remarquez que cette loi était conforme au principe élémentaire de la société politique, qui ne considère pas l'homme, mais la famille.

La *nécessité* de la transmission perpétuelle du sacerdoce peut être portée au dernier degré d'évidence.

Un *pouvoir* nécessairement conservateur ne peut agir que par une *force* nécessairement conservatrice. Or, une *force* nécessairement conservatrice de la société doit être une *force* nécessairement indépendante des membres de la société; car une *force* qui doit nécessairement réprimer la *volonté* de l'homme, doit être nécessairement indépendante de cette même *volonté*.

Le sacerdoce, force publique, conservatrice de la société religieuse, rendu perpétuel par la transmission héréditaire, était indépendant de la *volonté* de l'homme, puisqu'il était un caractère qu'aucune volonté humaine ne pouvait effacer, et qui même se communiquait indépendamment de toute volonté humaine, puisqu'il se communiquait en même temps et par les mêmes voies par lesquelles se communiquait l'existence : en sorte que l'homme communiquait le droit ou le devoir d'être ministre de la société, ou l'existence sociale, en même temps que l'existence naturelle, et qu'il donnait ainsi naissance à une famille sociale et à une famille naturelle à la fois. Je dis plus : Dieu même ne pourrait effacer dans l'individu ce caractère qu'il tient de sa famille, et il ne peut faire que l'homme ne naisse avec l'obligation de remplir les fonctions sociales héréditaires dans sa famille, parce qu'il ne peut pas faire que le fils ne naisse de son père.

Les ministres du culte public furent donc, dans leurs fonctions, indépendants de la volonté de tout homme, *pouvoir* ou sujet de la société; car s'ils eussent, comme ministres du culte, été dépendants de la volonté particulière de quelque homme, le culte lui-même eût été dépendant de quelque volonté particulière; il eût pu cesser d'être public; la loi fondamentale eût été violée, et la société religieuse extérieure eût été détruite.

Je ne m'étendrai pas davantage sur la société religieuse, que je me propose de traiter séparément : j'en ai dit assez pour faire voir l'identité des principes constitutifs des deux sociétés politique et religieuse; je reviens à la société politique, qui va faire exclusivement le sujet de la première partie de cet ouvrage.

La première loi fondamentale de la société politique était l'unité de pouvoir social, ou le pouvoir général de la société dont un homme appelé monarque était revêtu.

Cet homme-*pouvoir* ou ce monarque devait être immortel ou perpétuel, car s'il cessait d'être, l'exercice du *pouvoir* général de la société cessait : je veux dire que la *volonté* générale, conservatrice de la société,

se trouvait sans *pouvoir* général qui pût l'accomplir, et la *force* générale sans *pouvoir* qui pût la diriger. Or, l'on a vu qu'une *volonté* sans *pouvoir* n'est pas une *volonté* libre et éclairée; qu'une *force* sans *pouvoir* n'est pas une *force* dirigée. La société sans *volonté* et sans *pouvoir* se trouvait livrée à une *force* aveugle et sans frein. L'état actuel de la France est une application frappante de cette vérité.

La *volonté* générale, conservatrice de la société, exigeait donc que la succession du *pouvoir* ne fût pas interrompue, même un seul instant, ou que le monarque fût perpétuel. Or le monarque ne pouvait être rendu perpétuel que par la transmission héréditaire du *pouvoir* dans une famille.

Nécessité de la succession héréditaire du *pouvoir*, première loi politique, conséquence *nécessaire* de la loi fondamentale du *pouvoir* social, et fondamentale elle-même; loi sacrée qu'aucune nation n'a impunément méconnue, et la Pologne en est depuis longtemps un triste exemple.

Remarquez encore la concordance de cette loi avec le principe élémentaire de la société politique. Dans une société qui ne considère que les familles et jamais les individus, la *volonté* générale a dû confier le pouvoir général à une famille et non à un individu.

Les petites craintes, les petites prévoyances de l'homme disparurent devant les sublimes conceptions de la nature. Elle se réserva le soin de produire des grands hommes lorsqu'ils seraient *nécessaires* à la conservation de la société; et elle lui laissa le soin de former de bons rois, parce qu'une société constituée n'a que rarement besoin de grands hommes (1), qu'elle peut, par l'éducation, former de bons rois, comme elle forme des hommes utiles dans les autres professions, et qu'enfin le monarque ne conserve pas la société par son action, mais par sa seule existence : semblable à la clef d'une voûte, qui n'en soutient pas les différentes parties par son effort, mais qui les maintient à leur place par sa position (2).

Ainsi la société n'eut pour rois que des hommes élevés à l'être; car alors l'éducation en faisait des rois et non des hommes; tous ceux qui les instruisaient, tous ceux qui les approchaient, tout ce qu'ils voyaient, tout ce qu'ils entendaient, leur inspirait de grandes vertus et non de petites passions, leur apprenait à pratiquer les devoirs pénibles de la royauté et à redouter les honteuses faiblesses de l'humanité. Aussi ces princes, soumis presque en naissant à une éducation sévère, la seule qui, pour former des rois, puisse remplacer les leçons utiles de l'adversité, donnaient à leurs peuples l'exemple de l'observation rigide de la religion et des lois : « Les plus grands hommes de l'Egypte, » dit Bossuet, « furent ses rois. »

Avancer, avec les modernes législateurs,

(1) Une société constituée n'a besoin que de bons rois, parce que là où la nature fait les lois, l'homme n'a autre chose à faire qu'à en maintenir l'exécution. Or l'éducation peut former l'homme pour la profession royale comme pour toutes les autres professions sociales; mais il faut éloigner de la jeunesse des princes la philosophie de l'esprit et celle du plaisir. Ce n'est pas seulement en égarant les peuples que la philosophie ébranle les trônes, c'est aussi en corrompant les rois.

On appelle sans cesse de grands hommes : ils paraissent, où et quand ils sont nécessaires. Quand la nature des sociétés amène de grandes circonstances, la nature des choses produit des grands hommes. Un grand homme hors de sa place (comme ils le sont presque toujours dans les républiques) n'est qu'un grand fléau, parce qu'un grand homme veut créer de grands événements et qu'il ne produit que de grands malheurs. Marius, Sylla, César parurent trop tôt; Auguste vint à propos. On verra, dans le cours de cet ouvrage, que Clovis, Charlemagne, saint Louis, Henri IV, parurent chacun dans le moment qu'il fallait, et avec les circonstances de caractère et de position qu'exigeaient le temps où ils vivaient, et les grandes choses qu'ils avaient à faire : « On se plaint quelquefois, » dit Hénault, « de la disette des grands hommes..... Il n'y a pas de plus grand malheur pour les Etats que ce concours de personnages illustres et puissants, qui, prétendant tous à l'autorité, commencent par la diviser et finissent par l'anéantir. » Le plus grand bienfait de la royauté est d'épargner à la société une foule de grands hommes qui voudraient devenir plus grands.

(2) Le parallèle est d'une vérité frappante. Dans une voûte, les parties inférieures et les plus éloignées de la clef ont peu de *saillie*, et semblent se maintenir par elles-mêmes et sans le secours des parties supérieures. C'est le peuple, partie *nécessaire* et primitive de la société; à mesure que les parties supérieures s'élèvent, elles prennent plus de courbure et de *saillie*, et leur assiette est plus dépendante de celle de la clef. Ce sont les secondes classes de la société. Les parties de la voûte qui sont immédiatement voisines de la clef ne peuvent se soutenir sans elle, et la soutiennent à leur tour, elles se maintiennent ou tombent ensemble; c'est le clergé et la noblesse, parties nécessaires de la constitution monarchique, voisines du trône, dont elles partagent l'éclat et les revers. Si les parties inférieures supportent les parties supérieures, celles-ci, à leur tour, couvrent les inférieures et assurent leur stabilité par leur pression. Quand la clef et les parties avancées de l'arche sont tombées, le fleuve emporte les piles et engloutit dans son gouffre jusqu'à l'humble moellon, qui jusque-là avait bravé la violence des eaux. La société est un pont élevé sur le fleuve des passions humaines, sur lequel il faut que l'homme passe pour arriver à l'éternité. Le mal est qu'on prend une *superposition* nécessaire pour une *oppression*.

qu'un peuple peut attenter à la loi fondamentale du pouvoir unique, ou à la loi non moins fondamentale de la succession héréditaire du *pouvoir*, c'est avancer que la volonté particulière de quelques hommes a le droit de s'opposer à la volonté générale de la société, et que la société peut vouloir se détruire elle-même, lorsque la nature veut qu'elle existe : et qu'on n'oublie pas de remarquer que ce suicide social a pour défenseurs les partisans du suicide naturel.

Le lecteur m'a prévenu sans doute, et il a déjà aperçu qu'on pouvait appliquer à la *force* générale, conservatrice de la société politique, ce que j'ai dit de la *force* générale, conservatrice de la société religieuse : je ne craindrai pas de le répéter, et presque dans les mêmes termes. Dans le développement de vérités aussi essentielles à la société, je ne puis craindre que de n'être pas assez clair.

Volonté générale ou sociale, *pouvoir* général ou social, *force* générale ou sociale, conditions sans lesquelles une société ne peut exister ou se conserver.

La *volonté* générale, conservatrice de la société, se manifeste par un *pouvoir* général conservateur; car une *volonté* sans *pouvoir* n'est pas une *volonté*.

Le *pouvoir* général conservateur agit par une *force* générale conservatrice, car un *pouvoir* sans *force* n'est pas un *pouvoir*.

La *volonté* générale qu'un être a de parvenir à sa fin est perpétuelle; son *pouvoir* d'y parvenir doit être perpétuel; sa *force* d'y parvenir doit être perpétuelle aussi; car le *pouvoir* ne peut pas plus exister sans *force*, que l'être ne peut exister sans la *volonté* de parvenir à sa fin.

Force est action; action suppose des agents ou ministres. Donc les agents ou ministres de la *force* publique, générale ou sociale (car ces expressions sont synonymes), de la société politique, seront perpétuels; donc le ministère de la force publique sera héréditaire.

Hérédité du ministère de la force publique sociale, conservatrice de la société politique; loi politique, conséquence nécessaire des lois fondamentales du *pouvoir* unique et des distinctions sociales, et fondamentale elle-même.

Il y eut donc en Egypte des familles militaires, comme il y avait des familles sacerdotales et une famille royale. « Après les familles sacerdotales, qu'on estimait le plus, dit Bossuet, les plus illustres étaient, *comme parmi nous*, les familles destinées aux armes. »

Remarquez toujours l'accord parfait de cette loi avec le principe élémentaire de la société politique, qui n'est composée que de familles, et qui ne considère que la famille et jamais l'individu.

La *force* publique de la société, pour être essentiellement conservatrice de la société, devait être essentiellement indépendante de la volonté particulière de tout homme de la société; car la *volonté* particulière de tout homme est nécessairement dépravée et destructive, et une *force* nécessairement conservatrice, puisqu'elle est l'action d'un *pouvoir* nécessairement conservateur, ne pouvait obéir à une volonté nécessairement destructive.

Le ministère de la force publique de la société politique, rendu perpétuel par la transmission héréditaire, fut indépendant de toute volonté humaine, puisqu'il fut un caractère qu'aucune volonté humaine ne put effacer; puisqu'il se communiqua indépendamment de toute volonté humaine; puisqu'en même temps et par les mêmes voies par lesquelles l'homme communiqua l'existence naturelle, il communiqua l'existence sociale, c'est-à-dire le droit, ou, pour mieux dire, le devoir d'être ministre de la force publique, conservatrice de la société politique, et qu'ainsi il donna naissance à une famille sociale et à une famille naturelle à la fois. Dieu même ne pourrait effacer, dans l'individu, ce caractère qu'il tient de sa naissance, et il ne peut pas faire que l'homme ne naisse avec le devoir de remplir les fonctions confiées à sa famille, parce qu'il ne peut pas faire que le fils ne naisse pas de son père.

On a vu, dans la perpétuité des fonctions sacerdotales, l'origine du ministère lévitique chez les Juifs et du sacerdoce chez les Chrétiens; on peut voir, dans l'hérédité des fonctions militaires sociales, l'origine et le motif de la noblesse dans les sociétés politiques.

Le sacerdoce et la noblesse ne sont donc des distinctions que parce qu'elles sont des professions distinguées des autres par leur nécessité pour la conservation de la société. L'individu, membre de la profession sacerdotale ou noble, n'est *distingué* des autres individus que parce qu'il appartient à une

famille sociale, c'est-à-dire à une famille vouée *spécialement* et sans retour à la conservation de la société, et qui ne peut, sans encourir le blâme ou l'animadversion de la société, se soustraire à ses engagements envers la société. Cette famille ne peut donc plus disposer d'elle-même; elle est donc esclave de la société; elle n'est donc *distinguée* des autres familles qu'en ce qu'elle n'a pas la liberté qu'elles ont d'embrasser une autre profession que celle à laquelle sa naissance la destine. C'est là la solution du problème que l'auteur du *Contrat social* se propose et qu'il n'ose résoudre, parce qu'il n'a que l'*instinct* de quelques vérités et qu'il ne remonte pas aux principes : « Quoi, dit-il, la liberté (sociale) ne se maintient qu'à l'appui de la servitude? peut-être. » L'histoire s'accorde parfaitement avec ma théorie. « Les peuples, » dit Montesquieu, « qui n'ont point de prêtres, sont ordinairement barbares. Tels étaient, autrefois, les Pédaliens, tels sont encore les Wolguski. » C'est-à-dire que des peuples qui n'ont point de prêtres ne forment point de société : j'ajoute que, chez les peuples qui n'ont point eu de noblesse, la société n'a point rempli la fin de toute société, qui est la conservation de l'homme; c'est-à-dire que des peuples qui n'ont point eu de familles sociales ou de noblesse, n'ont point formé de société, et qu'ils n'ont pas laissé après eux ces monuments qui attestent l'existence impérissable d'une société. — L'histoire nous fournira la preuve de cette assertion.

La force publique sociale, conservatrice de la société politique, n'avait pas pour objet sa défense au dehors, mais sa conservation au dedans : *parce qu'une société constituée ne peut périr que par elle-même*. Or, une société peut périr par les passions de l'homme-*pouvoir*, ou par l'oppression, par les passions des hommes-sujets, ou par la révolte. Les ministres de la force publique, indépendants des volontés particulières ou des passions des hommes-sujets, préservaient la société de la révolte par leur action, et plus encore par leur exemple; indépendants des volontés particulières ou des passions de l'homme-*pouvoir*, ils préservaient la société de l'oppression par leur existence même; car s'ils eussent été, comme ministres de la force publique, dépendants des volontés particulières ou des passions de l'homme-*pouvoir*, la force générale, conservatrice de la société, eût obéi à des volontés particulières destructives de la société.

Il faut, avant d'aller plus loin, se faire des idées justes de l'oppression politique dont les uns parlent sans la définir, et dont les autres se plaignent sans la connaître.

CHAPITRE VII.

SUITE DU MÊME SUJET.

Qu'est-ce que l'oppression politique? L'oppression est l'acte d'une volonté dépravée qui s'exerce par une force supérieure : considérée dans l'homme dépositaire du *pouvoir* général, elle est l'effet de la volonté dépravée d'un seul, qui s'exerce par la force de tous.

L'oppression est publique ou individuelle, selon qu'elle pèse sur le corps social ou sur ses membres.

La fin de la société étant de conserver ou de défendre l'homme et la propriété, il y a oppression toutes les fois que l'homme et la propriété ne sont pas défendus.

Pour défendre l'homme et la propriété contre les entreprises de l'homme ou les accidents de la nature, il faut employer ou déplacer une partie des hommes par la profession militaire-*défensive*, et une partie des propriétés par l'impôt.

Si cette partie des hommes et des propriétés, déplacée ou employée pour la défense de l'autre partie, excède les besoins de la société ou est insuffisante, la société est également opprimée, dans le premier cas, par un gouvernement dur et avide; dans le second, par un gouvernement indolent et faible : car faiblesse est oppression, et même l'oppression la plus funeste.

Puisque l'oppression est un emploi ou déplacement excessif ou insuffisant d'hommes et de propriétés, il faut fixer la partie des hommes et des propriétés dont les intérêts de la société nécessitent le déplacement; car l'homme-*roi* ne pourra faire de déplacement d'hommes ou de propriétés contraire aux intérêts de la société, là où les hommes et les propriétés seront fixés de la manière la plus utile à la société.

Ainsi l'oppression publique sera empêchée, et l'homme dépositaire du *pouvoir* de l'Etat sera limité dans sa *volonté* particulière, non par des équilibres ou des chocs, mais de la même manière que la *volonté* de Dieu même est limitée par des lois ou rap-

ports *nécessaires*, et qu'elle ne peut détruire (1) Car si une volonté particulière, qui s'exerce par une force publique, devait être réprimée par une autre volonté agissant avec une autre force publique, il y aurait dans la société deux volontés, deux *pouvoirs*, deux forces publiques, il y aurait deux sociétés.

Voyons comment la société égyptienne fixa, de la manière la plus utile pour elle, la partie des hommes et des propriétés dont l'emploi était nécessité par ses besoins. Commençons par les propriétés.

La partie de la propriété dont les intérêts de l'Etat exigent le déplacement, c'est-à-dire l'impôt, a deux objets : les dépenses personnelles du monarque, les dépenses publiques de l'Etat.

Le monarque, établi pour réprimer les actes extérieurs de la volonté dépravée ou de la passion de tous, doit être personnellement indépendant de tous. Il doit donc nécessairement être propriétaire : car celui qui ne subsiste pas de sa propriété subsiste de celle d'autrui, et par conséquent il est dépendant, soit qu'il accepte, soit qu'il usurpe.

Le monarque devint donc propriétaire, et la société assigna des terres pour son entretien.

Autre loi politique nécessaire : indépendance personnelle du monarque, assurée par une dotation en propriétés.

Chez les anciens peuples, et particulièrement en Egypte, comme on le voit par l'histoire des Juifs, on imposait pour les dépenses publiques, dit Rousseau, *plutôt les bras des hommes que leur bourse*, et les travaux publics étaient faits par des esclaves. Cette disposition avait le double effet d'empêcher le déplacement des propriétés par l'impôt, et celui des citoyens par les travaux publics; mais pour ménager la propriété ou l'homme elle opprimait l'humanité.

Le déplacement excessif des hommes, par la profession militaire, n'était pas moins prévenu que l'emploi excessif des propriétés par l'impôt, puisqu'une loi bornait cette profession à un certain nombre de familles, et qu'il y avait des familles militaires comme il y avait des familles sacerdotales et une famille royale.

Nous verrons dans la suite ce que le perfectionnement nécessaire des sociétés a conservé de cette loi, et ce qu'il y a ajouté.

Non-seulement le déplacement excessif des hommes par la profession militaire était empêché par la loi qui avait déterminé le nombre de familles militaires sur les vrais besoins de la société, c'est-à-dire pour sa défense; mais il était encore empêché par la loi qui attachait toutes les familles à une profession particulière : car l'homme-roi ne pouvait faire le déplacement d'hommes contraire aux intérêts de la société, là où la loi fixait tous les hommes de la manière la plus utile à la société, puisque tous les hommes, et le roi lui-même, étaient soumis à la loi.

Les motifs de cette loi, qui subsiste encore d'une manière plus analogue aux développements de la société et à ses besoins, étaient puisés dans la nature de la société.

Avec la société étaient nés les besoins, et les besoins multipliaient les professions. L'utilité commune exigeait donc que les membres de la société exerçassent différentes professions, et que chaque membre exerçat une profession; car, dans une association, tous les membres doivent concourir à l'utilité commune.

« Il n'était pas permis, » continue Bossuet, « d'être inutile à l'Etat : la loi assignait à chacun son emploi, qui se perpétuait de père en fils. Les prêtres et les soldats avaient des marques d'honneur particulières; la profession de la guerre passait de père en fils, comme les autres; et après les familles sacerdotales, qu'on estimait le plus, les plus illustres étaient, comme parmi nous, les familles destinées aux armes. »

On voit dans cette disposition la nécessité des *distinctions* héréditaires; elle est évidente.

Il était dans la nature des choses, que les professions fussent *distinguées* entre elles par leur degré d'utilité pour remplir la fin de la société.

Ainsi, parce qu'il y avait deux professions *distinguées* des autres par leur importance pour le maintien de la société, le ministère de la religion et celui de la force publique, il y eut des *distinctions* : et parce que les professions étaient héréditaires, il y eut des *distinctions* héréditaires.

Comme les professions étaient *distinguées* entre elles par leur utilité respective, les hommes se *distinguèrent* entre eux par leur

(1) Dieu ne peut changer les essences des choses; ôter la rondeur au cercle, l'égalité des angles à un triangle équilatéral, l'étendue à la matière, la figure aux corps, etc.

par ses divisions, avant d'être la proie d'un conquérant insensé.

Le sort différent de ces deux nations apprend à l'homme que la religion, sans la constitution politique, peut conserver un peuple; et que la constitution politique, sans la religion, ne peut défendre la société.

Les Grecs, peuple ingénieux et sophiste, font une révolution dans la religion, et bientôt il se fait une révolution dans le gouvernement.

Les poëtes mettent la religion en allégories, les législateurs mettent le *pouvoir* en fictions.

Ce peuple croit voir le *pouvoir* unique et général dans son sénat, comme il croit voir une religion dans sa mythologie.

La théologie païenne et ses fables, les dieux et leurs amours, amusent la Grèce; et dans son oisiveté, elle est gravement occupée de ses orateurs, de ses scrutins et de ses assemblées.

Mais sans unité de pouvoir général, il n'y a pas de société politique; sans unité de Dieu, il n'y a pas de société religieuse; et hors de la société civile, il n'y a pas, pour l'homme, de moyen assuré de conservation.

Ce culte dissolu, ce gouvernement licencieux exaltent les passions de l'homme; tous les esprits, tous les corps, tous les talents, toutes les sociétés, veulent dominer dans la Grèce : et sous les dehors séduisants d'une civilisation perfectionnée, tous ses hommes, tous ses peuples cachent les passions des hommes et des peuples dans l'état sauvage.

L'homme est opprimé par le gouvernement et par la religion, par les lois et par les mœurs.

La guerre y est constituée, si j'ose le dire, la prostitution consacrée, la loi ordonne ou permet d'assassiner l'esclave et d'exposer l'enfant.

Le *pouvoir* général de la société est anéanti dans les assemblées populaires par le *pouvoir* particulier des législateurs, l'existence même de l'Etre suprême est attaquée dans les lycées par les opinions extravagantes des philosophes.

L'athéisme, au rapport de Diodore de Sicile, commence à Athènes avec la démocratie : et ces deux principes de néant religieux et politique seront désormais inséparables.

Rome, toute guerrière, se consacre au dieu des combats, se dévoue à la guerre, et dévoue l'univers à la destruction.

La religion païenne, sanguinaire en Orient, voluptueuse en Grèce, devient à Rome austère et guerrière.

Le despotisme de Rome pèse sur tout l'univers, les dieux de Rome conquièrent les dieux de tous les peuples.

Le *pouvoir*, objet de l'ambition du sénat et de la jalousie du peuple, s'y multiplie comme les dieux; la société politique sans *pouvoir* unique, la religion sans unité de Dieu, laissent les passions sans frein et l'homme sans défense.

L'homme périt : Rome dépeuple l'univers et se dépeuple elle-même. Chez cette nation célèbre par ses vertus et l'urbanité de ses mœurs, le sang humain est offert sur les autels en sacrifice à des dieux barbares, il est offert sur l'arène en spectacle à un peuple policé; le droit de vie et de mort est donné au maître sur son esclave, au citoyen sur le citoyen, au père sur son fils.

Pendant des milliers d'années, je ne vois, chez les peuples les plus vantés, que des superstitions cruelles et des gouvernements oppresseurs.

Mais la religion judaïque, ou la religion de l'unité de Dieu, s'est conservée en Orient chez un peuple ignoré.

La constitution égyptienne, ou la constitution de l'unité de *pouvoir* général, s'est conservée au nord chez quelques nations obscures.

La religion de l'unité de Dieu, la constitution de l'unité de *pouvoir*, se sont conservées, parce qu'elles sont dans la nature de l'homme intelligent et dans la nature de l'homme physique.

L'univers subjugué par la République romaine est soumis à la fois au despotisme accablant d'une foule de maîtres et au culte insensé d'une multitude de dieux.

Mais Rome et l'univers n'obéissent qu'à *un pouvoir;* bientôt Rome et l'univers ne reconnaîtront qu'un Dieu.

La monarchie de l'univers encore imparfaite, ou l'unité de *pouvoir*, commence avec Auguste.

En même temps, *la plus haute sagesse se fait entendre*, le christianisme ou la religion universelle de l'unité de Dieu paraît sur la terre, et son divin fondateur accomplit, en la terminant, la religion judaïque.

Faible dans ses commencements, le chris-

tianisme s'étend; et l'idolâtrie, qui succombe, entraîne le despotisme dans sa chute.

La religion s'avance de l'Orient et du Midi avec les Romains : la constitution monarchique vient de l'Occident et du Nord avec les Barbares.

La vocation des gentils ou païens à la religion chrétienne est, en même temps, la vocation des Barbares à la société civile.

Et séparées pendant quarante siècles, *la justice et la paix se sont embrassées;* la religion de l'unité de Dieu et la constitution de l'unité de *pouvoir* se rencontrent en Europe; la religion y établit la *liberté des enfants de Dieu*, ou la liberté religieuse; *la monarchie y fonde* la véritable liberté de l'homme, ou *la liberté politique* (*Esprit des lois*); et réunies dans la société civile, elles détruisent du même coup l'idolâtrie et le despotisme, l'esclavage religieux et l'esclavage politique.

Des sociétés particulières se forment : soumises à la fois à la religion chrétienne et à la constitution monarchique, qui sont dans la nature morale et dans la nature physique de l'homme, elles affermissent sur ses véritables bases l'existence de la société civile par la conservation des êtres intelligents et physiques dont elle est composée. L'homme moral ou intelligent se conserve par la foi pratique de l'unité de Dieu et de l'immortalité de l'âme, foi qui est l'effet et l'objet de la religion chrétienne; l'homme physique se conserve par les lois qui répriment sa force, ou qui protégent sa faiblesse, lois qui sont l'objet et l'effet de la constitution monarchique : ainsi l'on ne pourra détruire, à la fois, dans la société, la religion chrétienne et la constitution monarchique, qu'en détruisant la société.

Enfin, pour achever le tableau, une religion voluptueuse crée en Orient, dans les temps modernes, un gouvernement oppresseur; au défaut du despotisme des lois, s'établit le despotisme des mœurs : à la foi de l'unité de Dieu, la religion mêle les opinions les plus licencieuses, et le culte, les pratiques les plus gênantes; à l'unité de *pouvoir* le gouvernement mêle les lois politiques les plus absurdes, et l'administration les coutumes les plus tyranniques; et lors même que ce peuple amolli n'est plus opprimé par la guerre, il est opprimé par la polygamie, opprimé par l'ignorance, opprimé par les usages barbares des sérails.

Ainsi, la société civile n'a commencé dans l'univers qu'avec l'établissement du culte public de la religion chrétienne; et la France est revenue à l'état sauvage, lorsqu'il y a été aboli.

Ainsi, pour montrer, sous un seul point de vue et dans les destinées d'une même société, la marche simultanée de la religion et du gouvernement, la constitution politique est altérée en France, depuis un siècle, par des volontés particulières mises trop souvent à la place de la volonté générale : la religion est attaquée, depuis le même temps, par l'orgueil et l'impiété : le gouvernement et la religion vont s'affaiblissant de concert; bientôt la division du *pouvoir* entraîne la division du culte, et l'abolition de tout culte public suit de près l'anéantissement de tout *pouvoir* général. Alors l'existence de Dieu même est hautement attaquée, et l'on voit l'athéisme le plus effronté naître de la démocratie la plus illimitée : mais les peuples ne peuvent exister sans divinité, ni les sociétés sans *pouvoir :* les sens se créent des dieux, l'ambition érige un *pouvoir*. Des courtisanes sont les divinités, des bourreaux sont le *pouvoir*, et l'idolâtrie la plus impure s'élève à côté du despotisme le plus féroce; mais la religion reparaît, et elle tend la main à la monarchie qui se relève.

Ainsi le culte le plus compliqué, le polythéisme, a commencé dans l'univers avec le gouvernement le plus simple, le despotisme; et, de nos jours, l'absence de tout culte, le déisme ou l'athéisme, commence en Europe avec le gouvernement le plus compliqué, la division et l'équilibre des pouvoirs, ou le gouvernement *représentatif*.

Ainsi, et ce principe, hardi peut-être, se développera dans le cours de cet ouvrage, le principe de la monarchie est un principe d'unité, d'existence, de perfectionnement politique et religieux; et le principe des sociétés non constituées est un principe de division, de mort, de néant politique et religieux. Je ne dis pas que dans toutes les monarchies on ait connu l'unité de Dieu, encore moins que l'athéisme soit la religion de toutes les républiques : je dis seulement qu'à considérer en général, et comme l'on doit considérer les vérités sociales, tous les temps et toutes les sociétés, l'observateur peut apercevoir les rapports frappants et les progrès simultanés de certaines opinions

politiques et de certaines opinions religieuses (1).

Je m'arrête : le lecteur saisira sans peine l'enchaînement et pénétrera l'étendue des rapports que je n'ai fait qu'indiquer. Satisfait d'avoir peut-être agrandi ses pensées, je le laisse à ses réflexions, et je me hâte d'arriver au développement historique de la théorie abstraite, mais indispensable, dont j'ai exposé les principes.

CHAPITRE VI.

MONARCHIE.

C'est donc chez l'antique Egyptien que commence la constitution des sociétés, ou la constitution monarchique ; il est aussi le premier à en recueillir les fruits, et le peuple le plus sage est en même temps le peuple le plus éclairé et le plus heureux.

« Les Egyptiens sont les premiers, dit l'immortel Bossuet, où l'on ait su les règles du gouvernement ; et l'Egypte est la mère de toutes les antiquités historiques, la source de toute police, le berceau des sciences et des arts. » (*Disc. sur l'Hist. univ.*, III° part., ch. 3.)

Je cherche dans leur histoire quelles ont été les règles de leur gouvernement, ces règles *qu'ils ont sues les premiers ;* et je préviens le lecteur, accoutumé peut-être à regarder comme fabuleuse ou peu certaine l'histoire des premiers temps de l'Egypte, que les obscurités qu'elle présente portent sur quelque point de sa chronologie, sur le nombre ou l'ordre de ses dynasties, sur le nom et la suite de ses rois, et non sur sa législation, dont toute l'antiquité a admiré la sagesse, et dont les effets sur la puissance et le génie du peuple égyptien sont attestés par des monuments venus jusqu'à nous.

Reprenons les lois fondamentales des sociétés civiles : religion publique, pouvoir unique, distinctions sociales ; et nous verrons les lois religieuses dans la société religieuse, les lois politiques dans la société politique, découler des lois fondamentales de chaque société comme des conséquences *nécessaires*, et devenir fondamentales elles-mêmes.

La société religieuse ne pouvait être constituée chez un peuple qui ne connaissait pas l'unité de Dieu ; mais la *force* de la constitution politique avait, en Egypte, constitué le culte public, c'est-à-dire l'avait lié au gouvernement, autant que l'absurdité du polythéisme avait pu le permettre. Entrons dans le détail.

La société religieuse se joint à la société politique pour réprimer les volontés dépravées de l'homme ou ses passions. Mais les passions naissent avec l'homme et ne meurent qu'avec lui ; la religion doit donc s'emparer de l'homme social à sa naissance et le suivre jusqu'au tombeau.

Intervention de la religion dans toutes les actions sociales de l'homme : première loi religieuse, conséquence *nécessaire* de la loi fondamentale de la religion publique, et fondamentale elle-même.

Le culte en Egypte consacra donc toutes les actions de l'homme social ; il épura ses plaisirs, il sanctifia ses travaux : impie ou absurde à force d'être social, il osa déifier les hommes bienfaisants, les animaux utiles, et jusqu'aux plantes salutaires.

La volonté dépravée de l'homme est plus flexible dans l'enfance, parce qu'à cet âge il n'a pas contracté d'habitudes, et qu'il reçoit plus facilement toutes les impressions qu'on veut lui donner.

Nécessité d'une éducation religieuse : seconde loi religieuse, conséquence nécessaire de la loi fondamentale de la religion publique, et fondamentale elle-même.

L'éducation publique ou sociale était, chez les Egyptiens, l'institution la plus perfectionnée, comme elle est dans les gouvernements modernes l'institution la plus négligée. Cependant le temps presse ; il faut, par une éducation sociale, former les hommes pour la société, ou bientôt il n'existera plus de société parmi les hommes.

Les passions de l'homme-*pouvoir* sont bien plus dangereuses pour la société que celles de l'homme membre de la société. Celui-ci, pour les satisfaire, n'a que sa force, celui-là peut se servir de la force de tous.

C'est donc principalement sur le monarque que la religion, en Egypte, exerce son empire. Enfant, elle le forme ; homme, elle le conseille ; vivant, elle le défend et le respecte ; mort, elle le juge (2).

(1) On n'a pas encore vu des sociétés chrétiennes revenir à l'idolâtrie, ni des sociétés monarchiques devenir républiques, sans se dissoudre. Rome, même sous ses rois, n'était pas une monarchie ; la Suisse, les Provinces-Unies, les Etats-Unis ne sont que des fractions détachées d'une plus grande société : on ne citera pas la France.

(2) Je suppose le lecteur instruit de la coutume de juger les rois après leur mort, qui se pratiquait en Egypte.

Consécration religieuse du monarque, respect du monarque pour la religion : lois religieuses et politiques, conséquences nécessaires des lois fondamentales, et fondamentales elles-mêmes.

Toute société, ai-je dit, existe par une *volonté* générale, un *pouvoir* général, une *force* générale; car une société qui n'aurait pas la *volonté*, qui n'aurait pas le *pouvoir*, qui n'aurait pas la *force* d'exister, n'existerait pas.

La société religieuse a donc, comme société, la *volonté*, le *pouvoir*, la *force* d'exister ou de se conserver.

La *force* est l'action du *pouvoir :* action suppose des agents ou des ministres.

Ainsi les ministres du culte public ou les prêtres sont la *force* générale ou sociale de la société religieuse extérieure ou du culte public.

Mais la *force* doit agir aussi longtemps que le *pouvoir*, puisqu'elle est l'action du *pouvoir*, et qu'un *pouvoir* sans force n'est pas un *pouvoir*.

Or, dans la société religieuse, le *pouvoir* général ou social, conservateur de la société, est immortel, puisqu'il est la divinité même : donc la *force* générale ou sociale, conservatrice de la société, action de son *pouvoir* conservateur, doit être immortelle; donc le ministère du culte public ou le sacerdoce doit être immortel et perpétuel.

Mais l'homme physique ne peut être immortel que par l'hérédité, c'est-à-dire que la perpétuité est dans la famille et non dans l'individu.

Perpétuité du sacerdoce, loi religieuse, conséquence *nécessaire* de la loi fondamentale de la religion publique, et fondamentale elle-même.

Cette perpétuité était physique dans la religion des sens; elle est devenue spirituelle dans la religion où l'homme adore l'Être suprême *en esprit et en vérité*.

Il y eut donc en Égypte des familles sacerdotales : et remarquez que cette loi était conforme au principe élémentaire de la société politique, qui ne considère pas l'homme, mais la famille.

La *nécessité* de la transmission perpétuelle du sacerdoce peut être portée au dernier degré d'évidence.

Un *pouvoir* nécessairement conservateur ne peut agir que par une *force* nécessairement conservatrice. Or, une *force* nécessairement conservatrice de la société doit être une *force* nécessairement indépendante des membres de la société; car une *force* qui doit nécessairement réprimer la *volonté* de l'homme, doit être nécessairement indépendante de cette même *volonté*.

Le sacerdoce, force publique, conservatrice de la société religieuse, rendu perpétuel par la transmission héréditaire, était indépendant de la *volonté* de l'homme, puisqu'il était un caractère qu'aucune volonté humaine ne pouvait effacer, et qui même se communiquait indépendamment de toute volonté humaine, puisqu'il se communiquait en même temps et par les mêmes voies par lesquelles se communiquait l'existence : en sorte que l'homme communiquait le droit ou le devoir d'être ministre de la société, ou l'existence sociale, en même temps que l'existence naturelle, et qu'il donnait ainsi naissance à une famille sociale et à une famille naturelle à la fois. Je dis plus : Dieu même ne pourrait effacer dans l'individu ce caractère qu'il tient de sa famille, et il ne peut faire que l'homme ne naisse avec l'obligation de remplir les fonctions sociales héréditaires dans sa famille, parce qu'il ne peut pas faire que le fils ne naisse de son père.

Les ministres du culte public furent donc, dans leurs fonctions, indépendants de la volonté de tout homme, *pouvoir* ou sujet de la société; car s'ils eussent, comme ministres du culte, été dépendants de la volonté particulière de quelque homme, le culte lui-même eût été dépendant de quelque volonté particulière; il eût pu cesser d'être public; la loi fondamentale eût été violée, et la société religieuse extérieure eût été détruite.

Je ne m'étendrai pas davantage sur la société religieuse, que je me propose de traiter séparément : j'en ai dit assez pour faire voir l'identité des principes constitutifs des deux sociétés politique et religieuse; je reviens à la société politique, qui va faire exclusivement le sujet de la première partie de cet ouvrage.

La première loi fondamentale de la société politique était l'unité de pouvoir social, ou le pouvoir général de la société dont un homme appelé monarque était revêtu.

Cet homme-*pouvoir* ou ce monarque devait être immortel ou perpétuel, car s'il cessait d'être, l'exercice du *pouvoir* général de la société cessait : je veux dire que la *volonté* générale, conservatrice de la société,

se trouvait sans *pouvoir* général qui pût l'accomplir, et la *force* générale sans *pouvoir* qui pût la diriger. Or, l'on a vu qu'une *volonté* sans *pouvoir* n'est pas une *volonté* libre et éclairée; qu'une *force* sans *pouvoir* n'est pas une *force* dirigée. La société sans *volonté* et sans *pouvoir* se trouvait livrée à une *force* aveugle et sans frein. L'état actuel de la France est une application frappante de cette vérité.

La *volonté* générale, conservatrice de la société, exigeait donc que la succession du *pouvoir* ne fût pas interrompue, même un seul instant, ou que le monarque fût perpétuel. Or le monarque ne pouvait être rendu perpétuel que par la transmission héréditaire du *pouvoir* dans une famille.

Nécessité de la succession héréditaire du *pouvoir*, première loi politique, conséquence *nécessaire* de la loi fondamentale du *pouvoir* social, et fondamentale elle-même; loi sacrée qu'aucune nation n'a impunément méconnue, et la Pologne en est depuis longtemps un triste exemple.

Remarquez encore la concordance de cette loi avec le principe élémentaire de la société politique. Dans une société qui ne considère que les familles et jamais les individus, la *volonté* générale a dû confier le pouvoir général à une famille et non à un individu.

Les petites craintes, les petites prévoyances de l'homme disparurent devant les sublimes conceptions de la nature. Elle se réserva le soin de produire des grands hommes lorsqu'ils seraient *nécessaires* à la conservation de la société; et elle lui laissa le soin de former de bons rois, parce qu'une société constituée n'a que rarement besoin de grands hommes (1), qu'elle peut, par l'éducation, former de bons rois, comme elle forme des hommes utiles dans les autres professions, et qu'enfin le monarque ne conserve pas la société par son action, mais par sa seule existence : semblable à la clef d'une voûte, qui n'en soutient pas les différentes parties par son effort, mais qui les maintient à leur place par sa position (2).

Ainsi la société n'eut pour rois que des hommes élevés à l'être; car alors l'éducation en faisait des rois et non des hommes; tous ceux qui les instruisaient, tous ceux qui les approchaient, tout ce qu'ils voyaient, tout ce qu'ils entendaient, leur inspirait de grandes vertus et non de petites passions, leur apprenait à pratiquer les devoirs pénibles de la royauté et à redouter les honteuses faiblesses de l'humanité. Aussi ces princes, soumis presque en naissant à une éducation sévère, la seule qui, pour former des rois, puisse remplacer les leçons utiles de l'adversité, donnaient à leurs peuples l'exemple de l'observation rigide de la religion et des lois : « Les plus grands hommes de l'Egypte, » dit Bossuet, « furent ses rois. »

Avancer, avec les modernes législateurs,

(1) Une société constituée n'a besoin que de bons rois, parce que là où la nature fait les lois, l'homme n'a autre chose à faire qu'à en maintenir l'exécution. Or l'éducation peut former l'homme pour la profession royale comme pour toutes les autres professions sociales; mais il faut éloigner de la jeunesse des princes la philosophie de l'esprit et celle du plaisir. Ce n'est pas seulement en égarant les peuples que la philosophie ébranle les trônes, c'est aussi en corrompant les rois.

On appelle sans cesse de grands hommes : ils paraissent, où et quand ils sont nécessaires. Quand la nature des sociétés amène de grandes circonstances, la nature des choses produit des grands hommes. Un grand homme hors de sa place (comme ils le sont presque toujours dans les républiques) n'est qu'un grand fléau, parce qu'un grand homme veut créer de grands événements et qu'il ne produit que de grands malheurs. Marius, Sylla, César parurent trop tôt; Auguste vint à propos. On verra, dans le cours de cet ouvrage, que Clovis, Charlemagne, saint Louis, Henri IV, parurent chacun dans le moment qu'il fallait, et avec les circonstances de caractère et de position qu'exigeaient le temps où ils vivaient, et les grandes choses qu'ils avaient à faire : « On se plaint quelquefois, » dit Hénault, « de la disette des grands hommes..... Il n'y a pas de plus grand malheur pour les Etats que ce concours de personnages illustres et puissants, qui, prétendant tous à l'autorité, commencent par la diviser et finissent par l'anéantir. » Le plus grand bienfait de la royauté est d'épargner à la société une foule de grands hommes qui voudraient devenir plus grands.

(2) Le parallèle est d'une vérité frappante. Dans une voûte, les parties inférieures et les plus éloignées de la clef ont peu de *saillie*, et semblent se maintenir par elles-mêmes et sans le secours des parties supérieures. C'est le peuple, partie *nécessaire* et primitive de la société; à mesure que les parties supérieures s'élèvent, elles prennent plus de courbure et de *saillie*, et leur assiette est plus dépendante de celle de la clef. Ce sont les secondes classes de la société. Les parties de la voûte qui sont immédiatement voisines de la clef ne peuvent se soutenir sans elle, et la soutiennent à leur tour, elles se maintiennent ou tombent ensemble; c'est le clergé et la noblesse, parties nécessaires de la constitution monarchique, voisines du trône, dont elles partagent l'éclat et les revers. Si les parties inférieures supportent les parties supérieures, celles-ci, à leur tour, couvrent les inférieures et assurent leur stabilité par leur pression. Quand la clef et les parties avancées de l'arche sont tombées, le fleuve emporte les piles et engloutit dans son gouffre jusqu'à l'humble moellon, qui jusque-là avait bravé la violence des eaux. La société est un pont élevé sur le fleuve des passions humaines, sur lequel il faut que l'homme passe pour arriver à l'éternité. Le mal est qu'on prend une *superposition* nécessaire pour une *oppression*.

qu'un peuple peut attenter à la loi fondamentale du pouvoir unique, ou à la loi non moins fondamentale de la succession héréditaire du *pouvoir*, c'est avancer que la volonté particulière de quelques hommes a le droit de s'opposer à la volonté générale de la société, et que la société peut vouloir se détruire elle-même, lorsque la nature veut qu'elle existe : et qu'on n'oublie pas de remarquer que ce suicide social a pour défenseurs les partisans du suicide naturel.

Le lecteur m'a prévenu sans doute, et il a déjà aperçu qu'on pouvait appliquer à la *force* générale, conservatrice de la société politique, ce que j'ai dit de la *force* générale, conservatrice de la société religieuse : je ne craindrai pas de le répéter, et presque dans les mêmes termes. Dans le développement de vérités aussi essentielles à la société, je ne puis craindre que de n'être pas assez clair.

Volonté générale ou sociale, *pouvoir* général ou social, *force* générale ou sociale, conditions sans lesquelles une société ne peut exister ou se conserver.

La *volonté* générale, conservatrice de la société, se manifeste par un *pouvoir* général conservateur; car une *volonté* sans *pouvoir* n'est pas une *volonté*.

Le *pouvoir* général conservateur agit par une *force* générale conservatrice, car un *pouvoir* sans *force* n'est pas un *pouvoir*.

La *volonté* générale qu'un être a de parvenir à sa fin est perpétuelle; son *pouvoir* d'y parvenir doit être perpétuel; sa *force* d'y parvenir doit être perpétuelle aussi; car le *pouvoir* ne peut pas plus exister sans *force*, que l'être ne peut exister sans la *volonté* de parvenir à sa fin.

Force est action; action suppose des agents ou ministres. Donc les agents ou ministres de la *force* publique, générale ou sociale (car ces expressions sont synonymes), de la société politique, seront perpétuels; donc le ministère de la force publique sera héréditaire.

Hérédité du ministère de la force publique sociale, conservatrice de la société politique; loi politique, conséquence nécessaire des lois fondamentales du *pouvoir* unique et des distinctions sociales, et fondamentale elle-même.

Il y eut donc en Egypte des familles militaires, comme il y avait des familles sacerdotales et une famille royale. « Après les familles sacerdotales, qu'on estimait le plus, dit Bossuet, les plus illustres étaient, *comme parmi nous*, les familles destinées aux armes. »

Remarquez toujours l'accord parfait de cette loi avec le principe élémentaire de la société politique, qui n'est composée que de familles, et qui ne considère que la famille et jamais l'individu.

La *force* publique de la société, pour être essentiellement conservatrice de la société, devait être essentiellement indépendante de la volonté particulière de tout homme de la société; car la *volonté* particulière de tout homme est nécessairement dépravée et destructive, et une *force* nécessairement conservatrice, puisqu'elle est l'action d'un *pouvoir* nécessairement conservateur, ne pouvait obéir à une volonté nécessairement destructive.

Le ministère de la force publique de la société politique, rendu perpétuel par la transmission héréditaire, fut indépendant de toute volonté humaine, puisqu'il fut un caractère qu'aucune volonté humaine ne put effacer; puisqu'il se communiqua indépendamment de toute volonté humaine; puisqu'en même temps et par les mêmes voies par lesquelles l'homme communiqua l'existence naturelle, il communiqua l'existence sociale, c'est-à-dire le droit, ou, pour mieux dire, le devoir d'être ministre de la force publique, conservatrice de la société politique, et qu'ainsi il donna naissance à une famille sociale et à une famille naturelle à la fois. Dieu même ne pourrait effacer, dans l'individu, ce caractère qu'il tient de sa naissance, et il ne peut pas faire que l'homme ne naisse avec le devoir de remplir les fonctions confiées à sa famille, parce qu'il ne peut pas faire que le fils ne naisse pas de son père.

On a vu, dans la perpétuité des fonctions sacerdotales, l'origine du ministère lévitique chez les Juifs et du sacerdoce chez les Chrétiens; on peut voir, dans l'hérédité des fonctions militaires sociales, l'origine et le motif de la noblesse dans les sociétés politiques.

Le sacerdoce et la noblesse ne sont donc des distinctions que parce qu'elles sont des professions distinguées des autres par leur nécessité pour la conservation de la société. L'individu, membre de la profession sacerdotale ou noble, n'est *distingué* des autres individus que parce qu'il appartient à une

famille sociale, c'est-à-dire à une famille vouée *spécialement* et sans retour à la conservation de la société, et qui ne peut, sans encourir le blâme ou l'animadversion de la société, se soustraire à ses engagements envers la société. Cette famille ne peut donc plus disposer d'elle-même; elle est donc esclave de la société; elle n'est donc *distinguée* des autres familles qu'en ce qu'elle n'a pas la liberté qu'elles ont d'embrasser une autre profession que celle à laquelle sa naissance la destine. C'est là la solution du problème que l'auteur du *Contrat social* se propose et qu'il n'ose résoudre, parce qu'il n'a que l'*instinct* de quelques vérités et qu'il ne remonte pas aux principes : « Quoi, dit-il, la liberté (sociale) ne se maintient qu'à l'appui de la servitude? peut-être. » L'histoire s'accorde parfaitement avec ma théorie. « Les peuples, » dit Montesquieu, « qui n'ont point de prêtres, sont ordinairement barbares. Tels étaient, autrefois, les Pédaliens, tels sont encore les Wolguski. » C'est-à-dire que des peuples qui n'ont point de prêtres ne forment point de société : j'ajoute que, chez les peuples qui n'ont point eu de noblesse, la société n'a point rempli la fin de toute société, qui est la conservation de l'homme; c'est-à-dire que des peuples qui n'ont point eu de familles sociales ou de noblesse, n'ont point formé de société, et qu'ils n'ont pas laissé après eux ces monuments qui attestent l'existence impérissable d'une société. — L'histoire nous fournira la preuve de cette assertion.

La force publique sociale, conservatrice de la société politique, n'avait pas pour objet sa défense au dehors, mais sa conservation au dedans : *parce qu'une société constituée ne peut périr que par elle-même*. Or, une société peut périr par les passions de l'homme-*pouvoir*, ou par l'oppression, par les passions des hommes-sujets, ou par la révolte. Les ministres de la force publique, indépendants des volontés particulières ou des passions des hommes-sujets, préservaient la société de la révolte par leur action, et plus encore par leur exemple; indépendants des volontés particulières ou des passions de l'homme-*pouvoir*, ils préservaient la société de l'oppression par leur existence même; car s'ils eussent été, comme ministres de la force publique, dépendants des volontés particulières ou des passions de l'homme-*pouvoir*, la force générale, conservatrice de la société, eût obéi à des volontés particulières destructives de la société.

Il faut, avant d'aller plus loin, se faire des idées justes de l'oppression politique dont les uns parlent sans la définir, et dont les autres se plaignent sans la connaître.

CHAPITRE VII.

SUITE DU MÊME SUJET.

Qu'est-ce que l'oppression politique? L'oppression est l'acte d'une volonté dépravée qui s'exerce par une force supérieure : considérée dans l'homme dépositaire du *pouvoir* général, elle est l'effet de la volonté dépravée d'un seul, qui s'exerce par la force de tous.

L'oppression est publique ou individuelle, selon qu'elle pèse sur le corps social ou sur ses membres.

La fin de la société étant de conserver ou de défendre l'homme et la propriété, il y a oppression toutes les fois que l'homme et la propriété ne sont pas défendus.

Pour défendre l'homme et la propriété contre les entreprises de l'homme ou les accidents de la nature, il faut employer ou déplacer une partie des hommes par la profession militaire-*défensive*, et une partie des propriétés par l'impôt.

Si cette partie des hommes et des propriétés, déplacée ou employée pour la défense de l'autre partie, excède les besoins de la société ou est insuffisante, la société est également opprimée, dans le premier cas, par un gouvernement dur et avide; dans le second, par un gouvernement indolent et faible : car faiblesse est oppression, et même l'oppression la plus funeste.

Puisque l'oppression est un emploi ou déplacement excessif ou insuffisant d'hommes et de propriétés, il faut fixer la partie des hommes et des propriétés dont les intérêts de la société nécessitent le déplacement; car l'homme-*roi* ne pourra faire de déplacement d'hommes ou de propriétés contraire aux intérêts de la société, là où les hommes et les propriétés seront fixés de la manière la plus utile à la société.

Ainsi l'oppression publique sera empêchée, et l'homme dépositaire du *pouvoir* de l'Etat sera limité dans sa *volonté* particulière, non par des équilibres ou des chocs, mais de la même manière que la *volonté* de Dieu même est limitée par des lois ou rap-

ports *nécessaires*, et qu'elle ne peut détruire (1) Car si une volonté particulière, qui s'exerce par une force publique, devait être réprimée par une autre volonté agissant avec une autre force publique, il y aurait dans la société deux volontés, deux *pouvoirs*, deux forces publiques, il y aurait deux sociétés.

Voyons comment la société égyptienne fixa, de la manière la plus utile pour elle, la partie des hommes et des propriétés dont l'emploi était nécessité par ses besoins. Commençons par les propriétés.

La partie de la propriété dont les intérêts de l'Etat exigent le déplacement, c'est-à-dire l'impôt, a deux objets : les dépenses personnelles du monarque, les dépenses publiques de l'Etat.

Le monarque, établi pour réprimer les actes extérieurs de la volonté dépravée ou de la passion de tous, doit être personnellement indépendant de tous. Il doit donc nécessairement être propriétaire : car celui qui ne subsiste pas de sa propriété subsiste de celle d'autrui, et par conséquent il est dépendant, soit qu'il accepte, soit qu'il usurpe.

Le monarque devint donc propriétaire, et la société assigna des terres pour son entretien.

Autre loi politique nécessaire : indépendance personnelle du monarque, assurée par une dotation en propriétés.

Chez les anciens peuples, et particulièrement en Egypte, comme on le voit par l'histoire des Juifs, on imposait pour les dépenses publiques, dit Rousseau, *plutôt les bras des hommes que leur bourse*, et les travaux publics étaient faits par des esclaves. Cette disposition avait le double effet d'empêcher le déplacement des propriétés par l'impôt, et celui des citoyens par les travaux publics; mais pour ménager la propriété ou l'homme elle opprimait l'humanité.

Le déplacement excessif des hommes, par la profession militaire, n'était pas moins prévenu que l'emploi excessif des propriétés par l'impôt, puisqu'une loi bornait cette profession à un certain nombre de familles, et qu'il y avait des familles militaires comme il y avait des familles sacerdotales et une famille royale.

Nous verrons dans la suite ce que le perfectionnement nécessaire des sociétés a conservé de cette loi, et ce qu'il y a ajouté.

Non-seulement le déplacement excessif des hommes par la profession militaire était empêché par la loi qui avait déterminé le nombre de familles militaires sur les vrais besoins de la société, c'est-à-dire pour sa défense; mais il était encore empêché par la loi qui attachait toutes les familles à une profession particulière : car l'homme-roi ne pouvait faire le déplacement d'hommes contraire aux intérêts de la société, là où la loi fixait tous les hommes de la manière la plus utile à la société, puisque tous les hommes, et le roi lui-même, étaient soumis à la loi.

Les motifs de cette loi, qui subsiste encore d'une manière plus analogue aux développements de la société et à ses besoins, étaient puisés dans la nature de la société.

Avec la société étaient nés les besoins, et les besoins multipliaient les professions. L'utilité commune exigeait donc que les membres de la société exerçassent différentes professions, et que chaque membre exerçât une profession; car, dans une association, tous les membres doivent concourir à l'utilité commune.

« Il n'était pas permis, » continue Bossuet, « d'être inutile à l'Etat : la loi assignait à chacun son emploi, qui se perpétuait de père en fils. Les prêtres et les soldats avaient des marques d'honneur particulières; la profession de la guerre passait de père en fils, comme les autres; et après les familles sacerdotales, qu'on estimait le plus, les plus illustres étaient, comme parmi nous, les familles destinées aux armes. »

On voit dans cette disposition la nécessité des *distinctions* héréditaires; elle est évidente.

Il était dans la nature des choses, que les professions fussent *distinguées* entre elles par leur degré d'utilité pour remplir la fin de la société.

Ainsi, parce qu'il y avait deux professions *distinguées* des autres par leur importance pour le maintien de la société, le ministère de la religion et celui de la force publique, il y eut des *distinctions* : et parce que les professions étaient héréditaires, il y eut des *distinctions* héréditaires.

Comme les professions étaient *distinguées* entre elles par leur utilité respective, les hommes se *distinguèrent* entre eux par leur

(1) Dieu ne peut changer les essences des choses; ôter la rondeur au cercle, l'égalité des angles à un triangle équilatéral, l'étendue à la matière, la figure aux corps, etc.

supériorité personnelle dans l'exercice de leurs professions, et cette disposition fit servir à l'avantage de la société, et la passion naturelle de s'élever au-dessus des autres, qu'aucune force ne pouvait étouffer, et les inégalités naturelles de corps et d'esprit que la société ne pouvait détruire.

Ainsi la loi fixa toutes les familles dans une certaine profession, comme la nature fixait tous les hommes dans une certaine famille.

La permanence héréditaire des professions établie en Egypte révolte peut-être ceux qui ne sont pas accoutumés à réfléchir, même à ce qu'ils ont sous les yeux; il est cependant aisé d'en apercevoir les effets. Revenons à la nature, et toujours à la nature.

La nature est avare d'hommes supérieurs, et elle sème avec profusion les hommes médiocres. L'homme vraiment supérieur aux autres hommes, celui que la nature fait naître pour remplir ses vues sur la société, s'élève toujours de lui-même, et malgré tous les obstacles, à la place que la nature lui assigne; car, s'il avait le même besoin que les autres hommes de la faveur des circonstances ou du secours de l'éducation, il ne leur serait pas supérieur.

Mais il n'y a que l'éducation qui puisse former le grand nombre des hommes ordinaires, et les disposer à remplir des fonctions utiles à la société.

Or, l'éducation la plus efficace commence dès l'âge le plus tendre, comme l'instruction la plus puissante est celle de l'exemple. Ainsi le fils suivait, en Egypte, la profession de son père; « parce que, » dit Bossuet, « on faisait mieux ce qu'on avait toujours vu faire, et ce à quoi on s'était uniquement exercé dès son enfance. »

Ce ne fut pas là le motif de la loi, mais cela en fut le résultat : et sans cette disposition naturelle *qu'on a à faire ce qu'on a vu faire à ses parents, et à quoi l'on s'est uniquement exercé dès son enfance*, se trouverait-il des hommes qui se dévouassent par choix à ces professions viles, malsaines ou périlleuses, qu'exigent les besoins de la société?

En fixant ainsi les membres de la société dans des professions déterminées, la nature contrariait peut-être ces esprits inquiets, parce qu'ils sont faibles, qu'on prend trop souvent pour des génies supérieurs; mais la société avait un plus grand nombre d'hommes habiles dans les professions utiles, et elle avait surtout un plus grand nombre d'hommes heureux : car le plus grand bonheur que la société puisse procurer à l'homme, est de le défendre contre les illusions de sa cupidité, les écarts de son imagination et l'inconstance de ses goûts.

La société était donc défendue contre l'oppression ou le déplacement excessif ou insuffisant d'hommes et de propriétés, puisque le roi ne pouvait employer les hommes ou les propriétés que dans la proportion fixée pour les besoins de la société, c'est-à-dire pour sa défense ou sa conservation.

Loi politique, conséquence nécessaire de la loi fondamentale des *distinctions* sociales, et fondamentale elle-même : fixité et perpétuité de la force publique par l'hérédité de la profession militaire *défensive*.

De cette loi suivait l'indépendance de la profession de la volonté particulière du monarque, et l'inamovibilité de la personne; car, si la volonté particulière et dépravée de l'homme-roi eût pu anéantir la force publique ou en déplacer le ministre, elle aurait pu leur substituer une autre force et d'autres ministres, et opprimer la société avec une force particulière et des agents de son choix.

Dans les états monarchiques, la noblesse, véritable force publique défensive et permanente de la société, est inamovible, indépendante du monarque, dans sa *distinction* ou profession; et par une suite de l'esprit de la constitution, les mœurs ont étendu à tout le reste du militaire qu'on peut appeler force publique offensive et accidentelle, l'inamovibilité que la loi assure à la noblesse comme force publique défensive et permanente. Ainsi toute la force publique, nécessitée par les progrès de la société, est par là devenue profession sociale et distinguée. J'en traiterai ailleurs avec plus d'étendue.

La force publique ne fut donc établie, dans la société politique constituée, que pour les besoins de la société, c'est-à-dire pour sa défense. De là suit le principe incontestable, et dont l'histoire fournit la démonstration : qu'une société constituée ou monarchique a plus de force de résistance que de force d'agression; nouvelle preuve que la royauté est dans la nature, qui veut qu'une société se conserve sans détruire les autres sociétés.

L'oppression publique était donc impossi-

ble, et l'emploi excessif de la force publique prévenu, non par une force d'action, mais par une force de résistance ou d'inertie : ce qui veut dire que l'opposition n'était pas dans les hommes, mais qu'elle était dans les institutions.

L'oppression individuelle n'était pas prévenue d'une manière moins efficace.

En effet, l'individu ne pouvait être opprimé dans son corps ou dans ses biens que par un emploi de la force publique, dirigée contre lui par le *pouvoir* particulier, agent de la volonté particulière ou de la passion du monarque.

Or, la force publique n'étant que l'action du *pouvoir* général, et le *pouvoir* général n'étant que l'exercice de la volonté générale, il est évident que la force publique ne doit recevoir le mouvement que de la volonté générale, c'est-à-dire de la loi, qui est l'expression de la volonté générale.

La société était défendue contre l'emploi oppressif des hommes et des propriétés par les lois politiques, qui fixaient, dans la proportion la plus utile à la société, l'emploi nécessaire des hommes ou des propriétés.

L'individu était défendu contre l'emploi oppressif de son corps ou de ses biens par les lois civiles, qui protégeaient son bien et sa personne, en réglant la disposition qu'il pouvait légitimement faire de l'un ou de l'autre.

Les lois politiques sont des conséquences nécessaires des lois fondamentales, et fondamentales elles-mêmes.

Les lois civiles sont des conséquences nécessaires des lois politiques, et lois politiques elles-mêmes. L'auteur de l'*Esprit des lois* a aperçu cette vérité, lorsqu'il dit : « La propriété et la vie du citoyen doivent être assurées et fixées dans une monarchie *comme la constitution même de l'Etat...* La différence de rang, d'origine et de conditions entraîne souvent des distinctions dans la nature des biens et des lois relatives à la constitution, et peut augmenter le nombre de ces différences. »

Il est sensible que, dans la société constituée, le monarque est la loi vivante, puisque la loi est l'expression de la volonté générale, dont il est l'exercice ou le *pouvoir* : il ne peut donc pas, en qualité de monarque, vouloir violer la loi, c'est-à-dire vouloir détruire ce que la volonté générale de la société veut conserver.

Mais à cause de la *simultanéité*, de l'*inséparabilité* de l'homme et du monarque, l'homme peut vouloir substituer sa volonté particulière à la volonté générale, dont le monarque est l'exercice : et comme toute volonté s'exerce par un *pouvoir*, et tout *pouvoir* par une force, l'homme peut vouloir exercer sa volonté particulière par son *pouvoir* particulier, exercer son *pouvoir* particulier par la force publique; ce qui constitue l'oppression.

L'homme-roi ne doit pas lui-même être tenu de distinguer la volonté particulière de l'homme de la volonté générale du roi; car, s'il devait les distinguer, il pourrait aussi les confondre.

Il faut donc qu'elles soient distinguées par d'autres, c'est-à-dire par des agents chargés d'exécuter les ordres de la volonté générale, et dont la fonction soit de la distinguer de la volonté particulière.

Autre loi politique, conséquence nécessaire de la loi fondamentale du *pouvoir* unique : nomination de ministres pour transmettre et certifier les ordres du monarque.

Puisque ces ministres ou agents ont une fonction à remplir, ils doivent être punis s'ils ne la remplissent pas; et, puisque cette fonction est de distinguer la volonté générale de la société de la volonté particulière de l'homme, et de n'exécuter les ordres que de la volonté générale, ils doivent être jugés par les tribunaux dépositaires des lois, c'est-à-dire de l'expression de la volonté générale.

Autre loi politique, conséquence nécessaire de la loi fondamentale du pouvoir unique, et fondamentale elle même : responsabilité des ministres aux tribunaux dépositaires des lois. « Le pontife, » dit Bossuet, « supposait toujours que les rois ne commettaient de fautes que par surprise ou par ignorance, chargeant d'imprécations les ministres qui leur donnaient de mauvais conseils, et leur déguisaient la vérité. »

J'aurais dû parler des tribunaux dépositaires des lois.

A mesure que la société s'étend, les hommes, les propriétés se multiplient, les rapports entre les hommes et entre les propriétés, c'est-à-dire les lois, se multiplient, il faut pouvoir les connaître et les consulter.

Nécessité d'un dépôt des lois.

Mais ce dépôt des lois, expression de la volonté générale, ne peut être confié au monarque; car l'homme pourait altérer le dépôt : il ne peut pas non plus être confié

aux ministres, dont la fonction est de distinguer la volonté générale de la société de la volonté particulière de l'homme-roi ; car, s'ils voulaient les confondre, ils auraient intérêt d'altérer le dépôt. Ce dépôt ne doit pas être confié à un homme sujet à la séduction de la faveur ou à l'influence de la crainte ; il ne peut être remis qu'à un corps, trop nombreux pour être séduit, assez puissant pour n'être pas intimidé, qui n'ait aucun intérêt à altérer le dépôt.

Autre loi politique nécessaire, conséquence des lois fondamentales, et fondamentale elle-même : établissement des tribunaux dépositaires des lois. Cette fonction en Egypte était confiée aux prêtres ; dans les monarchies modernes elle est confiée aux juges. Nous en parlerons ailleurs.

Les membres de ce corps doivent être, dans leurs fonctions, indépendants de toute volonté particulière, soit de l'homme dépositaire du pouvoir, soit des hommes membres de la société, parce que les hommes, quelque rang qu'ils occupent dans la société, tendent naturellement à se soustraire aux lois, c'est-à-dire à les renverser ou à en altérer le dépôt.

Autre loi politique nécessaire : indépendance des membres des tribunaux dépositaires des lois, de toutes volontés particulières ; ce qui veut dire inamovibilité des offices, perpétuité de la profession.

L'oppression individuelle était donc prévenue, ou pouvait être réprimée, puisque la force publique ne pouvait être dirigée contre un individu par la volonté particulière du monarque, et que, si les agents de la volonté générale se permettaient d'obéir à une volonté particulière du monarque, au préjudice du corps social ou d'un de ses membres, le recours contre eux était ouvert devant les tribunaux. La France doit une partie de ses malheurs à cette loi *nécessaire* trop souvent méconnue. Aussi la responsabilité des ministres était-elle formellement demandée par les trois ordres de l'Etat à leur dernière convocation. Cette loi n'a aucun inconvénient ; parce qu'une loi *nécessaire* ne peut avoir d'inconvénient, et si elle entrave la marche de l'administration, c'est une preuve qu'il y a quelque autre loi dont l'exécution est négligée, ou quelque loi non *nécessaire ;* car il faut que toutes les lois s'exécutent ou se perfectionnent. Au reste, l'oppression individuelle est le résultat inévitable des passions humaines ; et ce n'est pas toujours par les agents du monarque, encore moins par le monarque lui-même, que l'individu est opprimé, mais par son égal. Tout homme qui porte le déshonneur dans la famille d'un autre par la corruption de ses mœurs, le chagrin dans son âme par la calomnie, ou le désordre dans ses affaires par l'injustice, est un véritable oppresseur. Les lois peuvent punir l'oppression ; l'éducation seule, en formant les mœurs, peut la prévenir.

CHAPITRE VIII.

CARACTÈRES DE LA MONARCHIE.

Je me résume, et je reviens sur les lois politiques qui constituaient la monarchie égyptienne, et qui constituent toutes les monarchies :

1° Intervention de la religion dans toutes les actions sociales.

2° Education religieuse et politique, ou éducation publique.

3° Indépendance de la religion et de ses ministres de toutes volontés particulières.

4° Succession héréditaire de l'exercice du *pouvoir.*

5° Indépendance personnelle du monarque.

6° Perpétuité de la profession militaire ou de la force publique assurée par l'hérédité.

7° Indépendance de la force publique de toutes volontés particulières.

8° Etablissement des tribunaux dépositaires des lois.

9° Indépendance des tribunaux de toutes volontés particulières.

10° Nomination d'agents du *pouvoir* ou ministres.

11° Responsabilité des ministres aux tribunaux dépositaires des lois.

12° Indépendance de toutes les professions sociales, assurée par l'inamovibilité de leurs membres.

Ainsi le caractère particulier de la monarchie est que toutes les professions y sont dépendantes des lois et indépendantes des personnes, c'est-à-dire dépendantes de la volonté générale, indépendantes de toutes volontés particulières.

Le monarque est soumis aux lois fondamentales, puisque sans elles il n'existerait pas ; aux lois politiques, puisqu'elles déterminent le mode de son existence politique ; aux lois religieuses, parce qu'il est homme ;

aux lois civiles, parce qu'il est propriétaire : mais il ne peut être soumis aux lois criminelles ; 1° parce qu'il ne peut être coupable que par l'intention de nuire à la société, et qu'il n'est pas possible qu'il ait l'intention de nuire à la société, puisqu'il est le *pouvoir* général qui la conserve, l'agent de sa volonté générale conservatrice, et le directeur de la force publique conservatrice ; 2° parce qu'il ne peut nuire à la société que par une volonté particulière qui dirigerait, au préjudice de la société, la force publique : or, la force publique ne peut recevoir le mouvement que de la volonté générale, et la société a pourvu, par la nomination des agents intermédiaires et leur responsabilité, à ce que ces deux volontés ne puissent jamais se confondre ; et, si elles viennent à se confondre, c'est par la faute de ceux qui sont chargés de les distinguer ; 3° parce que, s'il était, dans sa personne, responsable à d'autres hommes, la volonté générale, dont il est l'exercice, serait soumise à des volontés particulières, et la loi responsable à ses ministres, ce qui est absurde. Si le roi pouvait être puni dans sa personne, tout factieux lui susciterait des accusations pour le mettre en jugement. Il doit être à l'abri des passions de tous, lui qui est fait pour réprimer toutes les passions.

Les ministres de la religion sont soumis aux lois fondamentales et politiques, comme membres de la société ; aux lois religieuses générales et particulières, comme hommes et prêtres ; aux lois civiles et criminelles, comme propriétaires et citoyens : mais ils sont indépendants, dans leur existence politique et leurs fonctions, de la volonté particulière du monarque et de celle des membres de la société, puisqu'ils doivent réprimer dans son principe la volonté particulière du monarque et celle des membres de la société.

Les ministres de la force publique sont soumis aux lois fondamentales, politiques, religieuses, militaires, civiles et criminelles, comme membres de la société, hommes, soldats, propriétaires et citoyens ; mais ils sont indépendants, dans leur existence politique et leurs fonctions, de la volonté particulière des membres de la société, dont ils doivent réprimer les effets, et indépendants aussi de la volonté particulière du monarque, puisqu'ils ne doivent obéir qu'à la volonté générale manifestée et transmise par le *pouvoir* général ou par ses agents : mais aussi ils doivent obéir à tous les actes de cette volonté générale, qui leur sont transmis par les agents du *pouvoir*, parce qu'ils ne sont pas chargés de distinguer la volonté générale du monarque de la volonté particulière de l'homme, et qu'ils doivent reconnaître et respecter la volonté générale dans tous les ordres qui leur en présentent extérieurement les caractères ; car, s'ils devaient distinguer la volonté générale du monarque de la volonté particulière de l'homme, ils pourraient substituer leur opinion ou volonté particulière à la volonté générale ; et comme ils sont la force publique ou générale, ils pourraient exercer leur volonté particulière par la force publique, dont ils sont les ministres : ce qui constitue le despotisme militaire, le plus oppressif de tous, après le despotisme populaire.

Les autres citoyens, membres de la société, également soumis aux lois fondamentales et politiques, religieuses, civiles et criminelles, sont encore soumis aux lois particulières de leurs professions respectives ; mais ils ne dépendent ni de la volonté particulière des autres, ni même de la volonté particulière du monarque, puisqu'ils ne doivent connaître que la volonté générale, manifestée dans les formes prescrites.

Or, la soumission égale, de la part de tous, à des lois générales et communes à tous, et à des lois particulières relatives aux professions particulières, constitue l'égalité sociale ; et l'indépendance de toute volonté constitue la liberté sociale.

Il y a donc liberté et égalité sociales dans la monarchie.

CHAPITRE IX

DESPOTISME CHEZ LES ANCIENS PEUPLES.

Lorsque les premières réunions d'hommes se faisaient la guerre, la *nécessité* créait un *pouvoir*, parce qu'il ne peut y avoir d'armée sans chef. Le chef se perpétua dans sa place parce que la guerre était continuelle ; la société fut une armée et fut toute dans le camp. Si au milieu du tumulte des armes il y eut un culte public, il eut des distinctions religieuses, parce qu'il ne peut exister de culte public sans ministres ; mais il n'y en eut point d'autres, parce que là où tout est soldat, il ne peut y avoir de profession particulière des armes : les commandements du chef militaire furent les lois, parce que dans une armée la volonté du chef doit être, par

la nature des choses, la volonté générale. C'est le despotisme ; et l'on voit qu'il a dû succéder aux sociétés naturelles dans l'état sauvage, et que, par une raison d'analogie, appuyée sur les faits, il est l'héritier naturel et immédiat de tous les gouvernements qui ne sont pas constitués, et nommément de l'état populaire.

Le despotisme n'est pas une constitution, puisqu'il n'a pas toutes les lois fondamentales ; ce n'est donc qu'une forme de gouvernement.

L'effet des distinctions sociales étant, 1° de défendre la société par la nature de leurs fonctions ; 2° de limiter le *pouvoir* par leur indépendance : là où il n'y a point de distinctions sociales, le pouvoir n'est pas limité, et la société n'est pas défendue.

« Mais le *pouvoir* le plus absolu est toujours limité par quelque coin, » dit Montesquieu. Le *pouvoir* du despote était donc limité ; mais la limite était *action* et non résistance, force de mouvement et non force d'inertie : c'est-à-dire qu'elle était dans les hommes, parce qu'elle n'était pas dans les institutions, et qu'elle se trouvait dans les révoltes de la soldatesque ou dans l'insurrection populaire ; et comme cette limite était désordonnée, elle était toujours excessive, et ne savait contenir les abus du *pouvoir* que par la déposition ou la mort du despote, c'est-à-dire par la destruction du *pouvoir* lui-même, ce qui n'est autre chose que la dissolution de la société.

La société n'était pas mieux défendue contre les passions de l'homme revêtu du *pouvoir*. Comme il était né dans la guerre et pour la guerre, il était guerrier et conquérant : et parce qu'il n'y avait pas de classe déterminée de citoyens voués par leur naissance à la profession militaire, tous les citoyens étaient soldats, toutes les propriétés étaient impôt ; et il se faisait une effroyable consommation d'hommes et de propriétés. Si l'ambition opprimait un sexe, la volupté opprimait l'autre : quand le gouvernement devint oppresseur, la religion devint cruelle : le sang des hommes coula dans les combats pour assouvir l'ambition des despotes, et sur les autels, pour apaiser la colère de ces affreuses divinités.

Je n'ai voulu parler que du despotisme chez les anciens peuples, et tel qu'il existait en Asie ; je traiterai ailleurs des empires de l'Orient, que nous appelons despotiques, qui doivent leur naissance à d'autres causes, et produisent des effets différents.

CHAPITRE X.

RÉPUBLIQUES.

Les Grecs, Egyptiens dégénérés, dénaturèrent la constitution par leurs institutions, défigurèrent la religion par leurs fables, corrompirent la morale par leur culte, et les mœurs elles-mêmes par leurs exercices et leurs spectacles.

Dans l'origine, ils avaient élevé leurs bienfaiteurs au rang de rois ; mais ce peuple toujours extrême, toujours au delà de la sagesse et de la raison, avait, dans son indiscrète reconnaissance, confondu et confié toutes les fonctions. Ces rois *étaient rois, prêtres et juges*. (*Esprit des lois*.) Dans cette confusion montrueuse de fonctions, les Grecs perdirent de vue la nature et la constitution ; des ambitieux leur persuadèrent, pour les gouverner, qu'ils pouvaient se gouverner eux-mêmes ; et ils anéantirent la royauté, au lieu de la ramener à sa destination naturelle.

Dès que le *pouvoir* général ou social fut anéanti, la force générale ou sociale n'eut plus de directeur, ni la volonté générale ou sociale de ministre. La force ne fut donc plus générale ou sociale, c'est-à-dire que la société ou sa volonté générale n'eut plus de force : une volonté sans *force* n'est pas une volonté, mais un *désir ;* la société n'eut donc plus la volonté générale d'exister ou d'être constituée, mais un *désir* général, une *tendance* à se constituer, qui fut le principe caché, la cause secrète de ses agitations éternelles.

Mais une association ne peut exister, si elle n'a la *volonté*, le *pouvoir*, la *force* d'exister. Dès qu'il n'y eut plus de volonté générale, de pouvoir général, de force générale dans les associations grecques, il y eut *nécessairement* une volonté particulière, un pouvoir particulier, une force particulière. Commençons par la volonté. Cette volonté particulière fut celle du *législateur*.

Le législateur fut donc un homme qui osa mettre sa volonté particulière à la place de la volonté générale de la nature ; et remarquez qu'il n'a paru de *législateurs* que dans les sociétés non constituées : d'où les gens profonds n'ont pas manqué de conclure qu'il n'y a de lois que dans les sociétés où il a paru des *législateurs*.

La loi au lieu d'être l'expression de la volonté générale, ne fut donc que l'expression d'une volonté particulière.

La nature partait d'un principe simple et évident : *Là où tous les hommes veulent nécessairement dominer avec des volontés égales et des forces inégales, il est nécessaire qu'un seul homme domine ou que tous se détruisent*. Cet homme, exerçant le pouvoir général, manifestait à l'instant la volonté générale et dirigeait la force publique. Toutes les lois fondamentales naissaient à la fois. De la nécessité de réprimer les volontés dépravées de l'homme et leurs actes extérieurs, émanaient ensemble la religion publique et le pouvoir unique; de l'une et de l'autre émanaient *nécessairement* les distinctions sociales ou les fonctions nécessaires de la religion et du *pouvoir*.

Si la constitution n'était que la nature, la forme de gouvernement n'était que la constitution; et les lois politiques, qui déterminaient la forme de gouvernement, étaient des conséquences nécessaires des lois fondamentales qui formaient la constitution, et étaient fondamentales elles-mêmes : ainsi, de la loi fondamentale du pouvoir unique découlait nécessairement la loi politique de sa succession héréditaire, celle de l'indépendance personnelle du monarque, de la nomination de ses ministres, de leur responsabilité, etc., etc.

Mais, lorsqu'un *législateur* voulait mettre sa volonté particulière à la place de la volonté générale de la nature, il n'avait pas de principe à substituer à celui de la nature, parce que, sur le même objet, il ne peut y avoir qu'un rapport *nécessaire*, et à tout il n'y a qu'un principe. Dès lors ces lois ne pouvaient plus avoir rien de fondamental, rien de *nécessaire* en soi, c'est-à-dire, qui ne pût être autrement; ou, s'il y avait quelque chose de *nécessaire*, c'était qu'émanées de l'homme, les lois devaient *nécessairement* être imparfaites, et qu'émanées de plusieurs hommes, elles devaient *nécessairement* porter l'empreinte du caractère de leurs auteurs.

Le farouche Dracon donna des lois atroces; l'indulgent Solon, des lois plus douces, l'austère Lycurgue des lois bizarres et même cruelles : l'Athénien fut aimable, le Spartiate dur et féroce. La raison concluait de ces diversités, que les institutions forment les peuples, et que des lois semblables auraient formé des peuples semblables; la philosophie en tira une conséquence tout opposée. Elle supposa que les peuples naissaient avec un génie naturellement différent; pour expliquer cette diversité, que la nature de l'homme repoussait, elle chercha une cause, et n'en trouvant pas de plus générale que le climat, elle fit de l'homme une plante soumise aux influences de l'air et aux propriétés du terroir : elle s'extasia sur la profonde sagesse de ces législateurs qui avaient approprié leurs lois politiques, ou leur forme de gouvernement, à la température du climat, à la nature des productions, à la situation des lieux, au génie des peuples. Dès lors tout l'art et le mérite de la législation se réduisait presque à un problème de météorologie ou de topographie; et l'on pouvait, par de prétendues convenances, justifier les dispositions les plus absurdes et les plus immorales. « Une des principales peines fut, à Sparte, de ne pouvoir prêter sa femme à un autre, ni recevoir la sienne. » (*Esprit des lois*, IX.) Montesquieu, qu'en cet endroit je ne cite pas en entier, ajoute : « Dans les gouvernements modérés, tout, pour un bon législateur, peut servir à former des peines. » Réflexion incroyable et plus immorale que la loi même! Revenons à nos *législateurs*.

Dès qu'ils eurent fait des lois, l'un eut la bonne foi de convenir qu'elles n'étaient pas bonnes; l'autre, plus adroit, fit jurer l'observation des siennes jusqu'à son retour, et se dérobant au joug de fer sous lequel il avait mis ses concitoyens, partit et ne revint plus (1). La sincérité de l'un, la petite ruse de l'autre, ne pouvaient donner à leur ouvrage le caractère de *nécessité*, que la nature donne aux siens. Ces lois, bonnes ou mauvaises, n'étaient que les volontés ou les opinions d'un homme; un autre homme pouvait avoir des opinions plus sages, des pensées plus profondes : et l'on ne pouvait contester au peuple le droit, je dis plus, le devoir de les adopter, car la société doit toujours tendre à sa perfection. Rousseau adopte ce principe, lorsqu'il avance : «qu'un peuple, dans la république, a toujours le droit de changer ses lois, même les meilleures; car, s'il veut se faire mal à lui-même, qui est-ce qui a le droit de l'en empêcher?»

Il était même contre la nature du gouver-

(1) Les *législateurs* qui ne veulent pas imiter la sincérité de Solon, devraient au moins imiter l'humeur voyageuse de Lycurgue, et partir pour ne plus revenir.

nement républicain, qu'un peuple s'assujettît sans réserve aux volontés d'un homme; c'eût été rétablir, en quelque sorte, le *pouvoir* d'un seul.

Dès qu'un homme s'arrogeait le droit de mettre sa volonté particulière à la place de la volonté de la nature, chaque membre de l'association avait le droit de mettre sa volonté particulière à la place de la volonté du législateur. Ce droit, ou pour mieux dire, l'exercice de ce droit fut appelé la volonté générale : et comme la loi doit être *l'expression de la volonté générale*, on convint d'appeler *loi* une volonté particulière du législateur conforme à toutes ces volontés particulières ou au plus grand nombre.

Ce système incohérent portait sur une base évidemment défectueuse. On supposait que la volonté de tous était ou représentait la volonté générale, et l'on ne voyait pas que la volonté de tous, même en la supposant unanime, n'était que la somme des volontés particulières de l'homme naturel, volontés essentiellement dépravées et destructives, au lieu que la volonté générale ou la volonté du corps social est essentiellement droite, puisqu'elle n'est autre chose que la nature ou la tendance naturelle d'un être à remplir sa fin. Rousseau a aperçu cette vérité; il la développe, et par une inconséquence inexcusable, il l'abandonne un instant après. « Il y a souvent, » dit cet auteur, « bien de la différence entre la volonté de tous et la volonté générale; celle-ci ne regarde que l'intérêt commun, l'autre regarde à l'intérêt privé et n'est qu'une somme de volontés particulières. Quand le peuple d'Athènes nommait ou cassait ses chefs, décernait des honneurs à l'un, imposait des peines à l'autre, *il n'avait pas de volonté générale proprement dite.* »

Dès que la volonté de tous n'est pas toujours la volonté générale, elle ne l'est jamais; et ce passage de Rousseau est la réfutation la plus complète de son ouvrage.

Le corps social comprend les hommes et les propriétés, tous les hommes et toutes les propriétés; il réunit dans une même volonté générale, et dans l'objet unique de sa conservation, toutes les générations et tous les âges : les membres se renouvellent, mais le corps reste le même; les propriétaires se succèdent, mais la propriété est immuable; l'homme meurt, mais le pouvoir ou le monarque est immortel. Tout se généralise dans ce corps général : il vit d'une existence générale, qui embrasse le passé, le présent, l'avenir; ce caractère de durée et d'immortalité s'étend à tout : peine irrévocable pour le crime, distinctions héréditaires pour la vertu; châtiments et récompenses, la monarchie éternise tout comme la religion.

Dans la république, la société n'est plus un corps général, mais une réunion d'individus : comme la volonté générale n'est plus qu'une somme de volontés particulières, la conservation générale, qui est son objet, n'est plus que le bonheur individuel; et l'on voit en effet le bien-être physique de l'homme compenser quelquefois dans les républiques sa dégradation morale, et le sacrifice de sa liberté sociale : tout s'y *individualise*, tout s'y rétrécit et s'y concentre dans la vie présente; le présent est tout pour elles; elles n'ont pas d'avenir. Tout ce qui est éternel dans la religion, tout ce qui est permanent dans la société y est à la fois détruit ou méconnu : on nie l'éternité des peines et des récompenses, la vie future, l'existence même de Dieu; et dans le même temps la peine de mort, ce premier moyen de conservation dans la société, se change en une peine temporaire, les distinctions héréditaires en fonctions amovibles, la propriété foncière en revenus viagers; l'homme devient une plante ou un animal, et Dieu même n'est que l'assemblage des êtres. J'observe les progrès successifs de ces opinions *désolantes;* et en rapprochant non pas les années, mais les siècles, non pas une ou deux sociétés, mais toutes les sociétés, je remarque avec effroi la marche combinée de l'athéisme, du matérialisme et du républicanisme.

La nécessité du *pouvoir* unique est méconnue à Athènes, et bientôt l'existence de la Divinité même y est attaquée. Les Athéniens, au rapport de Diodore de Sicile, mirent à prix la tête d'un *penseur* qui avait osé douter dans ses écrits de l'existence de Dieu.

C'est une source inépuisable de réflexions profondes et peut-être de vérités nouvelles, que cette liaison intime des principes religieux et des principes politiques, et le nœud mystérieux qui unit les deux sociétés. Je reviens à mon sujet.

Il n'y eut donc plus de volonté générale dès que toutes les volontés particulières purent se manifester. « En effet, s'il n'est pas impossible, » dit Rousseau, « qu'une

volonté particulière s'accorde sur quelque point avec la volonté générale, il est impossible au moins que cet accord soit durable et constant, car la volonté particulière tend par sa nature aux préférences, et la volonté générale à l'égalité. » C'est-à-dire que la volonté particulière veut dominer, et que la volonté générale ne veut pas qu'aucune volonté particulière domine.

Toutes ces volontés particulières ne pouvaient s'exercer ensemble, et la jalousie de ces petites âmes, qui dans un roi ne voyaient qu'un homme, ne souffrait pas qu'un seul exerçât la volonté générale. On convint donc que le plus grand nombre des volontés l'emporterait sur le plus petit, et par cela même on regardait ces volontés comme individuelles, puisqu'on était obligé de les *compter*. Cette disposition était évidemment tirée de ce principe : *qu'à égalité de pouvoir, la force est du côté du nombre.*

Effectivement, cette société sans volonté générale n'était au fond qu'une société dans l'état sauvage, où la force pouvait à tout instant tenir lieu de raison. Cependant, pour déguiser autant qu'il était possible ce que ces luttes de volontés pouvaient avoir de scandaleux, et toutes ces fictions d'invraisemblable, on imagina les formes mystérieuses au scrutin, et ce ne fut qu'en cachant soigneusement sa volonté qu'on put la manifester. Invention digne de son objet, à l'abri de laquelle on put impunément couronner l'intrigue et écarter la vertu, et qui était à l'injustice et à l'envie jusqu'à l'embarras de la pudeur (1). !

Mais, s'il n'y eut pas dans la république de volonté générale, il ne put y avoir de pouvoir général, qui n'est que l'exercice de la volonté générale.

Ainsi, dès que les volontés furent individuelles, le *pouvoir* fut individuel aussi, ou tendit à le devenir.

Si ces volontés particulières pouvaient se manifester en commun, tous ces *pouvoirs* individuels ne pouvaient s'exercer ensemble. On fit pour le *pouvoir* ce qu'on avait fait pour les volontés, mais avec cette différence que le plus grand nombre faisait prévaloir sa volonté sur celle du petit nombre, dans les assemblées populaires, et que, dans l'administration, ce fut le plus petit nombre qui exerça son *pouvoir* au nom du *pouvoir* de tous ; car, même en s'en écartant, on rendait hommage au principe fondamental de l'unité de *pouvoir*.

On sépara donc les volontés des *pouvoirs* ; et cette séparation contre nature fut cause de tous les désordres : car qu'est-ce que la volonté, sans le *pouvoir* d'en faire usage ? et le *pouvoir* est-il autre chose que l'exercice de la volonté ?

Puisque chacun avait le droit de manifester sa volonté, il était dans la nature de l'homme qu'il voulût en faire usage et exercer son *pouvoir*.

Il se forma des brigues dans les assemblées, pour faire prévaloir sa volonté particulière ; il s'éleva des factions dans l'Etat, pour être admis à exercer son *pouvoir* particulier.

(1) On pourrait soutenir que la loi fondamentale de l'unité et de l'individualité du *pouvoir* se retrouve même dans une assemblée populaire exerçant les fonctions de souverain, en dépit des hommes et de leurs institutions. Qu'on suppose une assemblée législative divisée sur une question, en deux partis numériquement égaux : toute décision est impossible, la loi ne peut pas naître, et c'est déjà un vice radical. Mais, si un votant passe d'un côté à l'autre, il est évident que sa volonté fait la loi, qu'il est le législateur du jour, et qu'il prononce entre les deux partis comme le *roi en son conseil*.

« Si l'on ôte, » dit Rousseau, « les voix positives et négatives qui se détruisent, reste pour somme des différences la volonté générale. » Or, ici il ne reste qu'une voix : donc, selon Rousseau, une voix particulière est dans ce cas la volonté générale. C'est la même chose dans toute supposition des deux tiers ou des trois quarts des suffrages ; le scrutin ne sert qu'à masquer quelle volonté particulière ou combien de volontés particulières ont fait la loi.

Toute assemblée délibérante doit pour cette raison être en nombre impair, ou si elle est en nombre pair, on donne deux voix à celui qui la préside, fiction par laquelle on suppose la présence d'un votant qui n'existe pas ; et lorsque la question passe à la voix prépondérante du président, la volonté générale n'est plus même une volonté particulière ; elle n'est réellement qu'un être de raison, puisqu'elle est la volonté d'un votant qui n'existe pas.

Rousseau dit ailleurs (l. ii, ch. 11) que la *volonté générale est la loi*. Il confond deux choses très-distinctes, la *volonté* générale et son expression, l'homme et la parole. Montesquieu dit que la *volonté* générale est le *pouvoir* de l'État. Il confond aussi deux choses très-distinctes, la *volonté* générale et son agent. Le *pouvoir* est l'agent de la *volonté*, donc il n'est pas la *volonté*. La *volonté* dirige le *pouvoir*, donc elle n'est pas le *pouvoir*. L'homme, l'organe de la parole, la parole, sont des choses très-distinctes ; comme la *volonté* générale, le *pouvoir*, la *loi*. Lorsque je ne sais quel membre de l'assemblée constituante osa dire que, si la société (française) avait la *volonté* de renoncer à la religion chrétienne, elle en aurait le *pouvoir*, il dit une impiété absurde. La société en aurait la *force*, mais elle n'en aurait pas le *pouvoir*, car une société constituée n'a pas plus le *pouvoir* de se déconstituer, que l'homme raisonnable n'a le pouvoir de se détruire lui-même. J'approfondirai cette question intéressante dans la *Théorie du pouvoir religieux*, en traitant de la liberté.

Tant de *volontés* se contrariaient, tant de *pouvoirs* se heurtaient : on voulut limiter le nombre de ces *volontés* et de ces *pouvoirs*.

Par une nouvelle fiction, car on s'enfonçait toujours plus avant dans le pays sans bornes des illusions, on supposa qu'il n'y avait qu'un certain nombre de citoyens qui eussent le droit de manifester leur volonté dans les assemblées, et un nombre encore plus petit qui eût le droit d'exercer son *pouvoir* par l'administration. Le gouvernement devint aristocratique : il n'y eut plus alors, dans cette société, même l'apparence d'une volonté générale. « Pour qu'une volonté soit générale dans une république, il est nécessaire que toutes les voix soient comptées : toute exclusion formelle rompt la généralité. » (*Contrat social.*)

Pour base à une distinction aussi injurieuse, on imagina je ne sais quelle quotité de propriété, qui donnait au propriétaire le droit de manifester sa volonté à la place de celle des autres, et une quotité plus forte qui lui donnait le droit d'exercer son *pouvoir* et celui des autres : on confondait ce qui est distinct de sa nature, l'homme et la propriété, l'esprit et la matière ; et par une fiction plus étrange que toutes celles dont nous avons parlé, ce n'était plus à l'homme, mais à sa terre, à son argent, à ses bestiaux, à ses moissons, qu'on donnait le droit de *vouloir*, de *pouvoir* ; et cette faculté qu'on refusait à l'être intelligent, on la plaçait dans des êtres qui n'avaient pas même la faculté de connaître (1).

Alors parurent pour la première fois, dans le vocabulaire des sociétés, les mots de *liberté* et *d'égalité*, dont on ne parle jamais que chez un peuple où il n'existe ni l'une ni l'autre. Ceux qui eurent pour eux et pour les autres le droit de *pouvoir* et de *vouloir*, eurent toute la *liberté* dont l'homme pouvait jouir : et le reste, constitué par la médiocrité de sa fortune dans une nullité morale et physique de volonté et de *pouvoir*, réclama l'*égalité*, à laquelle tous les hommes peuvent prétendre.

Une distinction aussi contraire à la nature de l'homme fut le principe de tous les maux ; la nature de l'homme voulait qu'il cherchât à manifester sa *volonté* et surtout à exercer son *pouvoir*.

Le *pouvoir* tendit donc à revenir à chacun : et comme on imagina différents moyens pour empêcher cette division, ou la contenir dans certaines bornes, il en résulta différents modes de gouvernement républicain. « La démocratie peut embrasser tout un peuple ou se resserrer jusqu'à la moitié. » (*Contrat social.*)

Une fois le *pouvoir* parvenu au terme extrême de sa division, c'est-à-dire lorsque tous eurent acquis le droit d'exercer leur propre volonté par leur propre *pouvoir*, la société revint à l'état primitif de société sauvage ; et sous une forme extérieure de gouvernement, elle ne fut plus qu'une réunion d'hommes attachés au même sol, divisés de volontés, et cherchant à les faire prévaloir par leurs forces particulières.

La loi fondamentale de l'unité de Dieu ne fut pas moins altérée que celle de l'unité de *pouvoir*. Dès que celui-ci ne put plus réprimer les actions, la religion ajouta par sa licence à la dépravation des volontés.

Les Grecs avaient des dieux *auxquels un honnête homme aurait rougi de ressembler*, et le culte était digne de telles divinités. « On ne peut lire sans étonnement les honneurs qu'il fallait rendre à Vénus, et les prostitutions qui étaient établies pour l'adorer. » (BOSSUET.) En Egypte le culte consacrait les travaux utiles de l'agriculture ; en Grèce il consacrait la volupté ; la licence devint affreuse, et les mœurs abominables ; le respect s'affaiblit pour un culte aussi dissolu ; et à Athènes, selon un ancien auteur cité par le président Hénault, chaque citoyen avant d'avoir part aux charges publiques, était obligé de prêter serment de *défendre la religion de l'Etat et de s'y conformer*. La loi du serment en prouve la nécessité.

Puisqu'il n'y avait pas de volonté générale dans les républiques, il n'y eut pas de *pouvoir* général, qui est l'exercice de la volonté générale, ni de profession militaire distinguée ou de force publique, qui est l'action du *pouvoir* général.

Il n'y eut donc pas de professions sociales, au moins politiques, séparées des autres professions, point de *distinctions* héréditaires, nulle fixité dans les personnes : dans la monarchie, le *pouvoir* général réuni sur un seul était limité par tous ; en Grèce, le

(1) Dans la distribution des emplois, le prince doit, à mérite égal, préférer la propriété, et j'en dirai ailleurs la raison ; mais la loi ne doit pas exclure la pauvreté et en aggraver ainsi le malheur : ce serait créer l'esclavage politique. « La constitution du royaume de France est si excellente qu'elle n'a jamais exclu et n'exclura jamais les citoyens nés dans le plus bas étage des dignités les plus relevées. » (*Matharel contre Hotman*, *cité par le président Hénault.*)

pouvoir individuel ne put être contenu que par une limite individuelle, c'est-à-dire que le *pouvoir* de l'un limita ou voulut limiter le *pouvoir* de l'autre; de là les dissensions et les guerres civiles.

Aussi l'oppression générale, ou l'emploi immodéré des hommes par la guerre, y fut au plus haut degré; et à Sparte, sous ce gouvernement de fer, l'esclavage même ne fut pas un asile contre l'oppression individuelle la plus barbare. On connaît la loi épouvantable du Cryptia ou de l'Embuscade. Il n'y avait pas de profession particulière vouée au service militaire, on y dévoua les peuples entiers; ce fut un système, dans ces gouvernements, de faire périr les citoyens pour assurer le repos de la cité; des conscriptions entraînaient à l'agression des Etats voisins, bien plus qu'à la défense de leurs foyers, tous les citoyens, sans distinctions d'occupations, d'habitudes, ou de liens domestiques.

Et qu'on ne dise pas qu'un amour exalté de la patrie était le mobile de ce généreux dévouement : car 1° l'amour de sa patrie oblige à la défendre, et non à attaquer celle des autres. 2° Dans les beaux jours de la république romaine, le peuple a souvent refusé de se faire inscrire, et il a fallu l'y contraindre.

J'ajouterai : quel genre plus monstrueux d'oppression que celui qu'exerce un gouvernement qui donne des passions à ses sujets pour pouvoir assouvir les siennes?

Comme il n'y eut pas dans les républiques de distinctions sociales permanentes, on vit reparaître les inégalités naturelles, et l'on y remarqua de grands esprits et de grands courages, parce que les inégalités naturelles sont l'esprit et la force du corps.

Tout s'y rapprochait de l'état naturel : aussi les femmes y eurent moins d'empire; car l'amour, comme sentiment, appartient plus à l'homme de la société qu'à l'homme de la famille (1).

Dans les aristocraties (et selon Rousseau lui-même il n'y eut jamais de véritable démocratie), une partie plus ou moins nombreuse de citoyens était exclue des assemblées politiques et des emplois publics. On chercha à distraire leur attention, et à faire oublier à l'homme naturel l'oppression exercée sur l'homme politique; on multiplia les distributions et les spectacles, *panem et circenses*. Le peuple se crut riche, parce qu'on lui distribua du blé; heureux, parce qu'on lui donna des spectacles; libre, parce qu'il eut des esclaves.

J'attribuerais volontiers à cette raison l'introduction de l'esclavage dans les républiques anciennes; et s'il n'eut pas ce motif, il eut du moins cet effet.

En Egypte, il résultait des lois sur les professions, que chaque citoyen était à sa place; en Grèce, au contraire, où rien ne fixait l'inconstance naturelle à l'homme et n'occupait son oisiveté, effet et cause de ces gouvernements, il y eut beaucoup d'hommes déplacés, et qui, n'ayant rien à faire, s'occupaient à chanter ce qu'avaient fait les autres, ou à disserter sur ce qu'ils devaient faire. Les poëtes et les philosophes pullulèrent dans la Grèce : on crut les poëtes des hommes utiles, parce qu'ils amusaient les autres, et les philosophes des hommes vertueux, parce qu'ils discouraient sur la vertu.

Le caractère de la monarchie était : dépendance égale de tous les citoyens de la volonté générale; indépendance égale de tous les citoyens de toutes volontés particulières.

Le caractère de la république fut : nulle dépendance de la volonté générale, puisqu'il n'y eut point de volonté générale; assujettissement à des volontés particulières, puisque les lois ne furent que l'expression de volontés particulières; inégalité d'assujettissement à ces mêmes lois, puisqu'elles permirent aux uns de manifester leur *volonté*, ou d'exercer leur *pouvoir*, et l'interdirent aux autres.

Or il ne peut exister ni liberté ni égalité sociales, là où le citoyen est assujetti à des volontés particulières, et où tous les citoyens ne sont pas également assujettis aux mêmes volontés.

Il n'y eut donc ni volonté ni égalité dans les républiques.

Rousseau en convient à peu près, lorsqu'il dit : « Ceci suppose que tous les caractères de la volonté générale se trouvent dans la pluralité : quand ils cessent d'y être, quelque parti que l'on prenne, il n'y a plus de liberté. » Et selon lui-même, ces caractères sont si difficiles à déterminer, et les conditions qui les constituent si impossibles à réunir,

(1) Le sauvage est extrêmement froid sur le sentiment de l'amour, et l'on peut dire que le cœur et l'imagination ne parviennent à l'âge de *puberté* que chez l'homme policé.

qu'il est évident qu'il ne peut exister de liberté dans une république.

La république n'est donc qu'une forme de gouvernement : elle n'est pas une constitution, puisqu'elle n'est point établie sur des lois fondamentales : les lois que ses défenseurs appellent lois fondamentales, ne sont que des lois politiques, qui ne sont pas fondées sur la nature de l'homme. C'est ce qui va faire le sujet du chapitre suivant.

CHAPITRE XI.

LOIS POLITIQUES DES RÉPUBLIQUES.

Je me hâte d'en venir aux lois politiques des républiques : le lecteur jugera si elles sont des rapports *nécessaires* qui dérivent de la nature des êtres, c'est-à-dire de l'homme, comme les lois politiques d'une société monarchique ; je le prie de méditer le chapitre 2 du livre II de l'*Esprit des lois* J'espère convaincre tout homme impartial que les lois que Montesquieu qualifie de lois fondamentales des Etats populaires, ne sont que des lois politiques, qui, loin d'être fondées sur aucun principe, sur aucune nature des choses, ne doivent leur existence qu'à des volontés particulières, des opinions et des convenances.

« Dans la démocratrie, le peuple ne peut être monarque que par ses suffrages, qui sont ses volontés : la volonté du souverain est le souverain lui-même. »

Ses suffrages sont ses volontés. Avant de s'assembler, il ne connaît pas quel sera le résultat de ses suffrages, il ne connaît donc pas ses volontés ; ce souverain ne sait donc pas ce qu'il veut ; et, si les suffrages sont exactement balancés, ou s'il en manque un seul, il n'y aura point de volonté, et par conséquent point de souverain (1).

« *Le peuple n'est monarque que par ses volontés* ; il doit donc toujours avoir des volontés, parce qu'il est dans sa nature qu'il veuille toujours être monarque ; de là son intervention continuelle dans le gouvernement, et la ruine de la démocratie.

« Ce monarque, » continue l'auteur, « a toujours trop ou trop peu d'action : quelquefois avec cent mille bras il renverse tout ; quelquefois avec cent mille pieds il ne va que comme un insecte. »

Voilà donc ce monarque qui ne peut pas plus régler son action, qu'il ne peut connaître ses volontés : il ne sait ni ce qu'il veut, ni ce qu'il fait ; c'est-à-dire qu'il est sans *volonté* et sans *pouvoir*, ou sans force dirigée.

« Une loi fondamentale est de fixer le nombre des citoyens qui doivent composer les assemblées : sans cela on pourrait ignorer si le peuple a parlé, ou seulement une partie du peuple. A Lacédémone, il fallait dix mille citoyens, à Rome, on n'avait point fixé ce nombre, et ce fut une des causes de sa ruine. »

Il y a contradiction dans ce passage ; car si l'on fixe le nombre des citoyens, on ne peut pas ignorer que tout le peuple ne parle pas, et que ce n'est que le nombre de citoyens qu'on a fixé. Assurément, cette prétendue loi fondamentale n'est pas dans la nature de l'homme, elle n'est donc pas dans la nature de la société : pourquoi les uns sont-ils plus monarques que les autres ? ou pour mieux dire, pourquoi les uns exercent-ils les droits de souverain, et les autres ne jouissent-ils même pas des droits de citoyens ? Que faut-il de plus à un citoyen pour être admis à exercer tous les droits, que le libre et bon usage de ses facultés intellectuelles ? Si vous me répondez que votre gouvernement ne pourrait aller avec tant de souverains, j'en conclurai que votre gouvernement n'est pas dans la nature de l'homme.

Si cette fixation du nombre de citoyens qui doivent exercer les fonctions de monarque est si importante, que l'omission ou l'imperfection de cette loi puisse être une des principales causes de la ruine d'un Etat populaire, sur quelle base asseoir cette fixation si essentielle ? Je trouve dans la nature la raison qui, dans une monarchie, place dans une seule famille l'exercice du pouvoir, appelle l'aîné des mâles, et exclut les femmes de la succession ; mais à quelle loi naturelle ou positive aurai-je recours pour me décider entre la moitié, le tiers ou le quart des citoyens ? Si j'écoute les savants, je me livre à l'incertitude des systèmes ; si je consulte l'histoire, je m'expose à la contradiction des exemples.

Mais enfin ce nombre mystérieux une fois fixé, la réunion des volontés de tous les ci-

(1) Toute société qui peut se trouver dans une condition telle, qu'une loi qu'elle juge nécessaire à sa conservation (et il ne doit pas s'en faire d'autres) puisse n'être pas faisable, n'est pas une société.

toyens sera la volonté du monarque? Point du tout.

Ces membres du souverain, dont il était si difficile et si important de fixer le nombre, il n'est pas du tout nécessaire qu'ils s'accordent, il est presque impossible qu'ils le fassent; et le moyen le plus sûr de réduire ce monarque à une inaction totale, est d'exiger l'unanimité dans ces volontés : et comme quelques-uns *peuvent* pour tous les autres, quelques-uns aussi *veulent* pour tous les autres; en sorte qu'une volonté prétendue générale se compose de volontés particulières, différentes, et souvent formellement opposées (1). Poursuivons.

« Une loi fondamentale, dans l'état populaire, est de diviser le peuple en de certaines classes. C'est dans la manière de faire cette division que les grands législateurs se sont signalés, et c'est de là qu'ont toujours dépendu la durée de la démocratie et sa prospérité. »

Encore une loi dont l'imperfection peut entraîner la ruine de l'état populaire. Servius Tullius divisa le peuple romain en six classes, et Solon divisa le peuple d'Athènes en quatre seulement. L'un s'attacha à fixer ceux qui devaient élire, l'autre, ceux qui devaient être élus. Le premier suivit, dans la composition de ses classes, l'esprit de l'aristocratie, le second, celui de la démocratie; tous deux étaient de grands législateurs, et dans une division *de laquelle ont toujours dépendu la durée de la démocratie et sa prospérité*, ils suivirent des principes tout opposés. D'autres législateurs auraient pu partir de principes différents, et adopter de nouvelles combinaisons : ils n'auraient pas manqué de raisons pour en justifier la sagesse. A Athènes même, Clisthènes, au lieu de quatre tribus, en établit dix, et Démétrius Poliorcètes en établit douze. Il n'y a donc rien de *nécessaire* dans cette loi, rien qui soit tel, qu'il ne puisse être autrement sans choquer la nature des choses : ce n'est donc pas une loi fondamentale.

« La loi qui fixe la manière de donner les billets de suffrages est encore une loi fondamentale de la démocratie. C'est une grande question, » dit gravement Montesquieu, « si les suffrages doivent être publics ou secrets. Cicéron écrit que les lois qui les rendirent secrets, dans les derniers temps de la république, furent une des grandes causes de sa chute. Comme ceci se pratique diversement dans différentes républiques, voici, *je crois*, ce qu'il faut en penser, » etc.

L'existence de la démocratie est bien frêle : voici une troisième loi dont l'imperfection peut entraîner sa chute. La perfection de l'homme et de ses œuvres est dans le gouvernement populaire une condition *sine qua non*. Cependant, selon l'auteur lui-même, rien de plus incertain que les bases sur lesquelles on doit établir cette loi. C'est une loi fondamentale, et l'on ne sait à qui s'en rapporter, ni à quoi s'en tenir! *C'est une grande question* de savoir si les suffrages doivent être publics ou secrets; et Cicéron prétend que la république romaine périt pour avoir adopté les suffrages secrets; et Montesquieu lui-même hésite et propose ses doutes ; et Rousseau, plus tranchant, décide contre Cicéron ! Ce n'est pas la nature qui décidera entre eux, elle est muette sur cette *grande question;* ce n'est donc pas une loi fondamentale. Quelque parti que l'on prenne, il aura des partisans et des adversaires, c'est une opinion à discuter; on peut aujourd'hui en adopter une, et demain une autre, et se décider pour Cicéron, Montesquieu ou Rousseau; il n'y a donc rien de nécessaire dans cette loi; elle n'est donc pas une loi fondamentale.

« C'est encore une loi fondamentale de la démocratie, que le peuple seul fasse des lois; il y a pourtant mille occasions où il est nécessaire que le sénat puisse statuer : il est même souvent à propos d'*essayer* une loi avant de l'établir (2). »

Je n'en veux pas savoir davantage : dès que cette loi fondamentale de la puissance législative du peuple souffre des exceptions; dès qu'il y a, je ne dis pas mille occasions, mais une seule circonstance, où, malgré la loi fondamentale, le peuple ne doit pas faire une loi; dès qu'il est même si peu certain de sa capacité à faire des lois, qu'il est utile de les *essayer*, pour voir si des lois qui lui ont paru sages comme *législateur*, lui conviendront comme sujet, je ne vois là plus rien de fondamental, rien de *nécessaire*. On

(1) Le symptôme le plus grave de la maladie qui afflige l'Europe est le sérieux avec lequel il faut écouter ces extravagances, que des peuples sages devraient livrer sur leurs théâtres à la risée publique.

(2) Essayer une loi! Je ne connais pas deux idées plus contradictoires. La nature *n'essaye pas*; elle prend trop bien *ses mesures*. Essayer des lois! Avec de pareilles notions on peut faire de *l'esprit* sur les lois, comme disait Voltaire, mais on ne saisit pas *l'esprit* des lois.

peut élever des opinions contradictoires sur les occasions où le peuple devra ou ne devra pas faire des lois, et sur le plus ou le moins de probabilité qu'une loi qu'il a faite, et même *essayée*, lui conviendra ou ne lui conviendra pas. Bien plus, dès que, malgré la loi fondamentale de sa souveraineté et de son pouvoir législatif, le peuple *ne doit pas faire toutes les lois*, ou qu'il n'est pas sûr des lois qui lui conviennent, on peut dire que la démocratie peut périr par l'observation rigoureuse de ses propres lois fondamentales, comme la monarchie périt par l'inobservation des siennes.

Ces prétendues lois fondamentales ne sont donc que des lois politiques; et parce qu'elles n'ont rien de fondamental, rien de *nécessaire*, rien de fondé sur la nature de l'homme, ni sur celle de la société, mais qu'elles portent uniquement sur des convenances, des opinions et des volontés particulières, elles doivent changer comme les opinions, les volontés et les convenances.

Peut-être pourrait-on dire que la démocratie a réellement des lois fondamentales, mais négatives, parce qu'elle n'est pas une constitution, mais la *négation* de la constitution. En effet, ce qui constitue essentiellement la démocratie chez les modernes est :

1° Nulle religion politique; 2° nul pouvoir unique; 3° nulles distinctions sociales permanentes. C'est parce que ses lois fondamentales sont négatives, que ses lois politiques sont arbitraires : comme dans la monarchie les lois politiques sont *nécessaires*, parce que les lois fondamentales sont positives.

CHAPITRE XII.

OBJET ET DÉFINITION DES DIFFÉRENTES LOIS.

Ainsi les lois fondamentales forment la *constitution* du *pouvoir* social, ou la constitution de la société.

Les lois politiques déterminent la *représentation* du *pouvoir*, ou la forme du gouvernement.

Les lois civiles, qui se divisent en intérieures, c'est-à-dire civiles et criminelles, et extérieures ou diplomatiques, sont l'*application* du pouvoir, ou l'administration générale.

1° Les lois fondamentales dérivent de la nature de l'homme.

2° Les lois politiques sont des conséquences nécessaires des lois fondamentales, et fondées comme elles sur la nature de l'homme et sur celle de la société.

« Les lois politiques s'appellent fondamentales elles-mêmes, *si elles sont sages*. » (*Contrat social.*)

3° Les lois civiles doivent être des conséquences nécessaires des lois politiques et fondamentales, fondées sur la nature de l'homme et sur celle des propriétés, etc. « La propriété et la vie des citoyens y sont assurées et fixes, comme la constitution même de l'Etat... La différence de rang, d'origine et de conditions entraîne des distinctions dans la nature des lois. » (*Esprit des lois*, l. VI, ch. 1.)

On ne peut donc pas *écrire* la constitution; car la constitution est existence et nature. Et l'on ne peut *écrire* l'existence ni la nature : *écrire* la constitution, c'est la renverser; comme *décréter* l'existence de l'Etre suprême, c'est en anéantir la foi.

Mais là où il n'y a qu'une forme de gouvernement sans constitution, il faut *écrire;* car les lois politiques n'étant que des volontés particulières, des opinions et des convenances, peuvent changer avec les volontés, les opinions et les convenances : et pour se reconnaître dans ce conflit de volontés, de convenances et d'opinions, il faut savoir quelles sont les volontés qui l'ont emporté, les convenances qui ont paru les plus sages, et les opinions qui ont prévalu. Il faut donc les *écrire*.

« Les décemvirs, sous prétexte de donner au peuple des lois *écrites*, se saisirent du gouvernement. » (*Esprit des lois.*) Le prétexte, comme l'on voit, était connu; mais il n'était pas usé, et l'on s'en est servi en France avec succès. « Quel était, » se demande Montesquieu, « ce système de tyrannie, produit par des gens qui n'avaient obtenu le pouvoir politique et militaire que par la *connaissance des affaires civiles*, et qui, dans les circonstances de ces temps-là, avaient besoin, au dedans, de la *lâcheté* des citoyens pour qu'ils se laissassent gouverner, et de leur *courage* au dehors pour les défendre ? » (*Esprit des lois*, l. II, ch. 15.)

Ce texte n'a pas besoin de commentaire.

CHAPITRE XIII.

CONCLUSION DU LIVRE PREMIER.

Je ne dis pas : Voilà mon système; car je ne fais pas de système; mais j'ose dire : Voilà le système de la nature dans l'organi-

sation des sociétés politiques, tel qu'il résulte de l'histoire de ces sociétés. En effet, c'est l'histoire de l'homme et des sociétés qu'il faut interroger sur la perfection ou l'imperfection des institutions politiques qui ont pour objet le bonheur de l'un et la durée des autres.

Il ne s'agit donc pas de savoir si les principes que je viens d'exposer sont nouveaux, mais s'ils sont vrais; s'ils sont conformes à des opinions accréditées, mais s'ils s'accordent avec des faits incontestables; si quelques hommes célèbres en ont avancé de différents, mais s'ils en ont soutenu de meilleurs, je veux dire de plus propres à assurer la perfection de l'homme moral, et la conservation de l'homme physique, unique fin de la société civile.

J'ai dépouillé l'exposé que j'en ai fait de tout ornement superflu, pour qu'on pût en mieux saisir l'enchaînement, en suivre plus facilement l'application, ou en apercevoir plus aisément les erreurs; et j'ai pensé que l'intérêt résultant des développements historiques me ferait pardonner la sécheresse de la méthode didactique que j'ai suivie jusqu'à présent.

Je vais donc faire voir quelle a été l'influence de la constitution sur la durée, l'indépendance, la prospérité, le perfectionnement, le caractère national, l'existence enfin des sociétés, selon qu'elles en ont plus ou moins suivi les principes et développé les conséquences, c'est-à-dire selon qu'elles ont été plus ou moins constituées.

Les institutions opposées dont nous avons analysé les principes ont eu, à leur tour, sur l'état et les habitudes des peuples qui les ont établies ou adoptées, des effets qu'il sera intéressant de remarquer. Des routes opposées nous ramèneront au même but, à cette vérité fondamentale : que la constitution politique des sociétés est le résultat *nécessaire* de la nature de l'homme, et non le fruit de son génie ou du hasard des événements.

Je terminerai ces réflexions par une observation importante, et qui résulte du rapprochement que je viens de faire de la constitution monarchique et des institutions républicaines, c'est-à-dire, de la législation de la nature et de la législation de l'homme.

La nature, qui connaît l'homme et sa volonté dépravée, lui ôte, dans la société constituée, l'exercice de sa volonté; mais elle laisse à ses actions indifférentes toute leur liberté naturelle. S'il en abuse, il n'en doit compte qu'à la religion; elle seule peut l'en punir, parce que son action commence là où finit l'action du gouvernement.

L'homme, dans la monarchie, est comme un enfant plein de vie et de santé dont une mère sage éloigne prudemment tous les objets avec lesquels il pourrait se blesser; et l'abandonnant ensuite à son humeur vive et folâtre, elle sourit à ses jeux, et voit avec complaisance se développer son génie inventif et ses forces naissantes.

Les *législateurs*, au contraire, commencent par méconnaître l'homme : ils lui supposent une volonté naturellement dirigée vers le bien, et ils lui en laissent l'exercice. Bientôt, pour réparer leur erreur, ils sont obligés de multiplier autour de lui les petites lois et les petites précautions; ils lui ôtent la liberté de ses actions naturelles pour lui laisser la licence de ses volontés politiques; ils ont pris la place de la nature dans leurs institutions, ils prennent dans leurs règlements la place de la religion.

Ainsi, à Sparte, le législateur avait prescrit un mauvais ragoût pour forcer le citoyen à être sobre; ainsi, dans quelques républiques modernes, la loi défend d'entrer ou de sortir de la ville pendant les Offices divins, pour forcer le citoyen à être religieux; ainsi, dans le plus grand nombre des sociétés non constituées, les lois prohibent le libre emploi des richesses, pour forcer le citoyen à être modéré.

L'homme, dans les républiques, est un enfant mutin à qui une nourrice, également faible et craintive, n'ose rien ôter de ce qui peut lui nuire, rien permettre de ce qui peut l'amuser; tantôt elle satisfait ses volontés les plus désordonnées, tantôt elle contrarie ses goûts les plus innocents. D'une main, elle lui présente les aliments les plus nuisibles, et le flatte de peur qu'il ne s'irrite; de l'autre, elle le tient par les lisières, et, de peur qu'il ne tombe, l'empêche de marcher.

LIVRE II.

SOCIÉTÉS ANCIENNES.

CHAPITRE PREMIER.

L'EGYPTE.

« L'Egypte, » dit Bossuet, « était le plus beau pays de l'univers, le plus abondant, le mieux cultivé, le plus riche, le plus commode, et le plus orné par les soins et la magnificence de ses rois ;.... il n'y avait rien que de grand dans leurs desseins et leurs travaux. » Tout atteste la sagesse de ses lois, l'étendue de ses connaissances, l'utilité de ses découvertes, son immense population, son étonnante prospérité, son incroyable opulence. « Il n'appartient qu'à l'Egypte de dresser des monuments pour la postérité;.... mais ses plus nobles travaux et son plus bel art consistaient à former des hommes. Les législateurs les plus célèbres de l'antiquité allaient apprendre la sagesse en Egypte, ou la consultaient de tous côtés sur les règles des mœurs ; elle régnait par ses conseils, et s'étendait par toute la terre, en envoyant ses colonies, et avec elles sa politesse et ses lois, car elle n'était pas guerrière, et n'avait des soldats que pour sa défense. » Cependant la constitution s'altère, et l'Egypte devient conquérante ; Sésostris (1) porte atteinte à la loi de l'hérédité de la profession militaire, et donne à son Etat une force offensive, avec laquelle il étend ses conquêtes jusque dans les pays les plus éloignés. Mais l'Egypte périt par ses conquêtes. Une société constituée doit se conserver et non conquérir ; car la constitution est un principe de conservation, et la conquête un principe de destruction. En effet, la conquête fait entrer dans la société (2) des parties hétérogènes sans liaison de lois ni de mœurs, sans rapports d'usages ni d'habitudes sociales, quelquefois sans convenance de position ; des parties détachées d'une autre société, à laquelle elles tendent à se rejoindre. Pour maintenir cette union forcée, il faut au *pouvoir* de la société un accroissement de *force* dont la constitution n'avait pu prévoir le besoin. Il avait des limites ; il devient nécessaire de les reculer ou de les détruire.

« La conquête, » dit Montesquieu, « suppose le despotisme. » De ce principe incontestable, parce qu'il est fondé sur des faits non contestés, il résulte une vérité essentielle au bonheur de l'espèce humaine, et sur laquelle j'appelle l'attention de mes lecteurs ; c'est que plus une société a de constitution, c'est-à-dire plus son *pouvoir* y est *un*, limité et défendu, plus elle tend à rester dans le même état, ou à y revenir; qu'une société puissante ne devient conquérante que lorsque la constitution y est altérée ou renversée ; que dans une société trop faible pour faire la guerre, les dissensions intestines prennent la place de la guerre étrangère, à moins que quelque cause extérieure n'y maintienne la tranquillité, en la tenant dans la dépendance. Je reviens à l'Egypte.

Elle s'était agrandie : le *pouvoir* particulier du conquérant s'éleva à la place du *pouvoir* général de la société; la morale même se relâcha : selon quelques auteurs, Sésostris amollit les mœurs pour prévenir les révoltes, toujours à craindre dans un empire trop étendu. La constitution, altérée en un point, fut bientôt attaquée dans toutes ses bases; la succession héréditaire fut troublée; l'antique société fut dissoute : on vit à la fois plusieurs rois, et par conséquent plusieurs sociétés : l'Egypte divisée devint la proie facile de Cambyse, le plus insensé des conquérants (3). Mais, et cette

(1) Les historiens disent que le père de Sésostris conçut le dessein de faire de son fils un conquérant. « Il s'y prit, » dit Bossuet, « à la manière des Egyptiens, c'est-à-dire avec de grandes pensées. Tous les enfants qui naquirent le même jour que Sésostris furent amenés à sa cour et élevés avec lui. Quand il fut un peu avancé en âge, il fit à leur tête un apprentissage militaire par une guerre contre les Arabes... Quand il voulut pousser plus loin ses conquêtes, il leva des troupes et leur donna pour capitaines les jeunes gens que son père avait fait nourrir avec lui. »

(2) Je dis la conquête, et non des acquisitions commandées par la *nécessité*, que la nature de la société amène, qui placent un Etat dans certaines limites que la nature lui a marquées, et entrent ainsi dans le plan de sa conservation.

(3) « Il n'y a point d'Etat, » dit Montesquieu dans les *Causes de la grandeur des Romains*, « qui menace si fort les autres d'une conquête, que celui qui est dans les horreurs d'une guerre civile : » parce que dans les troubles civils la constitution s'affaiblit ; et la raison qu'en donne cet auteur est remarquable : « C'est que tout le monde y est sol-

vérité importante sera mise ailleurs dans tout son jour, le caractère d'un peuple se compose de ses habitudes, et survit à ses désastres : ce culte grave et cérémonieux, ces lois si sages, ce gouvernement si réglé et si uniforme, « où tout se faisait toujours de même, » avaient formé chez l'Egyptien un caractère de gravité, de solidité, de fierté, d'attachement à ses usages, remarqué par tous les historiens, et dont on aperçoit encore les traces dans quelques restes de cet ancien peuple, échappés aux malheurs des révolutions et aux ravages des conquêtes. « L'Egypte eut peine à souffrir les Perses, dont elle voulut souvent secouer le joug. Il n'y eut pas de peuple qui conservât aussi longtemps ses usages et ses lois. Sous le joug de ses nouveaux maîtres, l'Egypte resta opiniâtrément attachée à ses anciennes coutumes, et incapable de démentir les maximes de ses premiers rois. »

Cette antique société n'est plus; mais tout atteste sa gloire; mais un génie d'immortalité plane encore sur ses débris; « mais l'Egypte se vantait d'être la seule qui eût fait comme les dieux des ouvrages immortels; » mais des monuments aussi anciens que le monde, aussi durables que lui, sont venus jusqu'à nous, comme des pièces justificatives de l'histoire de ce peuple célèbre, et des médailles de sa constitution; mais cette Egypte encore est l'esclave la plus indocile (1) du terrible maître auquel elle est assujettie; mais les savants retrouvent partout ses connaissances, ses arts, sa religion même; mais ils la retrouvent elle-même dans un autre peuple, à l'extrémité opposée de l'Asie (2.) avec ses antiques connaissances, sa langue hiéroglyphique, ses distinctions de rangs multipliées, sa police admirable, sa population prodigieuse, son humeur pacifique, ses mœurs cérémonieuses, son attachement à ses usages, son goût pour l'agriculture, et l'administration paternelle de ses souverains; et pour achever la ressemblance, « l'ancienne Egypte, » selon Bossuet, « tirait cette utilité de l'excellente constitution de son Etat, que les étrangers entraient dans ses mœurs, plutôt que d'y introduire les leurs; » et, de nos jours, les Chinois ont policé leurs conquérants, et ces conquérants étaient les Tartares.

CHAPITRE II.

EMPIRES DE L'ASIE.

Les peuples de l'Asie occidentale, qui furent les conquérants de l'Egypte, n'avaient ni ses institutions religieuses, ni ses institutions politiques.

Les dieux de l'Egypte n'étaient que vils, ceux de ces nations furent coupables : là, le culte déifiait des productions utiles à l'homme ; ici, il déifia des passions funestes à la société.

Ces peuples avaient des maîtres, car ces sociétés avaient un *pouvoir;* mais ce *pouvoir* était particulier, c'est-à-dire qu'il était sans limites réglées : les chefs déplaçaient, au gré de leurs caprices, les hommes et les propriétés ; les peuples faisaient et défaisaient les chefs ; et ces empires furent toujours placés entre la révolte et l'usurpation. Ces sociétés n'eurent donc pas de constitution. Aussi elles furent guerrières ; et elles conquirent, parce qu'elles étaient puissantes.

Ces empires tombèrent avec un *fracas effroyable les uns sur les autres.* (BOSSUET.) Les vertus de Cyrus fondèrent un empire, et ne purent former une société. Le génie d'Alexandre embrassa et soumit l'univers, et il ne put fonder un empire. Ces conquérants ne laissèrent après eux que des déserts ; de ces empires si célèbres, il ne resta que des difficultés à la chronologie, et des incertitudes à l'histoire. Pour confirmer ce que j'ai dit de l'influence des institutions sociales sur le caractère des peuples, demandez aux savants quel fut le caractère particulier de ces peuples fameux, Assyriens, Babyloniens, Mèdes, Perses, ils vous répondront qu'ils ne furent distingués entre eux que par plus de mollesse et de vices.

« Les anciens ne connaissaient point le gouvernement fondé sur un corps de noblesse (*Esprit des lois*), » c'est-à-dire limité par des distinctions héréditaires : donc ils ne connaissaient point la monarchie ; ils ne connaissaient que le despotisme d'un seul ou le despotisme de plusieurs.

CHAPITRE III.

RÉPUBLIQUES GRECQUES.

Nous avons vu dans la Grèce le *pouvoir*

dat. » Rousseau dit la même chose en d'autres termes : « Un peuple ne devient célèbre que lorsque sa législation commence à décliner. »

(1) Le Grand Seigneur n'y jouit que d'une autorité très-précaire, et n'y lève les tributs qu'avec des formes moins despotiques que dans ses autres Etats.

(2) C'est l'opinion de M. de Guignes, savant distingué dans la connaissance des langues et des antiquités orientales. (*Voir l'Encycl.*)

général de la société devenu le *pouvoir* particulier de chaque membre de l'association ; c'est-à-dire la société devenue l'homme. Mais les hommes ne peuvent rester réunis sans chercher à former la société, ni la société exister sans *pouvoir :* parce que la société est dans la nature de l'homme, et le *pouvoir* dans la nature de la société. Le *pouvoir* tendit donc à se *généraliser :* ainsi la Grèce fut doublement agitée, et lorsque le *pouvoir* général tendait à se diviser dans les assemblées populaires, et lorsque les *pouvoirs* particuliers tendirent à se réunir sous les tyrans. La loi fondamentale de la religion publique n'y avait pas été moins altérée que celle de l'unité de pouvoir.

Les Egyptiens tenaient de leur culte imposant et cérémonieux, de leur gouvernement réglé et tranquille, un caractère de solidité, de gravité et de retenue ; les Grecs prirent de leur religion dissolue et théâtrale, de leur gouvernement orageux et turbulent, un caractère de frivolité, de légèreté, d'inconséquence ; ou, pour mieux dire, les Grecs n'eurent point de caractère (1), parce qu'ils n'eurent pas de constitution. Aussi la Grèce fut-elle guerrière, et même conquérante, autant que sa position le lui permit.

Ces petits peuples, bornés par la mer, contenus par leur jalousie mutuelle, ne pouvaient s'étendre bien loin ; mais ils se firent entre eux, et avec des forces à peu près égales, des guerres atroces ; et la Grèce polie, savante et spirituelle, fut inondée du sang de ses habitants.

Si la guerre cessait au dehors, elle commençait au dedans, ou pour réclamer le *pouvoir*, ou pour le retenir, ou pour l'usurper. Sparte, à laquelle de prétendus amis de l'humanité veulent sans cesse nous ramener; Sparte, dont il paraissait à Platon lui-même impossible de définir le gouvernement, n'était qu'une école de guerriers farouches : et tel était l'effet de ses institutions sanguinaires, qu'à Thèbes, selon Plutarque, cité dans l'*Esprit des lois* (lib. IV, c. 8), il fallait que les lois rendissent la jeunesse *abominable* pour la rendre moins féroce.

Je vois, il est vrai, dans la Grèce, des talents, des succès, et même des vertus ; mais les talents ne sont pas la sagesse, les succès ne sont pas le bonheur ; et la vertu, s'il faut entendre, avec les partisans du gouvernement républicain, la vertu politique, c'est-à-dire l'amour de la patrie, n'est que la passion forcenée d'exterminer tous les autres peuples pour élever sa patrie sur leurs débris. Les vertus morales eurent en Grèce je ne sais quoi de théâtral et d'apprêté, contraire à l'idée de la véritable vertu ; et celle-ci, lorsqu'elle y parut, y devint l'objet de la plus injuste, comme de la plus lâche persécution. Peut-être est-il vrai de dire que les peuples vertueux sont ceux où l'on ne remarque que les vices, comme les peuples vicieux sont ceux où l'on ne remarque que les vertus ; il me semble que c'est là la différence des peuples anciens aux peuples modernes.

Les Grecs firent des prodiges de valeur contre les Perses ; mais je ne vois dans leurs succès que l'ascendant naturel d'une excellente discipline militaire sur une multitude confuse de peuples amollis, et l'effet assez commun du désespoir, dans des guerres où la défaite mettait à la disposition de peuples voluptueux et barbares, tout ce qu'on était et tout ce qu'on avait : « liberté civile, biens, femmes, enfants et sépultures mêmes. » (*Esprit des lois*). Voyez les 4,000 Grecs mutilés, qu'Alexandre trouva dans la Perse. C'est, pour le dire en passant, le principe de ces résistances furieuses, si fréquentes dans l'antiquité, et dont les écrivains sans jugement font honneur à l'amour de la patrie (2).

La Grèce dut sa gloire à ses écrivains, et ses succès à son excellente éducation, parfaitement adaptée à ses lois politiques (3).

(1) Les Grecs étaient grands parleurs et naturellement sophistes, dit Montesquieu : or le *caractère* s'allie rarement avec la loquacité et la *subtilité*.

(2) Mallet du Pan a fait avant moi cette réflexion, dans les excellents tableaux politiques, et l'on pourrait dire prophétiques, de la révolution française qu'il insérait au *Mercure de France*, dont il était un des rédacteurs.

(3) La négligence des gouvernements sur cet objet important, et le plus important de tous, est inconcevable, le signe le plus certain, comme la cause la plus prochaine de leur décadence. Il y a dans tous les Etats un ministre pour chaque partie de l'administration, et un bureau pour chaque *détail :* l'éducation publique n'a pas même un surveillant ; bientôt même il n'y aura plus d'éducation publique, et le soin moral et physique de la jeunesse sera abandonné à des laquais et à des femmes de chambre. Qu'on fasse attention que presque tous les coryphées de la révolution française sont nés après l'époque où l'éducation en France a cessé d'être publique et uniforme. Ce sont moins les choses que les hommes, moins les gouvernements que les administrations, qui ont besoin de réforme. Or, si les gouvernements se réforment par les révolutions, les hommes se réforment par l'éducation ; car, dans tous les temps, ils naissent les mêmes et également disposés à ce qu'on veut faire d'eux : *Ce n'est pas*, dit Montesquieu, *la génération naissante qui dégénère* : vérité consolante, et qui doit tranquilliser les gouvernements sur les progrès des fausses doctrines et des opinions dangereuses.

C'était la seule institution des Egyptiens qu'elle eût retenue ou perfectionnée. Mais ce n'est pas dans ses succès qu'il faut chercher le caractère d'un peuple, comme ce n'est pas dans ses poëtes qu'il faut étudier sa constitution. C'est dans les revers qu'il faut juger une nation, comme on connaît un homme dans l'adversité; et c'est dans les revers que paraît la légèreté, la frivolité, la nullité des Grecs. Philippe est à leurs portes, et ils rendent une loi pour punir de mort celui qui proposerait de convertir aux usages de la guerre l'argent destiné pour les spectacles (*Esprit des lois*); Démosthènes ne peut les rendre attentifs que par des contes d'enfants. « Athènes avait les mêmes forces, quand elle domina avec tant de gloire, et quand elle servit avec tant de honte;... mais cette ville, une fois vaincue à Chéronée, l'e fut pour toujours. » (*Esprit des lois.*) Ces hommes libres coûtèrent aux Romains bien moins à soumettre, que Spartacus et ses esclaves.

Une fois soumis, ces Grecs qui avaient fait l'admiration ou la terreur de l'Orient, deviennent le plus vil de tous les peuples; ils ne sont pas esclaves, et ils ont toute l'abjection de la servitude : leur fourberie, leur bassesse, leur goût pour la flatterie, passent en proverbe; et jusque dans nos langues modernes, la dénomination de *Grec* rappelle l'idée de tout ce qu'il y a de plus vil et de plus lâche à la fois. Les Romains les prodiguent sur leurs théâtres, et ne les appellent même que de pauvres Grecs, *Græculus*. Je cherche dans ce peuple fameux les ruines imposantes d'une société malheureuse, et je n'y vois que les débris informes d'une association dissoute.

La Grèce devient une métropole de la religion chrétienne et de l'empire romain; et la religion ne peut donner de la solidité à son esprit, ni l'empire de l'élévation à son caractère. « Le petit esprit, dit Montesquieu, était parvenu à faire le caractère de la nation. » Le Grec avilit la religion par ses disputes, et il déshonore l'empire par ses perfidies et ses bassesses. Il s'occupait de ses théâtres en présence de Philippe; il s'occupe des cochers verts ou bleus du cirque en présence de Mahomet second; enfin, docile esclave du Turc, et plus nombreux que ses oppresseurs, aucun effort généreux, même avec l'espoir d'un secours puissant et prochain, n'annonce un peuple impatient de ses chaînes. Les premiers Grecs avaient détruit l'unité du *pouvoir* politique, en abolissant la constitution monarchique; les Grecs modernes ont rompu l'unité religieuse en divisant la religion chrétienne. Seul peuple chrétien, asservi à des maîtres qui ne le soient pas, il porte la peine de son schisme, moins par la rigueur de l'oppression que par la patience de la servitude.

Si je voulais parler à l'imagination, je comparerais l'Egypte à une reine dépouillée de ses Etats, qui, sous le poids de l'âge et du malheur, en impose encore par la dignité de son maintien ;

Le Romain dont je vais parler, à un vieux guerrier, qui, réduit à l'esclavage par le sort des armes, semble, dans les fers, insulter à ses vainqueurs ;

Et le Grec, à un roi de théâtre qui, la pièce finie, a déposé le sceptre et le diadème, et qui, revenu à son premier état, mêle à des habitudes de valet le langage emphatique de son rôle.

Veut-on juger la différence qu'il y a entre des institutions et une constitution?

Rome, pour détruire la Grèce, lui rendit ses institutions : Adrien extermina les Juifs et ne put les dompter (1).

CHAPITRE IV.

ROME.

Rome commence : ses législateurs, instruits dans la sagesse de l'Egypte et la philosophie de la Grèce, par les colonies grecques établies sur les côtes d'Italie, mêlent à la constitution de l'une les institutions de l'autre.

Rome a une religion publique, mais grave et sérieuse, autant que peut l'être la religion païenne; c'est le culte des Grecs, mais sous les mêmes noms, ce sont d'autres divinités. Romulus, dit Denys d'Halicarnasse, rejeta toutes ces fables absurdes, qui attribuaient aux dieux des actions criminelles; les Romains dressèrent des autels à la chasteté, à la bonne foi, au dieu des conseils, etc. « Ces rites frivoles et superstitieux en apparence, réunirent ces brigands en corps indissolubles (ROUSSEAU, *Gouv. de Pologne*); et le Romain prit, de ses institutions religieuses, ce caractère de solidité et de gravité qu'on retrouve à toutes les époques de son histoire.

(1) « Les Grecs se livrèrent à une joie stupide, et crurent être libres, parce que les Romains les déclaraient tels. » (*Grandeur des Romains.*)

Rome eut des rois, d'abord électifs ; bientôt ils seraient devenus héréditaires. Elle eut des distinctions héréditaires : le sacerdoce l'était dans quelques familles, comme celles des Pinariens et des Potitiens ; et l'histoire révèle la piété héroïque de Fabius Dorso, qui descendit du Capitole assiégé par les Gaulois, et traversa leur armée pour aller s'acquitter, sur le mont Quirinal, d'un sacrifice établi à *perpétuité* dans sa famille. (TIT.-LIV., lib. V, c. 40.)

La distinction héréditaire des sénateurs, ou le patriciat, n'était pas, comme en Egypte, la profession des armes. On essaya de remédier à ce défaut par l'établissement des *chevaliers*, distinction intermédiaire et équivoque. Ces chevaliers étaient militaires : ils furent juges ; ils furent traitants ; ils exercèrent les fonctions les plus opposées, et n'eurent jamais de place fixe dans le gouvernement, parce qu'ils n'en avaient aucune dans la nature des sociétés. Je reviens aux sénateurs.

L'ordre des sénateurs, ou le patriciat, au lieu de défendre la société, la gouvernait ; c'est-à-dire qu'au lieu d'être *force* publique, action et limite du *pouvoir*, il était *pouvoir* lui-même, même du temps des rois. Il fallut donc placer ailleurs la force publique, l'action et la limite du *pouvoir*, et le peuple fut appelé à cette fonction délicate. « Romulus eut envie de contenir le sénat par le peuple, et le peuple par le sénat. » Le peuple devenu *force* devenait nécessairement *pouvoir ;* car, dès que le peuple est quelque chose dans la constitution, il y est tout. Ainsi les mêmes mains qui fondaient l'empire y jetaient une semence de destruction et de mort : ainsi des germes funestes, opprobres et fléau de l'humanité, se mêlent aux principes de la vie et en infectent les sources.

Rome avait, si j'ose le dire, trop de constitution pour son territoire ; elle devait s'étendre jusqu'à ce qu'elle eût mis sa population et son territoire au niveau de sa constitution. « Le règne de Numa, long et pacifique, était très-propre à laisser Rome dans sa médiocrité ; et si elle eût eu, dans ce temps-là, un territoire moins borné et une puissance plus grande, il y a apparence que sa fortune eût été fixée pour jamais. » (*Grandeur des Romains.*) Nouvelle preuve que les monarchies ne sont pas conquérantes. Mais Rome était réservée à de plus hauts destins.

L'équilibre du *pouvoir* produisit à Rome l'effet qu'il devait naturellement produire ; le *pouvoir* luttait contre le *pouvoir*, et les rois, tous *grands personnages*, l'auraient sans doute emporté sur le sénat et sur le peuple, sans un événement qui survint tout exprès pour le rendre odieux.

Je ne sais par quelle fatalité il arrive dans toutes les révolutions (1), que le parti qui succombe est toujours coupable de quelque action atroce ou insensée, qui se découvre *à propos*, et que le parti opposé ne manque pas de mettre à profit pour hâter l'explosion.

A Rome, s'il faut en croire des historiens qui ont écrit longtemps après l'événement, le fils du roi fait violence à Lucrèce ; elle se tue. Son mari et ses parents, ennemis et parents du roi, jurent sur son sang la perte de la royauté, qui n'avait rien de commun avec les actions bonnes ou mauvaises du fils du roi.

Quoi qu'il en soit, la royauté est anéantie : le sénat la partage comme il avait déjà *partagé* (2) un roi ; il retient le *pouvoir*, et accorde l'autorité et la représentation extérieure à deux magistrats pris dans son sein, et élus annuellement par le peuple.

Montesquieu fait sur cet événement une réflexion aussi douloureuse qu'elle est profonde. « Malheur, » s'écrie-t-il, « à la réputation de tout prince qui est opprimé par un parti qui devient le dominant, ou qui a tenté de détruire un préjugé qui lui survit ! »

Si cet édifice monstrueux, que toutes les passions ont élevé de concert sur les ruines de la France, pouvait subsister, si la postérité osait arrêter ses regards sur ces temps déplorables de notre histoire, elle croirait peut-être aussi, sur la foi de tant d'écrivains pervers, que les jours des forfaits de la

(1) C'est ce qu'on a vu en Suisse, en Angleterre, en France, où l'on révéla aux Parisiens ébahis, que le malheureux Louis XVI avait formé le projet de faire sauter en l'air une ville de huit à neuf lieues de circuit, et qu'il entrait des troupes par les égouts.

Rousseau convient que nous n'avons *nuls monuments assurés des premiers temps de Rome, et qu'il y a grande apparence que la plupart des choses qu'on en débite sont des fables*. Il ne faut pas oublier que les deux premiers consuls furent Collatin, mari de Lucrèce, et Brutus, tous deux parents de Tarquin.

(2) Romulus fut tué, à ce qu'on croit, par les sénateurs qui emportèrent sous leurs robes ses membres déchirés, et firent croire au peuple qu'il s'était élevé au ciel pendant un orage.

France furent les jours de son bonheur, que la noblesse française fut une horde d'anthropophages, et que Louis XVI fut un tyran.

Dès qu'à Rome le *pouvoir* se fut écarté de son principe, dès qu'il ne fut plus *un*, il n'y avait pas de raison pour qu'il fût *deux cents*, *trois cents*, plutôt que *mille*, que *deux mille*, que *tous*; et certainement il n'appartenait pas plus alors aux patriciens qu'aux plébéiens. « Rome, après l'expulsion de ses rois, devait être une démocratie : car, prétendre que le peuple eût voulu chasser les rois pour tomber dans l'esclavage de quelques familles, cela n'était pas raisonnable. » (*Esprit des lois*, l. II, chap. 14.) *Comme l'autorité royale avait passé tout entière entre les mains des consuls, le peuple sentit que cette liberté dont on voulut lui donner tant d'amour, il ne l'avait pas.* (*Grandeur des Romains*.) Il chercha donc à abaisser le consulat, à avoir des magistrats plébéiens : — les patriciens furent forcés de lui accorder tout ce qu'il demanda....... La puissance devait donc revenir au plus grand nombre, et l'aristocratie se changea peu à peu en Etat populaire. » Le sénat avait dépouillé le roi, le peuple dépouillait le sénat; chacun voulait son *pouvoir*, parce qu'il n'y avait plus ni volonté générale, ni *pouvoir* général.

Encore un aveu précieux du même auteur : « Ceux qui obéissent à un roi sont moins tourmentés d'envie et de jalousie, que ceux qui vivent dans une aristocratie héréditaire. » (*Grandeur des Romains*.) Il donne pour raison, « que le prince est plus loin de ses sujets, qu'il n'en est presque pas vu (1), au lieu que les nobles sont sous les yeux de tous. » Et il cite en preuve, « que le peuple, dans toutes les aristocraties modernes, déteste les sénateurs. » Ainsi, il donne le fait en preuve d'une raison insoutenable. Pourquoi le peuple dans les monarchies ne déteste-t-il pas les magistrats qui exercent une portion d'autorité, dont il ressent même l'action d'une manière plus immédiate et plus répressive, et qui sont aussi sous ses yeux? C'est que ceux-ci jouissent d'une autorité légitime, et que les sénateurs lui paraissent jouir d'un pouvoir usurpé. Montesquieu le dit lui-même : « C'est le noble (c'est-à-dire le souverain) qu'on envie, et non le *magistrat*. » Quand le *pouvoir* est un, il est ce qu'il doit être, parce qu'il est le *pouvoir* général de la société, et qu'une société n'a qu'un *pouvoir* : le *pouvoir* est limité, le peuple est tranquille (2); mais quand le *pouvoir* est une fois entre les mains de plusieurs, ce n'est plus le *pouvoir* de la société, c'est le *pouvoir* de l'homme; chacun veut exercer le sien, l'Etat est alors comme une société de commerce dont la dissolution donne à chaque associé le droit de retirer sa mise. Après cette digression, je reviens à mon sujet.

Si Rome avait été constituée, elle ne l'était plus : les institutions grecques avaient pris le dessus. Elle devint guerrière et conquérante, et même plus conquérante, à mesure que ces institutions dominèrent davantage. Et comme sa discipline militaire était parfaite, sa situation heureuse, et son caractère ferme et sévère, elle eut de grands succès, et elle les ménagea avec une extrême habileté. Voyez, dans les *Causes de la grandeur et de la décadence des Romains*, la marche profondément astucieuse du sénat, avec quel art perfide il trouvait dans la guerre de nouveaux motifs de guerre, et dans la conquête de nouveaux germes d'agrandissement.

Mais à mesure que l'Etat s'étendait au dehors, le *pouvoir* allait se divisant au dedans. Quand il fut parvenu au terme extrême de sa division, quand le *Sans-culotte* de Rome eut son *pouvoir*, la société n'en eut plus; et pour qu'elle subsistât, il devint *nécessaire* que son *pouvoir général* se rétablît en détruisant tous les *pouvoirs* particuliers. « Dès lors on vit le gouvernement prendre sa pente naturelle, et tendre fortement à l'aristocratie (*Contrat social*, l. III, ch. 10), c'est-à-dire, à la réunion du *pouvoir*. Il fallait un maître à ce peuple-roi : il préluda par dix tyrans. Marius, Sylla, César,

(1) Montesquieu dit que le peuple déteste ses chefs, *parce qu'il les a continuellement sous les yeux*. Rousseau dit, au livre II, ch. 9 du *Contrat social*, qu'un peuple a moins d'affection pour les *chefs qu'il ne voit jamais*.

(2) Il est à remarquer que le peuple se révolta à Rome dans les premiers temps de la république, et se sépara du sénat; on ne voit pas qu'il se soit révolté contre les empereurs, même les plus cruels; et qu'on ne dise pas que ce n'était pas le même peuple, car le peuple est toujours et partout le même. Le peuple aisé, éclairé et philosophe de Genève, a massacré comme le peuple pauvre, ignorant et grossier de Paris. Montesquieu se demande comment ces guerriers si fiers dans les combats, auraient-ils pu être citoyens tranquilles? Et comment les guerriers français, anglais, allemands, espagnols, russes, qui sont fiers aussi dans les combats, sont-ils des sujets soumis?

Antoine, Octave même, établirent tour à tour leur *pouvoir* à la place du *pouvoir* général; l'usurpation devint successive, en attendant que la succession devînt régulière. Il y eut à la vérité quelques tentatives pour rendre le *pouvoir* au sénat, de la part de quelques partisans peu éclairés de l'aristocratie, qui se désolaient de la perte de la liberté, c'est-à-dire du *pouvoir;* elles ne firent que prolonger les désordres et aggraver les maux : c'étaient les dernières oscillations d'un pendule qui va se fixer.

« Si César et Pompée avaient pensé comme Caton, d'autres auraient pensé comme firent César et Pompée, et la république, destinée à périr, aurait été entraînée au précipice par une autre main. » (*Grandeur des Romains.*) Enfin, Auguste paraît pour le bonheur de Rome, et la paix de l'univers : ***Postquam omnem potestatem ad unum conferri paci interfuit*** (TACIT., *Hist.*, lib. I.) : il recompose cette société en dissolution, en rétablissant son *pouvoir :* et telle est l'influence salutaire de l'institution monarchique, que peu d'années suffirent à réparer deux siècles des plus affreuses calamités.

« Comme, du temps de la république, on eut pour *principe* de faire continuellement la guerre; sous les empereurs, la maxime fut d'entretenir la paix. » (*Gandeur des Romains.*) Je saisis cet aveu, il rentre dans mes principes; et l'on observera, à l'appui de cette vérité, qu'Auguste le premier rendit les légions des corps fixes, en sorte que le gouvernement devint pacifique, au moment où il se mettait en état de faire la guerre avec plus d'avantage. Auguste lui-même, qui connaissait l'esprit du gouvernement qu'il avait établi, « recommanda en mourant, de ne point chercher à étendre l'Empire par de nouvelles guerres. » (*Ibid.*)

Auguste eût voulu donner une constitution à l'empire qu'il avait fondé, ou, pour mieux dire, à la société qu'il avait formée; mais plusieurs obstacles s'opposaient à ce dessein : il avait, à la vérité, rétabli avec le plus grand zèle le culte religieux (1); mais une religion nouvelle, née avec l'empire, s'élevait insensiblement sur les débris de celle de l'Etat; toutes les anciennes familles avaient péri dans les guerres civiles, ou périrent sous Tibère et ses successeurs, *dans une paix plus cruelle que la guerre* (2). Si les distinctions héréditaires n'eussent été dans Rome que ce qu'elles doivent être dans tout Etat constitué, des professions nécessaires à la conservation de la société, et limite de son *pouvoir*, et qu'elles n'eussent pas été *pouvoir* elles-mêmes, elles auraient subsisté avec utilité pour la société; mais parce que le sénat avait été *pouvoir*, et qu'il en était encore à plusieurs égards la représentation, les empereurs le redoutaient : et parce qu'il faisait corps, il leur donnait plus de prise, soit pour l'opprimer, soit pour l'avilir, et ils y réussirent si bien, surtout à l'avilir, que Tibère lui-même s'en plaignait.

Leur prompte servitude a fatigué Tibère.
(RACINE, *Britannicus*

D'un autre côté, la succession au trône était extrêmement incertaine. Auguste n'avait pas laissé d'enfants; ses sept premiers successeurs moururent aussi sans postérité, au moins qui leur succédât; l'Empire fut usurpé, fut donné, fut vendu, et le désordre vint au point qu'on compta soixante-dix Césars en 160 ans (3).

Je me suis étendu plus longtemps sur l'histoire de cette société célèbre, parce qu'elle offre dans les différents Etats les leçons les plus utiles à ceux qui, dans les révolutions des empires, cherchent des résultats utiles au bonheur de l'espèce humaine, et à la durée des sociétés. Rome, monarchique sous ses rois, aristocratique sous son sénat, démocratique sous ses tribuns, despotique sous ses empereurs, présente sous un même point de vue et dans un seul tableau, les diverses phases d'une société et les vices ou les avantages de toutes les formes de gouvernement (4). Mais ce qu'on y voit avec le plus d'évidence, et ce qu'on doit y remarquer avec le plus d'intérêt, est l'effet salutaire de l'unité de *pouvoir* et les calamités inséparables de sa division. Sans parler du temps de ses rois, où Rome, resserrée dans une étroite en-

(1) *Voy.* dans Horace les louanges qu'il donne à Auguste sur sa piété et son zèle à rétablir le culte des dieux.

(2) *Opus aggredior ipsa etiam pace sævum*, dit Tacite (*Hist.* lib. II, c. 2), en parlant de ces mêmes temps.

(3) *Voy.* Casaubon, cité par Montesquieu (*Grandeur des Rom.*); et la France, en 1400 ans, n'a compté que 66 rois.

(4) Je ne connais que deux sociétés, dont un homme appelé à gouverner les autres doive *méditer* les révolutions; Rome et la France; et qu'un petit nombre de livres dont il doive faire une étude sérieuse, et Tacite en est un. C'est surtout dans ce moment qu'il est intéressant à consulter, cet observateur profond des hommes et des révolutions.

ceinte, cherchait à devenir un *État*, plutôt qu'elle ne l'était encore, le temps de son bonheur comme de ses vertus fut celui qui suivit immédiatement l'établissement du consulat, parce qu'alors l'institution monarchique était dans toute sa force, et qu'il n'y avait à la monarchie, pour ainsi dire, rien de changé que les noms. « Comme l'autorité royale avait passé tout entière entre les mains des consuls (*Grandeur des Romains*), » le peuple crut voir l'unité du pouvoir royal là où il en voyait l'autorité et la représentation, et dans son heureuse simplicité, il ne songea pas à réclamer sa part d'un *pouvoir* déjà partagé.

Mais ses flatteurs, et il y en a partout, lui font ouvrir les yeux : il réclame son *pouvoir*, et il l'obtient. Le *pouvoir* se partage, et par l'admission au consulat accordée à tous les citoyens, et par l'établissement des tribuns ; alors les dissensions et les troubles, signes certains d'une dissolution inévitable, déchirent la société : Rome s'étend et s'enrichit, et elle n'est que plus agitée ; chacun réclame un *pouvoir* qui peut conduire à de grands honneurs ou à d'immenses richesses. Lorsque chacun a son *pouvoir*, l'État n'en a plus ; la société n'existe plus qu'extérieurement : l'homme est revenu à l'état sauvage, avec les vices de la civilisation. Mais, je le répète, les hommes ne peuvent demeurer assemblés sans former une société, ni la société exister sans *pouvoir*. Chez un peuple naissant, il paraît un grand homme, et les hommes confient leur *pouvoir* à la vertu ou la donnent à la reconnaissance : chez un peuple vieilli dans la corruption, il s'élève un tyran, et les hommes laissent usurper leur *pouvoir* à la terreur. Ce sera Nabis, Marius, Sylla, Cromwell ou Robespierre ; et ce tyran, quel qu'il soit, recomposera momentanément une société, en y rétablissant un *pouvoir* ; mais ce *pouvoir* particulier ne manifestera que des volontés particulières dépravées et tyranniques ; il sera renversé par la *force* et frayera la voie à un *pouvoir* général qui régnera par les lois, expressions de la volonté générale.

Quelquefois, l'usurpation ou le rétablissement momentané du *pouvoir* se fera à la faveur des lois ; comme à Rome, par les décemvirs ; en Angleterre, par le long parlement ; en France, par le comité de salut public. Plus souvent elle se fera par les armes. Quand tous les membres de la société ont leur *pouvoir*, les soldats ont le leur, parce qu'ils sont membres aussi de la société ; et ils y joignent la force qui naît de leurs fonctions, de leur réunion, et l'obéissance qui naît de leurs habitudes. Alors, il n'y a réellement de constitution que dans l'armée, parce qu'il n'y a que là un *pouvoir* et des distinctions sociales, c'est-à-dire militaires, et ce *pouvoir* devient souvent celui de la société entière.

Du temps d'Auguste, et après lui, lorsque le *pouvoir* était limité par la modération naturelle du prince, il y eut à Rome des intervalles de bonheur et même de vertus, comparables aux plus beaux jours de la république. Voyez tout ce que les historiens les moins suspects ont écrit des règnes de Vespasien, Tite, Trajan, Marc-Aurèle, etc. Et Tacite lui-même, qu'on ne soupçonnera pas de prévention pour la personne ou le gouvernement des empereurs, « réserve avec complaisance, et comme pour charmer l'ennui de sa vieillesse, les règnes de Nerva et de Trajan, dont il se propose d'écrire l'histoire. Temps heureux et trop rares, s'écrie-t-il, où l'on peut penser tout ce qu'on veut, et dire tout ce qu'on pense (1) ! » Et même dans les derniers temps, « Claude, Aurélien, Tacite et Probus, quatre grands hommes, qui, par un grand bonheur, se succédèrent, rétablirent l'empire prêt à périr. » (*Grandeur des Romains*.) Car, dit l'auteur du Contrat social, *quand, par quelque heureux hasard, un de ces hommes nés pour gouverner, prend le timon des affaires dans une monarchie presque abîmée, on est tout surpris des ressources qu'il trouve, et cela fait époque.*

Il est temps de le dire : Rome, avec toutes ces formes de gouvernement, n'eut jamais de constitution fixe, c'est-à-dire qu'elle n'eut que par intervalles un *pouvoir* unique et limité tout à la fois. A Rome, il n'y eut pas de *pouvoir* unique, tant que les rois le partageaient avec le sénat, ou le sénat avec le peuple.

Le *pouvoir* n'y fut pas limité ; car, si le sénat limitait le *pouvoir* des rois, si le peuple limitait le *pouvoir* du sénat, rien ne limitait celui du peuple, et même la limite que le peuple opposait au *pouvoir* du sénat

(1) Quod si vita suppeditet, principatum divi Nervæ et imperium Trajani uberiorem securioremque materiam senectuti seposui : rara temporum felicitate, ubi sentire quæ velis, et quæ sentias dicere licet ! (CORN. TACIT., *Hist.* lib. I, c. 1.)

ne consistait plus, comme aux jours de la simplicité, à se retirer de la ville et à ne résister que par une force d'inertie que le sénat surmontait avec un apologue, mais dans une action le plus souvent violente et excessive que le sénat repoussa quelquefois à force ouverte.

Sous les empereurs qui ne partageaient le *pouvoir* avec personne, si le *pouvoir* était unique, il n'était pas limité, ou il ne l'était que par l'action violente et désordonnée des soldats, comme celui du sénat l'avait été par l'action violente et désordonnée du peuple; et parce que ce *pouvoir* n'était pas limité, il n'était pas constitué, il n'était pas défendu, et la succession y fut sans cesse troublée par la révolte des troupes et l'ambition des usurpateurs. Vespasien, Nerva, Trajan, sentaient si bien le défaut de leur *pouvoir*, et même le désavantage de leur position, que leur premier soin fut de rétablir le sénat, autant qu'ils le pouvaient, dans son antique considération : ce qui n'était autre chose que poser des limites à leur *pouvoir* (1).

La république romaine eût subsisté bien moins de temps sans l'institution du dictateur, qui, dans les temps de crise, créait le *pouvoir* général de la société, en suspendant le *pouvoir* particulier des corps aristocratiques ou démocratiques, et ramenait ainsi la société à l'unité monarchique. Alors Rome avait une constitution; car le *pouvoir* était unique et limité même par le sénat, qui n'était plus alors *pouvoir*, mais simplement distinction sociale et permanente, et qui, revenu à l'objet de l'institution naturelle de la noblesse, n'était plus que force conservatrice de la société, et n'avait plus qu'à combattre sous les ordres du dictateur; et l'histoire romaine en offre plus d'un exemple. Cette monarchie avait cet avantage, que le monarque choisi dans des temps critiques et pour des besoins extrêmes, était souvent un homme d'un grand talent, et quelquefois un homme d'un grand génie. Il était dans la nature de la société, qui tend à se constituer, que ce *pouvoir*, de temporaire qu'il était, devînt fixe et permanent, et qu'il opérât la conversion entière de la république à la monarchie; et c'est en effet ce qui arriva. La dictature, rare dans les premiers temps de la république, devint, dans la suite, beaucoup plus fréquente. On y eut recours pour les besoins les moins urgents, et souvent sans besoin. Perpétuelle sous Sylla et César, héréditaire sous Auguste, elle devint enfin le premier titre des empereurs. Il est essentiel de remarquer que ce ne fut jamais pour attaquer, mais toujours pour se défendre et préserver l'Etat de quelque danger imminent au dedans ou au dehors, qu'on créa à Rome cette magistrature extraordinaire : preuve évidente que la constitution monarchique est un principe de conservation et non d'agression. Cette vérité consolante sera mise ailleurs dans tout son jour.

« Cette faculté précieuse qu'avait le sénat, d'ôter la république des mains du peuple » (*Grandeur des Romains*) par la création du dictateur, c'est-à-dire de *constituer* la société, la vénération affectueuse du peuple pour les familles distinguées; son respect pour un culte grave et cérémonieux, et pour la religion du serment, *qui, comme une ancre, retenait ce vaisseau dans la tempête* (*Esprit des lois*); ces idées vastes et sublimes des dieux protecteurs de l'Empire, garants de son immortelle durée, vengeurs des serments méprisés, qui prévinrent tant de séditions et apaisèrent tant de révoltes; *cette Rome, fondée sous les meilleurs auspices; ce Romulus, leur roi et leur Dieu, ce Capitole éternel comme la ville, et la ville éternelle comme son fondateur* (*Grandeur des Romains*); ces pensées, pleines d'immortalité, ce mélange inexprimable de pensées profondes et de sentiments exaltés, qui font les grands hommes et les peuples immortels, donnèrent aux Romains un caractère fortement prononcé de gravité, de fierté, de confiance en eux-mêmes et en la protection des dieux, qui imposa aux autres peuples, autant que leurs succès, et commanda à l'univers, pour tout ce qui était Romain, un respect que le temps n'a pu détruire. Les Romains ne sont plus; les débris de toutes les hordes qui envahirent l'empire d'Occident, mêlés et confondus, ont remplacé, dans l'heureuse Italie, ces maîtres du monde; mais leurs rois, leur langue, leurs usages, leurs colonies, leurs monuments, ont survécu à leur destruction : tout ce qui étonne notre imagination, dans le beau moral comme dans le beau physique, nous n'osons nous l'approprier, et nous l'attribuons aux Ro-

(1) Montesquieu, remarquant *l'industrie* avec laquelle le gouvernement russe cherche à sortir *du despotisme qui lui est plus pesant qu'aux peuples mêmes*, compte au nombre des moyens qu'il emploie, l'établissement des tribunaux. (*Esprit des lois*, l. v, ch. 14.)

mains (1). Tout l'univers est plein de Rome : l'empire romain ne peut périr; le plus grand homme des temps modernes, Charlemagne, digne héritier d'Auguste et de Trajan, décore du titre imposant d'empire romain le frontispice du majestueux édifice qu'il élève; et Rome elle-même, destinée à l'éternité de l'empire, devient le centre d'un empire dans l'éternité.

Ainsi, lorsqu'il ne reste plus que des souvenirs confus de l'existence des premiers empires de l'Asie, ou de frivoles productions de l'esprit des Grecs, l'observateur retrouve encore, au milieu des ruines accumulées par le temps et les passions, des monuments impérissables du génie et de la puissance des Egyptiens et des Romains; parce que le premier de ces peuples fonda son existence politique sur les lois immuables qui dérivent de la nature de l'homme, et que le second, écarté de cette constitution fondamentale par la forme particulière de son gouvernement, trouvait, dans les principes de sa législation politique, la faculté d'y revenir lorsque l'intérêt de la société l'exigeait, et qu'en attaquant et subjuguant l'univers avec les passions des sociétés non constituées, il défendit et conserva ses conquêtes, avec toute la force de la constitution.

Je me hâte de passer aux temps modernes.

LIVRE III.

SOCIÉTÉS MODERNES.

CHAPITRE PREMIER.

PEUPLES GERMAINS.

Nous avons vu en Egypte le *pouvoir* constitué, c'est-à-dire le *pouvoir* général de la société, placé entre les mains d'un monarque, dirigé et limité par les lois fondamentales, ou autrement, le gouvernement monarchique;

En Asie, le *pouvoir* particulier d'un seul, sans lois fondamentales qui le limitent et le dirigent, ou le gouvernement despotique;

En Grèce, le *pouvoir* entre les mains de plusieurs ou de tous, sans direction et sans limites fixes et déterminées, ou le gouvernement républicain, aristocratique ou démocratique;

A Rome, dans les premiers temps, les formes du gouvernement monarchique, aristocratique et démocratique existant à la fois et limitées l'une par l'autre, ensuite l'aristocratie et la démocratie seules, et se servant l'une à l'autre de contre-poids et de limite, jusqu'au moment où l'équilibre, en se rompant, donne naissance au gouvernement despotique ou militaire, dans lequel le pouvoir d'un seul n'est plus limité que par la force de tous.

Ce sont là toutes les formes possibles du gouvernement; et si nous apercevons dans les sociétés modernes des combinaisons différentes, nous ne trouverons pas de nouveaux éléments : car le *pouvoir* ne peut être que général ou particulier; il ne peut être que le *pouvoir* de la société ou celui de l'homme.

« L'empire d'Occident n'en pouvait plus, » dit Bossuet : les bases de ce monstrueux édifice, posées sur des ruines, chancelaient de toutes parts. Depuis que la force militaire donnait des maîtres à l'univers, la loi ne pouvait plus garantir l'hérédité de la succession : si des honneurs précaires et dangereux distinguaient encore quelques courtisans, les familles patriciennes avaient péri. Mais ce qui ébranlait l'empire jusque dans ses fondements et en rendait la destruction inévitable, était la chute progressive du culte national, de ces autels antiques du paganisme, dont une ombre du sénat, qui siégeait à Rome s'efforcait en vain d'étayer les ruines.

L'univers touchait à une revolution; car il ne faut pas se dissimuler que, si les sociétés partielles ont à craindre des révolutions politiques, la réunion des sociétés, ou l'univers, a à redouter des révolutions d'un autre genre.

Cet empire étonnant, qui dans tous les événements de sa vie politique avait offert

(1) On dit probité romaine, beauté romaine, ouvrage des Romains, etc.

des leçons aux gouvernements à venir, devait leur apprendre par sa chute le danger des grandes conquêtes, et la folie d'une monarchie universelle.

Les peuples du Nord, après avoir longtemps menacé et souvent désolé ses frontières, débordèrent enfin de tous côtés et envahirent cet empire qui avait envahi l'univers.

Les premiers passèrent comme un torrent, et ne firent que des conquêtes; leurs successeurs, plus heureux et plus sages, firent des établissements.

D'où venaient ces peuples et quelles étaient leurs institutions et leurs mœurs?

J'essayerai ailleurs de répondre à la première question : Tacite satisfera à l'autre.

Cet auteur célèbre, « qui abrégeait tout (*Esprit des lois*), parce qu'il voyait tout, » dans son excellent ouvrage sur les mœurs des Germains, nous donne sur les institutions politiques et les mœurs des peuples du Nord des notions si exactes, si conformes à ce que nous lisons ailleurs, et même à ce que nous voyons, qu'elles doivent servir d'introduction à l'histoire des peuples modernes et des gouvernements de l'Europe. Il fallait que ce judicieux écrivain trouvât ces institutions et ces mœurs dignes de la plus sérieuse considération, puisqu'il en a transmis le détail à la postérité dans un des ouvrages les plus parfaits que l'antiquité nous ait laissés : et il est extrêmement remarquable qu'au temps de la plus grande puissance de Rome, Tacite ait décrit avec tant de soin la législation, les usages, l'origine, les révolutions mêmes des nations pauvres et obscures qui devaient un jour renverser l'empire romain.

Ces peuples, dit-il (1). ont des rois pris parmi la noblesse, *reges ex nobilitate;* et de peur qu'on les confonde avec des chefs militaires, il ajoute que ceux-ci sont choisis parmi les plus courageux; *duces ex virtute sumunt :* ce qui présente, suivant Montesquieu et la raison, l'idée de l'hérédité pour les rois, et de l'élection pour les chefs. Ils avaient mieux que des rois, ils possédaient le secret de la royauté; la puissance des rois est déterminée et limitée : *Nec regibus infinita, aut libera potestas :* ce qui signifie, dans le style exact et précis de cet auteur, que le pouvoir des rois était déterminé quant aux choses, et limité quant aux personnes, *nec infinita, nec libera.*

La première limite à ce pouvoir, que l'auteur a soin de remarquer, est dans les ministres de la religion : les prêtres y avaient seuls la juridiction sur les personnes : « Il n'est permis qu'aux prêtres de reprendre en public, de lier, même de frapper : » *Neque animadvertere, neque vincire, ne verberare quidem, nisi sacerdotibus permissum.* Et ce n'est pas à leurs personnes, mais à leurs fonctions que ce droit est attaché; ils l'exercent même indépendamment du chef, et comme par les ordres de la Divinité même : *Non quasi in pœnam, nec ducis jussu, sed velut deo imperante.*

Ils avaient des grands, des familles que leurs services élevaient au-dessus des autres : « Dans les assemblées, le roi ou les grands sont écoutés selon leur âge, leur noblesse, leur réputation à la guerre : » *Rex vel princeps, prout ætas cuique, prout nobilitas, prout decus bellorum..., audiuntur.*

Ces distinctions étaient héréditaires; l'auteur parle de jeunes gens distingués dans les deux sexes : *Nobilium adolescentium, nobiles puellæ.*

Plus loin, il distingue une naissance illustre, où les services signalés des pères, comme des motifs d'élévation pour les enfants : *Insignis nobilitas, aut magna patrum merita, principis dignationem etiam adolescentulis adsignant.*

« Ailleurs il parle des compagnons du prince : « son ornement dans la paix, son rempart à la guerre : » *In pace decus, in bello præsidium;* c'est une infamie éternelle de lui avoir survécu; l'engagement le plus sacré est de le défendre. »

Ces peuples avaient donc une royauté, peut-être élective dans la même famille, mais sans doute héréditaire, comme elle était en France sous les premiers rois francs : le pouvoir était limité; le ministère de la religion et les armes y étaient deux professions distinguées, ou, pour mieux dire, les deux seules professions. Un corps de guerriers veillait à la sûreté du pouvoir général et se dévouait à sa défense. Le culte était lié au gouvernement, puisqu'à ses ministres seuls appartenait la juridiction sur les personnes. Religion publique, pouvoir unique, distinctions héréditaires : assurément ce sont

(1) Les Francs, dit le président Hénault, avaient de véritables rois; et Montesquieu, liv. III, ch. 4 · « Les Germains, dans le choix de leur roi, se déterminaient par la noblesse, et dans le choix de leur chef par *sa vertu.* » Il aurait dû, je crois, dire le courage, *virtus.*

là les institutions égyptiennes adaptées aux mœurs simples et guerrières d'une société naissante.

CHAPITRE II.

SUITE DU MÊME SUJET. — LES GAULOIS.

Chez le Gaulois, limitrophe du Germain, et bien plus policé, la foi fondamentale du *pouvoir* unique avait été méconnue, les distinctions sociales permanentes étaient devenues *pouvoir;* mais en devenant, malgré la nature de la société, plus qu'elles ne devaient être, elles avaient retenu leur objet primitif; elles avaient même, bien mieux que chez le Germain, adapté leurs fonctions naturelles et primitives aux vues de la nature, c'est-à-dire aux besoins de la société.

Le conquérant des Gaules, César lui-même, a tracé dans ses *Commentaires*, avec la rapidité et l'exactitude qui le caractérisent, les mœurs et les institutions des Gaulois, et à plus d'un égard, on pourrait dire des Français.

Les Gaulois avaient eu des rois, et c'était sous leur conduite qu'ils avaient fait en Italie, en Grèce, et jusque dans l'Asie Mineure, ces émigrations si célèbres dans l'histoire ancienne; mais ainsi qu'à Rome, et peut-être par les mêmes causes, la royauté avait péri dans les Gaules, et s'était changée dans les divers cantons de ce vaste pays en une aristocratie de deux professions distinguées.

Ces républiques plus ou moins étendues s'étaient extrêmement multipliées dans les Gaules, qui s'étendaient alors depuis les Alpes et les Pyrénées jusqu'au Rhin (1).

Elles étaient aussi turbulentes, aussi agitées qu'elles l'avaient été dans la Grèce, qu'elles l'étaient à Rome. A l'arrivée de César, la Gaule entière était divisée en deux grandes factions, à la tête desquelles étaient les Eduens et les Sequaniens, peuples de la Bourgogne et de la Franche-Comté. Chacun de ces peuples avait ses alliés, soit dans la Gaule, soit chez l'étranger. Cet esprit de division avait gagné partout. « Le peuple, » dit César (*De bell. Gall.*, lib. VI), « créait des partis pour se donner des protecteurs : » *Ne quis ex plebe contra potentiorem auxilii egeret.* Il y avait deux factions dans chaque cité et jusque dans chaque famille : *Etiam in singulis domibus factiones sunt;* et l'on se doute bien que l'habile César fonda sur ces divisions ce système de conquête qui, dans dix ans, donna une province au peuple romain, et un maître à sa république.

Si l'institution royale avait péri dans les Gaules, les professions sacerdotale et militaire s'y étaient développées, et elles y formaient deux *ordres* très-marqués : le premier était celui des prêtres ou Druides; le second celui des nobles ou chevaliers, *equites*. Leurs fonctions étaient exactement déterminées, les druides avaient le ministère des choses divines, le soin de l'instruction et de l'éducation publique : *Illi rebus divinis intersunt, religiones interpretantur; ad hos magnus adolescentium numerus, disciplinæ causa concurrit.* En général, ces druides avaient sur plus d'un objet des ressemblances frappantes avec les prêtres égyptiens. La profession des nobles ou chevaliers était les armes : *Equites omnes in bello versantur;* leur considération, comme leur force, consistait à mener avec eux à la guerre beaucoup de vassaux ou de clients : *Plurimos circum se ambactos clientesque habent, hanc unam gratiam potentiamque noverunt.* Je laisse au lecteur à faire des rapprochements entre ces institutions et celles qui existaient en France, et je reviens aux Germains.

CHAPITRE III.

SUITE DU MÊME SUJET. — MOEURS, RELIGION DES GERMAINS.

Les sociétés germaines nous ont donc offert l'empreinte et les traits principaux de la constitution naturelle des sociétés politiques dont nous avons trouvé chez les Egyptiens le type et le modèle. L'identité des lois fondamentales de leur existence sociale n'est pas un système que l'art ait élevé sur des conjectures et soutenu par des vraisemblances; elle est prouvée par l'identité de leurs mœurs. On en retrouve quelque chose dans leur religion; et la tradition même, seul monument historique pour des temps si éloignés, conserve le souvenir de quelque communication entre ces peuples. Une partie des Germains, dit Tacite, sacrifie à Isis (on sait que c'était la déesse des Egyptiens), et le vaisseau, emblème sous lequel

(1) Si le Rhin est la borne naturelle de la France, dès que, de gré ou de force, la France s'est renfermée dans des limites plus étroites, en fortifiant plusieurs lignes de places, ce serait une fausse politique à quelque puissance étrangère, en cas de succès, de l'obliger à les démolir; ce serait rendre la France à sa tendance naturelle; et, sous ce rapport, les places fortes de la France garantissaient de la conquête les pays voisins, comme la France elle-même de l'invasion.

elle est adorée, indique que le culte de cette déesse a été porté en Germanie par des navigateurs : *Docet advectam religionem.* Je passe à des preuves plus décisives.

La fin de toute société est la conservation des êtres qui la composent.

La *volonté* générale de la société qui veut parvenir à sa fin s'exerce par le *pouvoir* général, et le *pouvoir* général par la *force* publique ou générale.

La *volonté* générale se manifeste, et le *pouvoir* général agit par des lois qui doivent être l'expression de la *volonté* générale.

Les lois sont écrites ou non écrites. Les premières s'appellent particulièrement lois; les secondes, coutumes, mœurs, habitudes. Les coutumes sont les habitudes d'une nation; les habitudes sont les coutumes de l'individu ; les mœurs sont ou des coutumes ou des habitudes, selon qu'il s'agit d'une nation ou d'un individu.

Une société constituée est celle qui parvient à sa fin; une société non constituée est celle qui ne parvient pas à sa fin.

Donc les lois et les mœurs seront plus parfaites à mesure qu'une société sera plus constituée.

Donc les lois et les mœurs seront moins parfaites, à mesure que la société sera moins constituée.

Je n'ai pas besoin de dire que la perfection ou l'imperfection d'une loi écrite ou non écrite consiste à être ou à n'être pas un rapport *nécessaire* dérivé de la nature des êtres qui composent la société.

L'homme, considéré en société naturelle, ou l'homme de la famille, a des habitudes; ce sont ses mœurs ou les mœurs privées ou domestiques.

L'homme, considéré en société politique, ou l'homme social, a des habitudes : ce sont ses mœurs ou les mœurs publiques ou sociales.

Dans la société politique non constituée, qui n'est pas une véritable société politique, il n'y a point d'hommes sociaux, il n'y a point de mœurs publiques ou sociales; et parce qu'il n'y a que des mœurs privées, la société non constituée périt par la corruption des mœurs privées.

Dans la société politique constituée, qui est la véritable société politique, il y a des hommes sociaux, il y a des mœurs publiques ou sociales; aussi la société constituée ne peut éprouver de révolution que par la dépravation des mœurs publiques.

Dans une société non constituée, dans laquelle les lois sont non *nécessaires* ou contraires à la nature des êtres, les mœurs privées peuvent être bonnes, ou conformes à la nature des êtres.

Dans une société constituée, les mœurs privées peuvent être mauvaises, et les mœurs publiques être bonnes.

Ainsi, une société dans laquelle le divorce et l'exposition des enfants seraient permis, aurait des lois défectueuses ou contraires à la nature des êtres; mais si l'homme ne faisait jamais usage de ces lois, les mœurs privées seraient bonnes. L'imperfection des lois peut et doit entraîner la corruption des mœurs privées, parce qu'il est dans la nature de l'homme qu'il fasse ce que sa passion lui inspire et que la loi lui permet.

Si les individus d'une nation étaient adonnés au libertinage ou livrés à la fureur d'un jeu ruineux, les mœurs privées seraient mauvaises; mais, s'il y avait de la gravité dans le sacerdoce, de l'honneur dans le militaire, de la probité dans les juges, de la bonne foi dans le commerçant, les mœurs publiques seraient bonnes. Il est à craindre que la corruption des mœurs privées n'entraîne la dépravation des mœurs publiques, parce que les passions, dans l'homme qui leur cède, ne tardent pas à l'emporter sur les devoirs.

Ainsi, dans une société non constituée, les mœurs de l'homme doivent lutter sans cesse contre la loi, ce qui est contre la nature des choses;

Et dans la société constituée, la loi doit sans cesse lutter contre les mœurs de l'homme, ce qui est dans la nature.

Les peuples non policés n'ont que des mœurs ou des coutumes : ce sont leurs lois. Les Germains n'avaient que des coutumes.

Pour conserver les êtres qui la composent, et parvenir à sa fin, la société doit réprimer la passion ou la force de l'homme, et protéger sa faiblesse.

La société constituée réprime la passion ou la force de l'homme par le frein du *pouvoir* social : la société non constituée ne la réprime pas, parce qu'elle n'a pas de *pouvoir* social ou général. Je renvoie, à cet égard, à ce que j'ai dit au chapitre 10 du livre 1er.

La société protége la faiblesse de l'homme par les lois écrites et non écrites, par les *lois* et par les mœurs.

La société constituée protége la faiblesse : la société non constituée l'opprime.

La preuve en est dans l'histoire des sociétés égyptienne, grecque, romaine et germaine, seules sociétés de l'antiquité que l'on doive considérer, parce qu'elles comprennent tous les genres, toutes les espèces, tous les états de société : qu'elles renferment les éléments de toutes les combinaisons des sociétés, et que nos sociétés politiques modernes n'en sont que le développement plus ou moins étendu.

La faiblesse de l'homme est celle de l'âge, du sexe, de la condition ; du vieillard ou de l'enfant, de la femme, de l'esclave.

Chez les Egyptiens, la vieillesse était honorée, puisque leur principale vertu était la reconnaissance ; la vieillesse était honorée par les Grecs, *chez lesquels il était doux de vieillir*, et qui, ayant retenu les institutions de l'Egypte sur l'éducation, avaient conservé la loi sur le respect dû aux vieillards, qui s'y rapporte. La vieillesse était honorée chez les Romains : mais à mesure que la société s'éloigna davantage de la constitution et que les institutions démocratiques prirent le dessus, les mœurs s'altérèrent, l'intérêt prit la place du sentiment ; un vieillard riche et sans enfants était accablé de soins et de flatteries par une foule d'intrigants avides qui avaient fait de l'art de succéder une théorie savante et profonde, une profession publique et reconnue : comme sous les empereurs la même espèce d'hommes fit une profession publique, un métier avoué et lucratif du rôle infâme de délateur.

Chez les Germains, la vieillesse était honorée ; elle l'était davantage, à mesure que le vieillard était entouré d'une plus nombreuse postérité. Chez ce peuple vertueux, ce n'était pas, comme à Rome, un avantage pour le vieillard d'être sans enfants. *Quo major adfinium numerus, tanto gratiosior senectus, nec ulla orbitatis pretia.* (TACIT.)

L'enfance n'était pas également respectée par tous ces peuples. Le détail suivant pourra paraître curieux.

Les Egyptiens ne redoutaient pas, pour leur société, l'excessive population : « Les sages d'Egypte, » dit Bossuet, « avaient particulièrement étudié le régime qui fait les esprits solides, les corps robustes, les femmes fécondes et les enfants vigoureux ; par ce moyen, le peuple croissait en nombre et en force. » (*Histoire universelle.*)

L'agriculture la plus perfectionnée qui fut jamais, le sol le plus fertile, le climat le plus productif et le moins exigeant, suffisaient aux besoins d'une population qui paraît fabuleuse. Mais comme les hommes se multiplient et que la terre ne s'étend pas, toute société doit, sous peine de périr elle-même et de faire périr les sociétés voisines, avoir des moyens coupables ou légitimes, doux ou violents, de consommer ou de prévenir un excédant de population. L'Egypte dépensa donc ses hommes par ses travaux incroyables dont les monuments existent encore, et par ses colonies nombreuses que les savants retrouvent en Asie et peut-être en Amérique. Ainsi, quand l'Europe civilisée a été surchargée d'habitants, la nature lui a montré en Amérique de nouvelles terres à cultiver, et peut-être des peuples à punir. La France, qui plus qu'un autre Etat de l'Europe peut avoir un excédant de population à dépenser, avait dans le partage du vaste continent de l'Amérique un lot marqué par la nature ; elle le perd, et bientôt la révolution la plus meurtrière vient consommer jusqu'à sa population la plus précieuse ; et l'Angleterre, qui s'applaudit de lui enlever le Canada, ne voit pas la faute énorme qu'elle commet en ôtant à ce fleuve immense un épanchement nécessaire. Ce lot que la France a perdu en Amérique, elle le recouvrera en Europe ; et les guerres les plus sanglantes, et peut-être les plus inquiétantes pour l'Angleterre, seront la suite du traité de 1763, qui, malgré la nature, a resserré une énorme population dans un espace qui ne peut la contenir. Je m'arrête : ce sujet et les développements historiques dont je pourrais l'accompagner, me conduiraient trop loin.

Je reviens aux Egyptiens.

On aime à croire que ce peuple, le plus sage et le plus juste qui fut jamais, n'opprimait pas l'enfance par l'exposition publique, quoique l'histoire de Moïse et l'exemple des colonies égyptiennes anciennes et modernes, et particulièrement des Grecs et des Chinois, autorisent à penser le contraire.

Les politiques grecs étaient extrêmement embarrassés du nombre des hommes : comme ils ne les classaient pas dans des professions, ils ne savaient où les placer. « Rien, » dit Montesquieu, « ne fut négligé de ce qui pouvait empêcher la trop grande multiplication des enfants. D'abord, ils s'attachèrent à régler le nombre des citoyens. Platon, dans sa *République*, le fixe à cinq mille quarante ; et il veut que l'on arrête ou que

l'on encourage la population....... Il veut même que l'on règle le nombre des mariages, de manière que le peuple se répare sans que la république soit surchargée. Si la loi du pays, dit Aristote, défend d'exposer les enfants, il faudra borner le nombre de ceux que chacun doit engendrer. Si l'on a des enfants au delà du nombre défini par la loi, il conseille de faire avorter la femme avant que le fœtus ait vie » (*Esprit des lois*, liv. XXIII, ch. 17, 22.)

« Le moyen infâme qu'employaient les Crétois pour prévenir le trop grand nombre d'enfants est rapporté par Aristote, et j'ai senti la pudeur effrayée quand j'ai voulu le rapporter. » (*Ibid.*)

Que toutes ces sottises se trouvent dans des politiques grecs, je n'en suis pas étonné; mais que Montesquieu les rapporte sans un témoignage d'improbation, c'est ce que j'ai peine à concevoir. C'est donc un être bien vil que l'homme!

Passons aux Romains.

« Les premiers Romains, » continue cet auteur, « eurent une *assez bonne* police sur l'exposition des enfants. Romulus *imposa* à tous les citoyens *la nécessité* d'élever tous les enfants mâles et les aînées des filles; si les enfants mâles naissaient difformes et monstrueux, il permettait de les exposer. Romulus ne permit de *tuer* aucun enfant qui *eût moins de trois ans;* et par là il conciliait la loi qui donnait aux pères le droit de vie et de mort sur leurs enfants, et celle qui défendait de les exposer. » (*Ibid.*)

« On trouve encore que la loi qui *ordonnait* aux citoyens de se marier et d'élever tous leurs enfants, était en vigueur l'an 277 de Rome, et que l'usage avait *seulement* restreint la loi de Romulus, qui permettait d'exposer les filles cadettes. » (*Ibid.*)

Alors les mœurs étaient bonnes, et elles repoussaient des lois atroces. Mais les lois qui favorisent des passions doivent l'emporter sur des mœurs qui n'ont pour elles que des sentiments; la coutume d'exposer ses enfants s'introduisit à Rome, « lorsque le luxe ôta l'aisance, que les richesses partagées furent appelées pauvreté, et que le père crut avoir perdu ce qu'il donna à sa famille. »

On a vu chez les peuples policés des lois cruelles, et des mœurs aussi cruelles que les lois : on en a vu le motif: mais on n'en voit pas le principe. *Quand l'enfant n'est pas un être sacré aux yeux de la religion, il est bientôt un être vil et nuisible aux yeux de la politique.* Les législateurs grecs font des lois pour borner le nombre des citoyens : les législateurs français commandent des massacres pour le réduire, et annoncent hautement le projet de le diminuer de moitié. Les mêmes principes conduisent infailliblement aux mêmes conséquences. J'en viens aux peuples *barbares*.

Si les Romains, qui faisaient aux pères une loi de *ne pas tuer* leurs enfants mâles ni les aînées de leurs filles, qui leur permettaient de faire périr les filles cadettes et les enfants mal conformés, qui portaient l'humanité jusqu'à défendre de *tuer* un de ces enfants qu'il n'eût atteint l'âge de trois ans, avaient, selon Montesquieu, une *assez bonne* police sur l'exposition des enfants : il faut convenir qu'elle n'était pas *mauvaise* chez les Germains, qui proscrivaient sévèrement toutes ces horreurs : « On regarde comme un crime de borner le nombre des enfants, ou d'en faire périr un seul. » *Numerum liberorum finire, aut quemquam ex agnatis necare, flagitium habetur.* (TACIT.)

Si les lois grecques et romaines sur l'exposition des enfants sont dans la nature de la société, la société n'est pas dans la nature de l'homme : si la société est dans la nature de l'homme, les mœurs germaines sont dans la nature de la société. Ces propositions sont évidentes.

C'est par l'état social des femmes qu'on peut toujours déterminer la nature des institutions politiques d'une société.

En Egypte, où nous avons trouvé le type de la constitution, les lois soumettaient les maris à leurs femmes *en l'honneur d'Isis :* ce qui veut dire que cette dépendance était inspirée par la religion et les mœurs, plutôt qu'elle n'était commandée par les lois : on n'y connaissait donc ni le divorce ni la polygamie.

La faiblesse du sexe était opprimée en Grèce par la religion qui consacrait la prostitution, elle était opprimée par la loi qui permettait le divorce; car le divorce est oppression pour le sexe le plus faible, même lorsqu'il le provoque.

A Rome, la religion protégeait la faiblesse du sexe par les prérogatives qu'elle accordait à la chasteté et à la fidélité conjugale. La loi l'opprimait par le divorce; les mœurs privées, tant qu'elles furent bonnes, furent naturellement d'intelligence avec la religion contre la loi : et par le respect pour les aus-

pices qui consacraient l'union des époux, pendant cinq cent vingt ans, personne n'usa du divorce jusqu'à Carvilius Ruga, sénateur, qui répudia sa femme pour cause de stérilité. Trois auteurs anciens qui ont écrit sur l'histoire romaine rapportent ce fait : ils en font honneur à la pureté des mœurs des premiers Romains; ils ajoutent que Carvilius en devint odieux au peuple; et Montesquieu s'échauffe à prouver que ce fait n'est pas vraisemblable, qu'il n'était pas possible que personne n'eût usé du divorce dans un aussi long espace de temps : et comme il assure que le divorce *a ordinairement une très-grande utilité politique*, il est naturel qu'il veuille en multiplier les exemples. Mais lorsque la loi eut corrompu les mœurs, et que la corruption des mœurs eut affaibli le frein déjà si faible de la religion païenne, alors la loi du divorce produisit l'effet qu'elle doit produire dans toute société *qui n'est pas contenue par l'exemple d'une autre société*. Il devint une véritable polygamie : la licence opprima la femme libre, comme la femme esclave; le désordre et le mépris pour cette partie intéressante de l'humanité furent poussés à un excès, dont nous ne pourrions nous former une idée, si les auteurs satiriques du temps n'avaient pris soin de nous en laisser une peinture trop fidèle.

Voilà les mœurs des républiques policées : voici celles des monarchies barbares.

La coutume chez les Germains attribuait aux femmes de grandes prérogatives : et voyez l'attention de la nature, qui inspire *des sentiments* aux nations ou aux hommes auxquels elle ne peut encore donner *des connaissances*. L'opinion de ces peuples simples allait jusqu'à attribuer aux femmes quelque chose de divin et de prophétique, *Inesse quin etiam feminis sanctum aliquid et providum putant*. Les mœurs proscrivaient le divorce et la polygamie. « Plus heureuses et plus sages, » dit Tacite, « sont les nations germaines, chez lesquelles il n'est permis aux jeunes filles de céder qu'une fois seulement au vœu de la nature. L'époux auquel elles s'engagent est leur corps, leur âme, leur existence même : toute pensée secrète, tout désir prolongé, tout espoir étendu dans l'avenir sont interdits : c'est leur mari et non le mariage qu'elles doivent aimer. »

Je ne citerai pas le texte. Tout ce que dit Tacite des cérémonies du mariage chez les Germains, de l'union intime des époux, de la courageuse fidélité des femmes, de l'éducation mâle et sévère des enfants, est d'un sublime de pensée, de sentiment et d'expression, que je pourrais paraphraser. mais que je désespère de traduire.

Nous avons vu en Egypte les maris soumis à leurs femmes par la force de la religion et des mœurs ; chez les Germains, les femmes regardées comme des êtres au-dessus de l'humanité par la force de l'opinion ; nous retrouverons dans nos monarchies modernes la même opinion et les mêmes mœurs : et c'est la preuve la plus forte de l'identité des principes constitutifs des sociétés égyptienne, germaine, et des sociétés monarchiques modernes.

La faiblesse de la condition ou celle de l'esclave n'était pas plus protégée chez les Grecs et les Romains, ni plus opprimée chez l'Egyptien et le Germain que la faiblesse de l'âge ou celle du sexe.

Les Egyptiens n'eurent des esclaves que lorsque leur constitution se fut altérée : encore les Hébreux n'étaient-ils esclaves que de l'Etat; et si la servitude est plus dure, elle est moins avilissante. Tant que la constitution fut en vigueur, l'Etat ne pouvait avoir d'esclaves, puisqu'il n'avait jamais la guerre; ni le particulier, car à quoi les aurait-il employés, puisque l'agriculture était chez l'Egyptien l'occupation la plus honorable ?

En Grèce, les esclaves étaient de véritables bêtes de somme; les Lacédémoniens étaient nourris par les Ilotes, les Crétois par les Perieciens, les Thessaliens par les Pénestes. L'outrage de l'esclavage personnel était ajouté à la dureté de l'esclavage réel. « Ils étaient soumis à tous les travaux hors de la maison, et à toutes sortes d'insultes dans la maison. Ils ne pouvaient avoir aucune justice ni contre les insultes, ni contre les injures. L'excès de leur malheur était tel, qu'ils n'étaient pas seulement esclaves d'un citoyen, mais encore du public; ils appartenaient à tous et à un seul. » (*Esprit des lois.*) Mais ce n'était rien encore au prix de la loi épouvantable du Cryptia ou de l'Embuscade, qui regardant le malheureux Ilote comme un ennemi domestique, faisait de l'assassinat de l'esclave un exercice pour le jeune citoyen, et opprimait ainsi jusqu'à la servitude même.

Tant que les principes monarchiques se conservèrent à Rome sous des formes aris-

tocratiques, les mœurs romaines furent bonnes et l'esclave fut heureux. « Les premiers Romains vivaient, travaillaient et mangeaient avec leurs esclaves, ils avaient pour eux beaucoup de douceur et d'équité. » (*Esprit des lois.*)

Mais lorsqu'il n'y eut plus de *pouvoir* dans cette société, et que toutes les passions furent déchaînées, l'esclave devint redoutable, parce qu'il avait aussi ses passions, et que la passion de dominer était exaltée par la servitude même. Il fallut suppléer au frein du *pouvoir* par des lois humaines, et elles furent atroces, insensées, absurdes, comme le législateur. Ecoutez Montesquieu : « On fit le sénatus-consulte Sillanien et d'autres lois, qui établirent que lorsqu'un maître serait tué, tous les esclaves qui étaient sous le même toit, ou dans un lieu assez près de la maison pour qu'on pût entendre la voix d'un homme, seraient sans distinction condamnés à la mort. Ceux qui, dans ce cas, retireraient un esclave pour le sauver, étaient punis comme meurtriers. Celui-là même, à qui son maître aurait ordonné de le tuer, et qui eût obéi, eût été coupable; celui qui ne l'aurait point empêché de se tuer lui-même aurait été puni. Si un maître avait été tué dans un voyage, on faisait mourir ceux qui étaient restés avec lui, et ceux qui s'étaient enfuis. Toutes ces lois avaient lieu contre ceux même dont l'innocence était prouvée. »

Je ne connais de lois qui ressemblent à celles-là que les lois révolutionnaires. Non-seulement la loi opprima l'esclave, mais elle permit au maître de l'opprimer; des lois cruelles formèrent des mœurs plus cruelles encore : et l'on se rappelle qu'Auguste, soupant chez Pollion, ne put l'empêcher de faire jeter aux poissons un malheureux esclave qui avait cassé un vase de cristal, et qui implorait l'intercession de l'empereur, qu'en usant ou en abusant de son autorité, pour donner lui-même la liberté à l'esclave.

Chez les Germains, peuple *barbare*, « l'esclave n'a point d'office dans la maison, parce que les travaux domestiques sont faits par les femmes et les enfants. » Chaque esclave a sa maison et sa famille. Il paye au maître une certaine quantité de blé, de bétail ou d'étoffe : l'objet de son esclavage ne va pas plus loin : *Servus hactenus paret.* Rarement le maître punit-il son esclave par des coups, par la prison ou par une certaine tâche. « S'il vient à le tuer, ce n'est pas en vertu d'une loi et comme châtiment, mais dans un premier mouvement, et comme il tuerait un ennemi. On ne distingue pas, aux douceurs de l'éducation, le maître de l'esclave ; ils vivent sur le même sol, au milieu des mêmes troupeaux, jusqu'à ce que l'âge sépare l'enfant de l'homme libre de celui de l'esclave, et que sa vertu le fasse reconnaître. »

Ces hommes, que les Romains appelaient esclaves, *servi*, parce qu'ils n'avaient aucune expression pour désigner cette espèce d'engagement qu'ils ne connaissaient pas, n'étaient précisément que des colons partiaires; et Tacite le dit expressément.

Les Germains se servaient de leurs esclaves pour la guerre. « Dans la plupart des républiques, » dit Montesquieu, « on a toujours cherché à abattre le courage des esclaves; le peuple Germain, sûr de lui-même, cherchait à augmenter l'audace des siens. »

Ces esclaves, qui cultivaient pour eux-mêmes la propriété de leur maître, et qui combattaient avec lui pour défendre leur propriété commune, sont devenus en Europe les paysans, lorsque la réunion de la religion chrétienne à la société politique, pour former la société civile, a rendu ce développement *nécessaire*. Ces terres, que l'esclave travaillait en payant une redevance à son maître, le vassal les a travaillées en payant une redevance à son seigneur. Lors de l'introduction des Germains dans les Gaules, la propriété donnée par le *pouvoir* de la société, à titre de bénéfice ou viagèrement, aux chefs particuliers; distribuée par ceux-ci, sous les mêmes conditions, aux soldats qu'ils avaient amenés de Germanie, ou aux Gaulois qui s'étaient rangés sous leurs drapeaux pour échapper à la tyrannie des Romains ; cette propriété, dis-je, est devenue fixe et héréditaire sur la tête des chefs et sur celle des soldats. Les uns comme les autres ont été comme attachés à la glèbe, c'est-à-dire investis d'une propriété déterminée, inamovible, qu'ils possédaient, à la charge d'un service militaire envers l'Etat. Telle est l'origine de la féodalité, dont l'ignorance ou le faux savoir ont tourmenté l'histoire de cent manières différentes. J'y reviendrai plus loin.

La nature, par cette institution sublime, trouva le secret de doubler, sans étendre le sol, la propriété foncière, la seule que la

société doive connaître; et elle en proportionna l'espèce à la fonction de chacun dans la société. Au noble, qu'elle appelait à défendre la société, et qui devait être toujours prêt à remplir cette destination, elle donna une propriété sans travail qui pût le retenir: au peuple, dont il fallait contenir les passions, elle donna une propriété avec travail qui pût l'occuper. A l'un, elle attribua certains honneurs qui pussent marquer l'utilité de ses fonctions dans l'ordre social; elle obligea l'autre à certains devoirs qui l'accoutumassent à respecter celui auquel il devait obéir; et, pour en donner un seul exemple, le droit de chasse, utile au noble qu'elle aguerrit, funeste au paysan qu'elle distrait, fut, par la loi, réservé à l'un et ôté à l'autre.

Je sais que les passions de l'homme se mêlèrent plus d'une fois aux sages dispositions de la nature : la nature se sert de l'homme pour exécuter ses volontés; mais l'homme est un instrument imparfait, et la nature est obligée de retoucher son ouvrage. Il en résulta quelquefois des coutumes bizarres, oppressives ou immorales, parce que les passions n'eurent point de frein lorsque la société fut assujettie à une foule de *pouvoirs :* mais peu à peu tout rentra dans l'ordre; le *pouvoir* général, au moins en France, s'éleva sur les débris des *pouvoirs* particuliers; la religion et les lois firent disparaître tout ce que la barbarie et les passions avaient surajouté à l'ouvrage de la nature. La philosophie est venue, et elle a détruit l'ouvrage même; absurde et immorale, elle a changé la propriété foncière du noble en capitaux, et le défenseur de l'Etat en un vil agioteur. La nature avait trouvé le secret de doubler la propriété foncière sans étendre le sol; la philosophie trouve le moyen de diminuer la propriété foncière sans diminuer le sol; elle conquiert sur la société la moitié de sa propriété, sans lui enlever son territoire; mais cette conquête a des effets plus funestes : elle ôte au peuple toute idée de dépendance, de respect et de considération : elle fait plus, elle lui ôte toute notion de morale, de justice et de droit de propriété. Le contrat d'inféodation, ce contrat si légitime, dès qu'il est réglé par les lois, puisqu'il est le prix d'une chose cédée; si *nécessaire,* puisqu'il appelle à la propriété, sans exploitation et sans conquête, la partie pauvre d'une nation; ce contrat, passé sous la garantie des lois les plus solennelles, qui a peuplé, et qui tous les jours encore peuplait de familles propriétaires les contrées les plus stériles de la France; ce contrat, dont la nature sollicitait l'extension, comme le développement *nécessaire* d'un rapport qui dérive de la nature d'une grande société, de la nature des fonctions sociales, et, en plusieurs endroits, de la nature même du sol; ce contrat a été regardé, par la philosophie, comme une oppression; le propriétaire bienfaisant qui l'avait consenti, comme un tyran; le pauvre qui l'avait accepté avec reconnaissance, comme un esclave : et comme on ne s'arrête pas dans les voies glissantes de l'iniquité, ces propriétés, dont un premier décret avait permis le rachat, un décret postérieur en a prononcé l'anéantissement; de peur qu'il n'en restât quelque trace, un autre a ordonné l'incendie des monuments qui les constataient; bientôt, plus vorace que le temps, plus destructive que la guerre, la philosophie a commandé la démolition de ces antiques asiles d'une pauvreté honorable ou d'une richesse bienfaisante; il ne manquait plus que d'ordonner le massacre de ces propriétaires coupables d'avoir succédé à leurs pères ou d'avoir eux-mêmes appelé leurs vassaux à la propriété en leur distribuant des terres : .. et le massacre a été ordonné.

J'ai dit que l'on retrouvait jusque dans le culte public de la religion païenne, chez les Egyptiens et chez les Germains, quelque vestige de la perfection de leurs lois politiques.

« Jamais Etat ne fut fondé, » dit Rousseau, « que la religion ne lui servît de base. » On a vu plus haut que l'oppression de la religion n'allait jamais sans l'oppression du gouvernement, et réciproquement. Par conséquent, la perfection, ou ce qui est la même chose, la constitution politique de la société, devrait se trouver toujours avec la perfection de la religion ou la constitution religieuse : et cela serait ainsi, si l'homme pouvait s'élever de lui-même à la religion parfaite, comme il peut, en suivant ses passions, descendre à une religion oppressive, c'est-à-dire absurde, cruelle, licencieuse.

Chez les Grecs et les Romains, sociétés politiques non constituées ou oppressives, la religion était oppressive pour l'homme moral, parce qu'elle était absurde et licencieuse; pour l'homme physique, parce

qu'elle était voluptueuse et cruelle. La religion s'accordait donc avec le gouvernement; et ce qui prouve bien la vérité du principe, c'est qu'elle était plus oppressive là où la société politique était moins constituée. Ainsi elle était plus licencieuse, plus voluptueuse, plus oppressive par conséquent, dans la Grèce, où le *pouvoir* était plus divisé et les institutions populaires dans tout leur délire; elle était plus grave, plus sévère, plus chaste à Rome, où le *pouvoir* était plus réuni, c'est-à-dire plus constitué, et où la société avait même la faculté précieuse et particulière à elle seule, de constituer parfaitement son *pouvoir*, toutes les fois que l'intérêt de sa conservation le demandait; ce qu'elle faisait en nommant un dictateur, comme nous l'avons dit.

En Egypte et chez les Germains, où la société politique était constituée, le gouvernement était *nécessairement* en contradiction perpétuelle avec une religion qui ne l'était pas. La guerre était inévitable entre un gouvernement protecteur et une religion oppressive; cette guerre intestine devait entraîner une révolution dans la religion ou une révolution dans le gouvernement. L'une et l'autre arriva en Egypte. La religion de l'Egypte ne ressemblait à la religion d'aucune autre contrée idolâtre. Ailleurs, les dieux étaient voluptueux ou sanguinaires, et le culte licencieux et barbare; en Egypte, les dieux furent vils, mais utiles, le culte fut grave, imposant, cérémonieux, et l'on soupçonna même ses prêtres d'avoir eu des notions plus relevées de la divinité dont ils n'offraient aux peuples que de grossiers emblèmes. Mais cette religion imparfaite, moins constituée que le gouvernement, l'entraîna à une révolution; et l'Egyptien se ruina par ses divisions, avant de périr par la conquête.

Chez les Germains, la religion etait la religion païenne, s'il faut en croire Tacite et César; car il faut observer que les Romains seuls ont décrit les mœurs de ces peuples, et que les Romains n'imaginaient pas d'autre religion que la leur. Le culte chez les Germains était simple, parce que la nation était dans son enfance; il était grave, parce que les mœurs étaient pures; mais il était cruel, parce que les habitudes étaient guerrières: on voit du moins dans Tacite qu'ils immolaient des victimes humaines. Tous les peuples de la terre, excepté les Juifs, les peuples même les plus policés, les Grecs et les Romains, ont offert de ces sacrifices abominables. Les Espagnols trouvèrent dans les temples du Mexique deux cent mille crânes de victimes humaines. J'ai la conviction la plus intime que la révolution de France n'eût pas fini sans qu'on eût offert en réalité et sans métaphore, à la liberté, ces horribles holocaustes. J'approfondirai ailleurs les causes de cette affreuse maladie du genre humain. Je reviens aux peuples du Nord. Quelque absurde, quelque cruel que fût leur culte, on démêle cependant dans leur religion des idées ou pour mieux dire des sentiments de la nature de la divinité, bien plus justes que chez les autres peuples. La nature inspirait des *sentiments* à ces nations dociles à ses lois, en attendant que la véritable religion pût leur donner des connaissances. Ecoutons Tacite: les expressions dont il se sert sont remarquables. « Au reste, » dit-il, « les Germains ne pensent pas qu'il soit digne de la majesté des dieux de les renfermer dans des murs, ou de les représenter sous des figures humaines; ils consacrent de vastes forêts, et ils donnent des noms de divinités à cette sombre et secrète horreur qu'ils n'aperçoivent qu'avec les yeux du respect; » *Deorum nominibus appellant secretum illud, quod sola reverentia vident.*

Certainement une nation qui ne croyait pas que les dieux eussent un corps, n'était pas loin de croire que la Divinité est un pur esprit. Je vais plus loin: et il me semble que Tacite lui-même a méconnu la religion des Germains, religion qui, quoique idolâtre, s'écartait peut-être autant dans son culte du paganisme des peuples policés, qu'elle se rapprochait par ses traditions de la religion primitive. Cette méprise, presque inévitable lorsqu'on traite de ce qu'il y a de plus intérieur dans les institutions d'un peuple non policé, et qui ne présente à l'examen le plus attentif que des pratiques extérieures dont les motifs souvent ignorés du plus grand nombre des individus, doit mettre en garde contre les relations des voyageurs, et tout ce qu'ils nous disent de la religion des peuples sauvages ou barbares. On retrouve, en effet, dans les croyances religieuses les plus anciennes des peuples du Nord, des traces non équivoques des traditions primitives du genre humain, traditions conservées dans les livres sacrés de la religion constituée ou chrétienne. « On sait, » dit le judicieux Mallet, dans son *Voyage de Norwége*, berceau des peuples du

Nord, « on sait que dans le système religieux des anciens peuples du Nord on admettait un *ennemi* de Dieu et des hommes, un mauvais principe qui se manifestait *sous diverses formes*, et qui *attaquait sans cesse sourdement et ouvertement toute la création. Thor, le fils* du Dieu suprême et *le second* des dieux, la défendait avec courage et persévérance; ses fonctions étaient de chercher partout cet ennemi et de le combattre. Dans une des fables de l'Edda, le mauvais principe est représenté sous la figure d'un grand *serpent* marin. *Thor*, sous celle d'un jeune homme, va le pêcher, *accompagné d'un géant* auquel il cache son dessein; le dieu le pêcha, et, suivant quelques récits, il lui *brisa la tête* d'un coup de massue. » Les Germains, à leur entrée dans les Gaules, y trouvèrent la religion chrétienne établie. Disposés par leurs opinions à en croire les dogmes, à en pratiquer les vertus par la pureté de leurs mœurs, ces *fiers Sicambres* baissèrent la tête sous le joug de la religion, et la constitution naturelle des sociétés religieuse s'unit à la constitution naturelle des sociétés politiques pour former la véritable société civile.

CHAPITRE IV.

LES GERMAINS SE MAINTIENNENT CONTRE LES ROMAINS, ET FORMENT DES ÉTABLISSEMENTS.

Les Germains avaient donc la constitution égyptienne ou pour mieux dire, la constitution naturelle des sociétés; et cette constitution renfermait en elle-même le germe de sa perfection et des développements que l'étendue et les progrès futurs de la société rendaient *nécessaires*. On verra au chapitre suivant l'ordre et la suite de ces développements.

Les sociétés germaines avaient donc un principe de conservation, caractère spécial d'une société constituée : aussi elles se conservèrent contre la puissance romaine. Ce ne fut pas, comme dit Montesquieu, « avec le seul bon sens attaché aux fibres grossières de ces climats, que ces peuples se maintinrent contre la puissance romaine. » Cette raison matérialiste est aussi indigne d'un écrivain sensé que d'un lecteur judicieux. Je ne parle pas de ce bon sens que l'auteur attache à des fibres grossières, ni de l'esprit qu'il attache à des fibres plus déliées dans les climats chauds : comme si le bon esprit, ou l'art de trouver des rapports justes entre les objets, était autre chose que le bon sens appliqué à un plus grand nombre d'objets; mais je demande : Quelle arme que le bon sens pour défendre un peuple contre les Romains? et s'il n'eût été question, dans cette lutte, que de bon sens, qui en avait plus que les Romains? Les Carthaginois, les Espagnols, les Gaulois et tant d'autres peuples soumis par les Romains, ne manquaient pas de bon sens, et cependant ils subirent le joug. Il faut le dire, les Germains résistèrent par leur constitution, comme les autres peuples furent subjugués avec leur forme de gouvernement, ou par leur forme même de gouvernement. « Car, dit Tacite, la liberté des Germains est plus forte que toute la puissance des Parthes; » *Quippe regno Arsacis acrior est Germanorum libertas.* L'ouvrage de l'homme ne pouvait arrêter les Romains : la puissance romaine ne devait céder qu'à la puissance de la nature. « Il est extrêmement *singulier*, » remarque Montesquieu en parlant du démembrement de l'empire romain, par les peuples du Nord, « que les nations les plus faibles aient été celles qui firent les plus grands établissements. » On en voit la raison, que cet auteur ne donne pas; et, en général, toutes les fois que, dans ses systèmes, il ne peut pas expliquer un fait, il s'en tire en disant qu'il est *singulier, inconcevable*. Les Huns, les Arabes ravagèrent; les Germains s'établirent : les premiers n'étaient que des armées commandées par un général, les seconds étaient des sociétés soumises à des rois.

Il ne manquait à la société politique des Germains qu'une religion digne de l'Etre suprême, digne de l'homme, protectrice de la société, fondée sur la connaissance de l'unité de Dieu et de ses perfections. Les Germains trouvent la religion chrétienne répandue avec les Romains et par les Romains, dans tous les pays soumis à leur empire; il se fait un échange entre ces peuples. Le Dieu du cœur et de la pensée remplace chez les Germains les fantômes de l'imagination; la constitution politique de la nature remplace chez le Gaulois-Romain les institutions politiques de l'homme. Le Germain, en entrant dans la société religieuse du Romain, voit s'adoucir la férocité de ses passions, et l'oppression absurde ou cruelle de ses dieux. Le Romain, en entrant dans la société politique du Germain, voit cesser les désordres de son gouvernement et la faiblesse anarchique de ses maîtres; désormais ces deux peuples, ces deux sociétés, ne fe-

ront plus qu'un peuple, qu'une société. Si les contrées d'où les Germains sont sortis sont encore livrées à leurs superstitions barbares ou insensées, le fondateur de l'Europe, Charlemagne, y portera, avec la terreur de ses armes, sa religion et ses lois; le christianisme pénètre chez les peuples les plus sauvages et dans les parties les plus reculées de l'Europe; la civilisation marche à sa suite, et vient embellir son ouvrage. (*Esprit des lois*, l. VI, ch. 1-6.) Les nouveaux peuples se placent, s'étendent, se fixent; les vainqueurs se mêlent aux vaincus, les familles s'unissent, les terres se partagent, les territoires se limitent, les sociétés se perfectionnent, la constitution se développe, les nations prennent un caractère et l'Europe commence.

CHAPITRE V.

LOIS POLITIQUES DES MONARCHIES MODERNES.

On ne doit pas être étonné de retrouver une constitution semblable chez des peuples que la nature a placés aux extrémités opposées de l'univers.

L'homme, sous les zones brûlantes, est le même que dans les climats glacés; il a les mêmes besoins, donc il aura les mêmes relations avec ses semblables ou avec les êtres inanimés; donc il formera avec eux une même société: il a la même passion de dominer; donc il lui faut le même frein; donc la société doit avoir partout la même constitution. Mais la société, ainsi que l'homme, passe par différents états d'enfance, de jeunesse, de virilité; la constitution aura, comme l'homme et la société, ses différents âges. Elle aura en elle-même un genre de perfectionnement insensible, qui se développera à mesure que la société s'étendra et se perfectionnera, et qui, effet et cause à la fois de ses progrès, la conduira infailliblement au plus haut période de perfection auquel une société puisse parvenir; les changements que l'on croira remarquer dans la constitution d'une société n'en seront le plus souvent que les développements naturels et *nécessaires*. Cette observation est particulièrement applicable à la monarchie française.

Les institutions politiques des peuples qui, comme les Grecs, *cherchent la sagesse* hors de la nature, ont en elles-mêmes un principe de dégénération dont le développement successif et *nécessaire* entraînera la société au dernier degre de trouble, de désordre et de malheur : cette assertion sera démontrée en son lieu. Vérités fondamentales, dont la théorie est le sujet de cet ouvrage : puisse son application à la société être l'objet des méditations les plus sérieuses, des efforts les plus soutenus de tous les gouvernements!

Ainsi, pour suivre le parallèle jusqu'au bout, l'homme moral ou intelligent se perfectionne par la pratique des lois religieuses et morales, et acquiert sur ses penchants un empire qui fait sa force et son bonheur. Mais, s'il méconnaît ses lois, il tombe dans l'esclavage de ses sens, et n'y trouve que désordre, trouble et confusion.

Je vais réunir sous un même point de vue les nouveaux rapports entre la société et son *pouvoir*, ou les nouvelles lois politiques que la nature a successivement développées dans les sociétés fondées par les peuples Germains. Je prendrai la France pour exemple, parce qu'elle était, de toutes les sociétés, celle dans laquelle il s'était développé le plus de ces rapports, c'est-à-dire qui avait des lois politiques plus *nécessaires* et en plus grand nombre.

Reprenons les lois fondamentales.

La religion chrétienne, essentiellement sociale, non-seulement intervint dans tous les actes de l'homme social, mais elle consacra la société même, en marquant d'un sceau particulier celui que la nature appelait à exercer la volonté générale de la société. Pour l'intérêt de la société, pour le sien propre, il contracta, dans les mains de la religion, l'engagement de la défendre; et la religion contracta envers lui l'engagement de le protéger; engagement réciproque et sacré, que la religion n'enfreint jamais la première, mais auquel le *pouvoir* de la société ne manque jamais impunément. Je ne parle qu'en politique. Si Louis XVI, plus touché de l'intérêt général de la société, que sensible aux malheurs particuliers que sa résistance n'eût pas manqué d'entraîner, eût refusé son consentement aux décrets sur la constitution civile des ministres de la religion,

Troja. . . . . nunc stares. . . . .
(VIRGIL., *Æneid.*, lib. II, vers. 57.)

Les peuples Francs avaient, il est vrai, fixé dans une famille l'exercice du pouvoir général; mais ils élisaient souvent, entre les individus de cette famille, celui qui devait l'exercer, en sorte qu'ils souffraient des

inconvénients de l'élection, et de ceux de la succession héréditaire. C'était ainsi sous la première et quelquefois sous la seconde race des rois France. Peu à peu, et sans qu'on puisse en assigner l'époque, la coutume s'établit d'appeler à la couronne l'aîné des mâles, à l'exclusion des collatéraux et des filles; « coutume, » dit Jérôme Bignon, « plus forte que la loi même, cette loi ayant été gravée non dans du marbre ou du cuivre, mais dans le cœur des Français. »

Cette loi est dans la nature.

1° Il est dans la nature que celui des enfants qui est le plus tôt en âge de gouverner, soit le premier appelé à exercer le *pouvoir*.

2° L'exclusion des collatéraux est également fondée sur la nature. Car il est dans la nature de l'homme qu'un prince régnant prenne de l'ombrage de celui qui doit lui succéder, s'il n'est que son parent; et il est dans la nature de l'homme qu'il ne soit pas jaloux de son fils. D'un autre côté, le successeur désigné pourrait être tenté d'usurper la couronne sur son parent; et il est dans la nature de l'homme qu'il ne soit pas tenté de l'usurper sur son père.

3° Il est dans la nature que les femmes soient exclues de la succession:

1° Parce que la nature n'a pas destiné ce sexe à être *pouvoir*, puisqu'elle ne lui a pas donné la force.

2° Par conséquent, il est contre la nature qu'elle dirige la force publique, première fonction du *pouvoir* général.

3° Parce que la femme est destinée par la nature au mariage, c'est-à-dire à être dépendante, et qu'il est contre la nature du *pouvoir* que celui qui l'exerce soit assujetti, ou contre la nature de la société qu'il transporte de lui-même le *pouvoir* en d'autres mains.

Dès que le droit successif héréditaire à la couronne était fixé dans l'aîné des mâles de la maison régnante, les mariages que les individus de cette famille pouvaient contracter ne devaient plus être indifférents à la société : il était dans la nature de la société qu'elle ratifiât, par l'organe de sa volonté générale, des alliances qui devaient assurer la perpétuité de la succession.

La nécessité du consentement que donne la société, par l'organe du monarque, aux alliances que contractent les membres de la famille régnante, est donc une loi politique, conséquence nécessaire, quoique médiate, de la loi fondamentale du pouvoir unique.

Ce rapport n'a été entièrement développé en France, et consacré par une loi positive, que dans le siècle dernier.

La régence n'est pas fixée en France, parce que la régence est une place de confiance, et qu'il est contre la nature des choses qu'une loi fixe, à l'avance et sans le connaître, celui qui doit occuper une place de confiance.

Le régent doit être désigné par le prince régnant; parce qu'il est dans la nature de la société que son pouvoir-conservateur prenne à sa conservation l'intérêt le plus vif et le plus éclairé : et il est dans la nature de l'homme que personne ne prenne à la personne du fils un intérêt plus vif et plus éclairé que le père.

Mais si le prince régnant n'a pu faire ce choix, il est incontestable que la régence appartient de droit au plus proche parent du roi mineur; parce que, représentant le chef de la famille dans l'ordre de la nature, il a droit, dans l'absence ou l'empêchement du chef, à représenter le pouvoir dans l'ordre de la constitution, et qu'ainsi l'on peut dire qu'il faut une loi pour l'exclure, mais qu'il n'en faut pas pour l'appeler. Telles sont les saines maximes, telle est la loi en France, parce que telle est la loi de la nature.

Quand Louis XIV, n'osant pas exclure son neveu de toute part aux affaires, nomma un conseil de régence, au lieu de nommer un régent, il commit une grande faute, il divisa le pouvoir : il manqua à la loi fondamentale; et par le fait, il déféra la régence au duc d'Orléans. On croit que le peu d'égard qu'eut le parlement de Paris pour les dernières volontés de ce prince, entraîna de grands malheurs; mais qui peut connaître les désordres qu'eût entraînés le mépris de la loi fondamentale du pouvoir unique?

Je passe aux distinctions sociales : elles ont subi des développements qu'il importe de remarquer.

Le sacerdoce ne pouvait plus être une profession héréditaire sous une religion qui prescrivait le célibat à ses ministres; mais comme tout y était spirituel, la succession devint spirituelle : l'effet politique, c'est-à-dire, l'effet de limiter le pouvoir par l'indépendance de la profession et l'inamovibilité de la personne, n'en acquit que plus de force; mais, par la faute de l'homme qui met partout ses passions à la place de ses devoirs,

cette force quelquefois devint excessive.

Les besoins de l'homme en société se multiplient, et les besoins réels créent les arts utiles comme les arts superflus ou dangereux créent les besoins factices. La société ne devait pas laisser sans récompense les travaux importants, les découvertes utiles, les chefs-d'œuvre de l'imagination et du goût, l'étude approfondie des sciences, les talents de l'homme d'Etat, les vertus du citoyen; car, dans une société constituée, l'héroïsme des vertus et l'éclat des talents militaires ne devaient pas être les seuls honorés. Il était dans la nature des choses que la société payât tous les services qu'on lui rendait, et qu'elle proportionnât le salaire au service, la récompense au mérite, la reconnaissance au bienfait. Or tous les services rendus à la société, tous les bienfaits dont elle est l'objet, ont un effet aussi durable que la société même. La récompense ou le salaire devait donc durer autant que la société. Récompenser quelqu'un est le *distinguer* des autres; et la société ne connaît d'autres *distinctions* que les professions sociales ou *distinguées*. D'un autre côté, la société ne considère jamais l'homme, mais la famille; elle récompensa donc son bienfaiteur en récompensant sa famille, elle récompensa la famille en la *distinguant :* elle la *distingua* (1) en l'agrégeant à une profession *distinguée*. Ainsi elle proportionna la récompense au bienfait relativement à la société, en la faisant durer autant que la société; et relativement au bienfaiteur, en la faisant durer autant que sa famille. Telle est l'origine de nos lettres d'anoblissement, manière d'agréger de nouvelles familles à la profession sociale ou à la noblesse, qui a précédé et qui a dû précéder celle par exercice de charges, dont je parlerai en son temps.

Cette loi politique est une conséquence *nécessaire* de la loi fondamentale des *distinctions* sociales, et le résultat inévitable des progrès de la société et de ses besoins.

La société politique ne pouvait agréger à la profession sacerdotale les familles qu'elle voulait *distinguer*, puisque cette profession, dans la religion chrétienne, n'était pas une profession de famille. Elle les agrégea donc à la profession sociale défensive de la société; en sorte que, par une institution sublime, et qui n'a pu émaner que de la volonté générale de la société qui a la conservation de la société pour objet, la récompense la plus honorable, le salaire le plus précieux dont la société pût payer un bienfait, fut d'admettre la famille du bienfaiteur au nombre de celles qui étaient plus particulièrement consacrées à la conservation de la société, et par leur naissance même dévouées à sa défense. Car, qu'on ne s'y trompe pas, la noblesse n'est une distinction qu'en ce qu'elle est un engagement particulier, dont on verra plus loin le motif et la nature. Ainsi l'on n'est pas militaire, parce qu'on est d'une famille noble; mais on est noble, parce qu'on est d'une famille militaire, quoique l'individu puisse exercer quelque autre profession également utile à la société et plus analogue à sa position. Le service militaire *social constitutionnel* ou *défensif* est donc la véritable destination, le premier motif de la noblesse : tout le lui rappelle, jusqu'à ses emblèmes; tout le prouve, jusqu'à son expulsion de la France et de ses armées, que les factieux n'ont pas manqué de provoquer secrètement ou même d'ordonner, lorsqu'ils ont voulu détruire la société.

C'était donc une loi bien inconstitutionnelle que celle de Henri IV, qui ordonnait qu'à l'avenir la noblesse ne s'acquerrait plus par les armes (2) et le président Hénault s'en étonne avec raison. C'était donc une loi constitutionnelle, ou plutôt un retour tardif à la constitution, que la loi de 1750, qui fixait l'époque après laquelle la noblesse personnelle de l'homme de guerre deviendrait héréditaire dans sa famille.

C'était donc une violation absurde et manifeste de la constitution que cette loi récente, qui, fermant l'accès de la profession militaire aux familles non agrégées, rendait impossible l'agrégation de nouvelles familles par la voie la plus naturelle, la plus analogue aux fonctions sociales de la noblesse, et devait à la longue en occasionner l'extinction totale.

On n'a pas oublié qu'en Egypte toutes les professions, et même les professions mécaniques, étaient héréditaires; et l'on croit

(1) Les premières lettres d'anoblissement en France sont de Philippe le Hardi, en 1270, en faveur de Raoul, *argentier* (orfèvre) du roi. (HÉNAULT.) La nation se poliçait, et les arts utiles acquéraient de la considération.

(2) L'article 258 de l'ordonnance de Blois, rapportée à l'année 1579, supprima la noblesse acquise par les fiefs, et l'édit de Henri IV supprima celle acquise par les armes. *On peut être surpris*, dit Hénault, *que Henri IV, qui devait tant à ses braves capitaines, reconnût si peu leurs services militaires.*

peut-être qu'il n'existe rien de semblable dans nos gouvernements modernes. Cependant nous avons emprunté cette loi des Égyptiens, ou plutôt de la nature des sociétés, et nous l'avons adaptée aux circonstances particulières de notre existence sociale : je veux parler de l'établissement des corps de métiers ou *maîtrises*, adopté, je crois, dans toute l'Europe, et qui produit l'effet de conserver sans contrainte les mêmes professions dans les mêmes familles (1).

Cette loi est très-analogue à la constitution, qui ne considère jamais l'homme que dans sa profession, et la profession que dans les familles; et parce qu'elle dérive *nécessairement* de la constitution, elle produit en administration les plus heureux effets : elle donne au gouvernement des moyens précieux et efficaces de surveiller, de contenir, par le motif puissant de l'intérêt personnel, et même de *l'honneur*, les jeunes gens de la classe pauvre et nombreuse, en y employant l'autorité des maîtres : elle fortifie entre les familles les liens de la bienveillance et de la fraternité, qui sont d'une autre importance que de prétendus progrès dans les arts, qui souvent n'en annoncent que la décadence : elle assure à la société la perpétuité des métiers les plus vils ou les plus périlleux, et cependant les plus nécessaires : elle nourrit enfin cet esprit de corps, dont on doit sentir la *nécessité* dans une monarchie, après les efforts, peut-être trop heureux, que la philosophie faisait depuis longtemps pour le détruire; cet esprit de corps qui n'effraye que les gouvernements oppresseurs, qui n'embarasse qu'une administration faible ou maladroite; cet esprit de corps dont un gouvernement sage et habile se sert toujours avec succès, quand il l'emploie avec mesure.

Ce n'était pas assez, pour assurer la conservation de la société, d'avoir fixé l'exercice du *pouvoir* dans une même famille, si la société n'avait en elle-même le moyen de le remplacer en cas d'extinction.

Dès que le pouvoir général, ou la royauté, est l'exercice ou l'acte de la volonté générale du corps social, il est évident que le corps social a seul le droit de produire cet acte de sa volonté générale.

Il fallait donc que le corps social se formât pour produire cet acte. Effectivement, les Germains avaient des assemblées générales pour les grandes affaires de la société : *De majoribus omnes consultant*, dit Tacite.

Mais, comment rendre extérieur le corps social? La société est la réunion des hommes et des propriétés. Elle ne pouvait être représentée que par des hommes qui fussent propriétaires. Mais la société constituée ne connaît pas les hommes, elle ne connaît que les professions; elle ne pouvait donc être représentée que par des professions qui fussent propriétaires. Or, dans les premiers âges de nos monarchies d'Europe, et particulièrement de la monarchie française, il n'y avait que trois propriétaires, c'étaient la religion, le roi, la noblesse; la profession sacerdotale, la profession royale, la profession militaire; la religion publique, le pouvoir unique, les distinctions sociales permanentes, ou la volonté générale de la société représentée par la religion, le pouvoir général exercé par le roi, la force générale exercée par la noblesse. Tout le reste de la nation était sans propriétés sociales; car toute propriété dans la société constituée doit obliger à un service envers la société, et c'est pour pouvoir assurer et exiger ce service que le servage était établi. Voilà le gouvernement féodal. La société seule était propriétaire, et donnait l'usufruit au roi, sous l'obligation de la gouverner; aux ministres de la religion, sous l'obligation de réprimer les volontés dépravées de tous; aux ministres de la force publique, sous l'obligation de réprimer les actes extérieurs de ces volontés dépravées. Le corps social était donc représenté par tous les hommes sociaux et par toutes les propriétés sociales, puisqu'il l'était par toutes les professions sociales, et par les professions qui occupaient toutes les propriétés; et cette représentation était aussi exacte et un peu plus sociale que cette prétendue représentation fondée sur une combinaison si savante et si ridicule de population, de contribution et de territoire : combinaison par laquelle on fait entrer dans la

(1) L'Allemagne a, à cet égard, des institutions excellentes, et dans ses corporations qui sont plus multipliées et plus distinctes que partout ailleurs, et j'oserai dire, jusque dans le grand nombre de titres, même sans fonctions, qui fixent chacun à une place, et amusent tous les amours-propres qui ne sont que la passion de dominer naturelle à tout homme. La langue allemande, riche en mots composés, seconde merveilleusement, par la facilité des qualifications, l'institution politique. Il ne s'agit pas, en administration, que tous les citoyens aient une place très-utile et très-active, dont le grand nombre serait hors d'état de remplir les fonctions, mais que tous soient, ou croient être placés.

représentation du corps social, comme partie intégrante et *sine qua non*, et le scélérat le plus vil, et l'impôt le plus oppressif, et le rocher le plus aride.

Les professions royale, sacerdotale et militaire ou noble, comme professions sociales et uniques propriétaires, composèrent donc seules les grandes assemblées de la nation ; et comme une des fonctions de ces assemblées était d'élire, en cas de *nécessité*, la famille régnante, on vit les deux professions conservatrices de la société, disposer seules de la couronne, lorsque la nature de la société qui tend sans cesse à sa conservation, rendit *nécessaire* la réunion de ce que les passions des hommes avaient séparé malgré la nature, je veux dire la réunion du *pouvoir* et de l'autorité dans la personne de Pépin, et celle du *pouvoir* et de la puissance dans la personne de Hugues Capet (1).

L'introduction exclusive des deux premiers ordres dans ces assemblées ne fut donc pas une usurpation, mais une *nécessité*.

Il est vrai qu'on voit sous les premières races, comme dans les forêts de la Germanie, des assemblées générales de la nation entière, concurremment avec les assemblées des grands et des professions propriétaires ; et cela même est une preuve sans réplique que celles-ci étaient dans la nature de la société. La nature se dégageait peu à peu d'un reste d'imperfection ; ce qui avait convenu aux petites sociétés germaines ne pouvait convenir à la grande société des Francs, et ce que les gens superficiels regardent comme un changement dans la constitution, n'en était que le développement *nécessaire*. On ne voit pas plus la fin de ces assemblées générales qu'on n'en a vu l'origine : c'est la nature qui les fait naître, qui les fait cesser au moment qu'il convient ; et l'on ne peut apercevoir les époques de son travail, parce qu'elle ne se repose jamais.

On verra tout à l'heure que ces assemblées de professions propriétaires prirent une nouvelle forme sous Philippe le Bel, et ce changement n'entraîna aucun inconvénient, parce qu'il était dans la nature de la société ; mais de nos jours tout a été perdu, lorsque l'homme a voulu y faire un changement dont la nature n'indiquait pas la nécessité, et réunir ce qu'elle avait séparé

Rien de plus curieux et de plus instructif que le développement du gouvernement féodal, véritable constitution d'une société indépendante. « C'est un beau spectacle, » dit Montesquieu, « que celui des lois féodales. Un chêne antique s'élève, l'œil en voit de loin les feuillages ; il approche, il en voit la tige ; mais il n'en aperçoit point les racines, il faut percer la terre pour les trouver. »

Montesquieu, loin de percer la terre pour chercher les racines, s'arrête à considérer l'extrémité des branches, et emploie la moitié de son ouvrage sur l'*Esprit des lois* à disserter sur les lois civiles des Francs avec autant d'érudition et de fatigue pour lui-même, que d'inutilité pour son lecteur.

J'ai dit que le monarque, les ministres de la religion et de la force publique étaient les seuls propriétaires dans les premiers temps ; et je n'ai pas dit comment ils l'étaient devenus.

Les Germains, qui ne connaissaient aucune contrainte, faisaient à leurs chefs, comme à leurs prêtres, des présents qui suffisaient à leur entretien : *quod pro honore acceptum etiam necessitatibus subvenit*. Dès qu'ils furent établis, que les besoins de la société se furent accrus avec sa population et son étendue, la nature amena la *nécessité* de rendre indépendants de tous le culte qu'ils avaient adopté, et la famille qu'ils avaient élevée au trône. La religion comme la royauté ne pouvaient tirer leur force que de leur indépendance. La société assigna donc des propriétés à l'entretien du monarque ; elle en assigna aussi pour les frais du culte public ; et, lorsque ces dernières eurent été usurpées par la violence, elles furent remplacées par la piété. Je laisse à d'autres à s'appesantir sur les motifs des hommes, je ne vois que les intentions de la nature.

Puisque la société ne pouvait subsister sans religion et sans royauté, il était dans la nature des choses que les domaines affectés à leur entretien devinssent inaliénables, et ils devinrent inaliénables sans qu'on puisse en assigner l'époque. Le président Hénault prouve que cette loi était connue dès les premiers âges de la monarchie.

(1) La seule prérogative que les plébéiens à Rome laissèrent aux patriciens, fut de nommer l'entre-roi (*interrex*), magistrat qui tenait la place des consuls dans les intervalles quelquefois longs des élections. Il était nommé pour un temps très-court. Ce fait me paraît digne de remarque. Le dictateur, vrai monarque, n'était pas non plus nommé par le peuple.

Mais, si le monarque devait être indépendant des membres de la société pour pouvoir gouverner la société, il ne fallait pas qu'il fût indépendant de la société même, de peur qu'il ne voulût l'opprimer; c'est-à-dire, qu'il ne devait pas avoir des moyens de puissance à lui personnels, qu'il ne tînt pas de la société, qu'il pût accroître, et dont il pût abuser contre la société. La loi politique qui réunit au domaine de la couronne les domaines particuliers des rois de France était donc un développement *nécessaire* de la constitution; mais il s'est fait plus tard, parce qu'il était moins important.

Le pouvoir et la religion furent dotés par la volonté générale de la société ou la nature elle-même; donc là où leur dotation leur sera enlevée, elle le sera malgré la nature, malgré la volonté générale de la société, et il n'y aura bientôt plus ni *pouvoir*, ni religion, ni société.

La force publique fut aussi dotée. Le pouvoir général de l'Etat, agent de sa volonté générale, distribua à ses défenseurs des terres, à charge de service militaire : et ceux-ci les partagèrent entre leurs subalternes sous la même condition. Telle est l'origine générale et l'esprit des fiefs; quand même quelque critique bien savant découvrirait, à force de recherches, qu'il y avait quelques terres ou quelques fiefs possédés sans condition ou sous d'autres conditions. Le service militaire, exigé presque toujours forcément et gratuitement chez les anciens peuples, devint dans cette société libre et soldé, puisqu'il fut le prix d'une propriété acquise volontairement. Chez les anciens, on était soldat, parce qu'on était citoyen; chez ces nouveaux peuples, on devint propriétaire pourvu qu'on voulût être soldat, c'est-à-dire pourvu qu'on voulût défendre sa propriété. Qu'y avait-il dans ce contrat, entièrement libre de part et d'autre, qui blessât les lois naturelles ou civiles? Il est évident que, dans la république, le citoyen en devenant soldat rendait sa condition plus mauvaise, et qu'ici le soldat, en devenant propriétaire, améliorait la sienne. C'était le moyen et le seul qu'il pût y avoir, d'assigner des terres pour l'entretien de la force publique, comme on en avait affecté à l'entretien de la maison régnante, et aux frais du culte; et c'était tellement l'esprit de l'institution, que la dénomination de *bénéfice* fut donnée dans les premiers temps aux terres militaires, comme aux terres ecclésiastiques.

Ainsi la société, pour me servir d'une expression qui convient parfaitement à mon sujet, *bailla à fief* l'exercice du pouvoir général, le ministère de la religion et de la force publique; et par cette disposition, les trois lois fondamentales des sociétés, la religion publique, la royauté et les distinctions sociales se trouvèrent établies d'une manière fixe, irrévocable, indépendante. Et observez que le service féodal était défensif, et non offensif; car « le roi dépendait en quelque sorte de ses vasseux, qui souvent au milieu d'une campagne l'abandonnaient, parce que leur service était fini. » (HÉNAULT.) Ce service était fixé à un terme fort court, et il fut décidé, sous Charles le Chauve, que la noblesse ne serait contrainte de suivre le roi à la guerre que lorsqu'il s'agirait de défendre l'Etat contre l'invasion étrangère. L'institution féodale était donc dans la nature de la société constituée, puisqu'elle était un principe de résistance, et non un principe d'agression; et ce principe de résistance était si fort, que malgré que la France fût alors divisée en un grand nombre de souverainetés indépendantes les unes des autres, et rivales de l'autorité royale, on vit sous Louis le Gros et sous ses prédécesseurs, des armées de deux cent mille hommes accourir pour défendre les frontières menacées d'une invasion. Alors la nation française ne se levait pas en *masse* pour attaquer, mais pour se défendre; alors un duc de Brabant ne sollicitait pas *en vain* ses peuples de se joindre à lui pour repousser l'agression ennemie.

Comme la profession des armes, ou la noblesse, était héréditaire, les terres données à charge du service militaire devinrent *nécessairement* héréditaires. Dès que le feudataire de l'Etat fut propriétaire inamovible, il appela le serf à la propriété; de fermier du seigneur, il en devint emphytéote, et *prit à cens les terres qu'il faisait valoir auparavant comme serf.* L'abolition du servage suivait *nécessairement* l'hérédité des fiefs; l'industrie suivit l'affranchissement, et devint une nouvelle propriété. Les villes se peuplèrent, acquirent le droit de communes, et donnèrent lieu à un autre genre de propriété à la fois mobilière et foncière, je veux parler des maisons et des effets de commerce. On verra tout à l'heure le changement nécessaire qui résulta de l'extension

et de l'accroissement des propriétés.

La nécessité des choses avait rendu héréditaires les fiefs ou terres de l'Etat : mais la faiblesse du gouvernement rendit héréditaires les commissions. De là vinrent tous les abus et la ruine du gouvernement féodal ; et c'est pour n'avoir pas su distinguer les terres ou fiefs, des commissions ou emplois, que les écrivains superficiels ont mis sur le compte de la féodalité tous les désordres qui n'étaient arrivés que parce que la féodalité n'existait plus.

Les gouverneurs de provinces, ceux des villes et des *marches* ou frontières, les agents du pouvoir général s'érigèrent donc en souverains, s'emparèrent des domaines du roi et des *mouvances* de la société, c'est-à-dire du droit qu'avait la société de demander la prestation du fief ou le service militaire ; ils forcèrent à les reconnaître les feudataires particuliers, trop faibles pour leur résister ; ils se firent payer ce qui n'était dû qu'à la société, et enfin firent consacrer leur usurpation par leur complaisance pour les usurpateurs Eudes et Raoul.

Dès que le *pouvoir* général fut sans *force*, il s'éleva une foule de *pouvoirs* particuliers, qui, agents d'une volonté particulière et dépravée, s'exercèrent par une force particulière et oppressive. La crainte que ces vassaux, grands ou petits, eurent les uns des autres, ou d'autres raisons, les forcèrent à conserver, avec le *pouvoir* général, une relation de dépendance qui pût au besoin devenir une relation de protection et de secours. Le *pouvoir* général de l'Etat ou le monarque, conserva un *pouvoir* sur ces sociétés démembrées, mais un *pouvoir* très-souvent sans *force* ; ce *pouvoir*, appelé *suzeraineté* était contre la nature, puisqu'il soumettait la même société à deux *pouvoirs* toujours rivaux, et souvent ennemis. Mais si ce pouvoir s'établit malgré la nature, la nature, qui ramène tout à ses vues, sut le faire servir à ses desseins : ce lien si faible de la suzeraineté fut la chaîne par laquelle le *pouvoir* général de la grande société attira à lui tous les *pouvoirs*, toutes les sociétés particulières ; et la nature ne conserva de la suzeraineté que ce qu'il en fallait pour rappeler au seigneur ses obligations, à l'emphytéote ses devoirs, pour entretenir des idées de subordination et de respect qui facilitent l'obéissance due aux lois ; et la féodalité fut ainsi ramenée à son institution primitive.

Mais il se passa un temps considérable avant que le *pouvoir* général de l'Etat pût reconquérir tous les *pouvoirs* particuliers. Il fallut que nos rois eussent toujours les armes à la main pour repousser ou contenir ces fiers vassaux plus puissants qu'eux. Il n'y eut plus dès lors de proportion entre la force publique dont le *pouvoir* pouvait disposer, et le *pouvoir* lui-même. Roi de toute la France, le monarque ne pouvait lever des troupes que dans ses domaines, ni exiger des secours que des vassaux contre lesquels il ne faisait pas la guerre. Cette disproportion avait les suites les plus funestes, si le vassal, contre lequel le monarque faisait la guerre, joignait une force étrangère à celle qu'il tirait de son fief : comme, par exemple, lorsque le duc de Normandie ou de Guyenne se trouvait roi d Angleterre ; alors les engagements bornés, temporaires, contestés, du service féodal ne purent suffire à des guerres continuelles, il fallut des troupes fixes et des impôts pour les solder.

Un auteur célèbre, qui a fait les *Etudes de la nature* physique et morale, comme je fais les *études de la nature* sociale et politique, a remarqué l'attention de la nature à faire contraster les êtres entre eux. L'observation est au moins aussi juste dans les sociétés. La France et l'Angleterre sont le contraste l'une de l'autre ; le mal qu'elles ont voulu se faire l'une à l'autre n'a servi qu'à développer leurs moyens de puissance, sans pouvoir les anéantir, et quelquefois il a plu à la nature d'employer l'une à tirer l'autre de quelque grand danger. Il me semble qu'à lire attentivement l'histoire de leur rivalité, on demeure convaincu qu'aucune des deux n'a jamais eu longtemps à se réjouir du mal qu'elle avait fait à l'autre.

Peuples faits pour vous estimer, et condamnés à vous combattre, si la nature ordonne le duel entre vous, que l'honneur choisisse les armes. N'ébranlez pas, pour vous renverser, la base commune sur laquelle vous reposez ; respectez dans vos fureurs la morale des nations, et ne vous vengez pas à force de forfaits !

J'en suis resté à l'impôt.

L'impôt, ai-je dit, est l'emploi d'une partie de la propriété pour la défense de l'autre partie : car puisque la société est composée d'hommes et de propriétés, il est dans la nature des choses que l'homme défende l'homme, et que la propriété défende la propriété. Or, il est évident que si le roi,

pouvoir général, conservateur de la société, doit mieux que tout autre en connaître les besoins, les propriétaires seuls peuvent connaître leurs facultés; et l'impôt n'étant que la partie de la propriété que demandent les besoins de la société, et que permettent les facultés du propriétaire, il en résulte nécessairement que, dans une société constituée, le roi doit demander l'impôt, et les propriétaires le consentir.

Nous avons vu qu'en France il s'était élevé un troisième ordre de propriétaires inamovibles. Il devait donc être appelé aux assemblées générales des propriétaires. En effet, on voit le troisième ordre admis aux Etats généraux précisément pour y voter l'impôt; et comme, dans les premiers temps, l'admission exclusive du clergé et de la noblesse n'avait pas été une usurpation, dans les temps postérieurs, l'introduction du troisième ordre ne fut pas une grâce. Dans les deux cas ce fut la nature des choses.

Si l'on m'objectait que les impôts ne portaient pas sur les propriétés du clergé, ni sur celles de la noblesse, et même que les propriétés de ces ordres ne devaient pas y être soumises, parce qu'ils en acquittaient les charges par un service personnel, je répondrais : 1° que tous les impôts, même indirects, portent sur la propriété, et qu'ainsi c'était toujours aux propriétaires à consentir l'impôt; 2° que les deux premiers ordres dispensés de l'impôt en argent, par l'impôt en service personnel, offraient cependant au roi des secours volontaires ou dons gratuits; et l'on voit à la fois le motif des priviléges pécuniaires de l'Eglise et des dons gratuits que paye le clergé. Autre fonction des assemblées générales ou Etats généraux : octroi de l'impôt.

Election de la famille régnante en cas d'extinction; octroi de l'impôt en cas d'insuffisance : fonctions essentielles et naturelles des Etats généraux. Je reviendrai ailleurs sur l'impôt.

Les Etats généraux avaient alors une autre fonction. C'était dans leur sein que nos rois faisaient leurs capitulaires; c'est-à-dire qu'ils jugeaient si la loi proposée par le souverain était conforme à la volonté générale de la société. Cette fonction, dont je parlerai bientôt, a été depuis attribuée par la nature à des corps toujours assemblés, et bien plus en état par leurs occupations habituelles d'être les dépositaires des lois.

Sur tous les autres objets, les Etats généraux n'ont ni ne peuvent avoir de faculté législative, parce qu'ils ne sont pas le pouvoir général de l'Etat, qu'ils ne sont pas l'organe de sa volonté générale; et ils ne peuvent procéder que par *doléances*, plaintes respectueuses. C'était en France l'usage le plus constant.

Dans ces assemblées, les professions ne doivent pas se confondre; car il est dans la nature, que des professions *distinguées* les unes des autres restent séparées, et que des propriétaires qui tiennent leurs propriétés à des conditions différentes, ou dont les propriétés ne sont pas de la même nature, accordent sur leurs propriétés une portion différente et dans un mode différent, et par conséquent ne puissent se réunir pour délibérer sur le fond ou sur la forme.

Loi politique nécessaire : distinction des ordres dans les assemblées générales de la nation.

Les professions, avons-nous dit, doivent être distinguées entre elles selon leur utilité respective, pour la conservation de la société ; de là suit nécessairement la loi politique de la préséance des ministres de la religion sur ceux de la force publique, et de ceux-ci sur le troisième ordre.

Dans les républiques anciennes, du moins à Rome, les impôts ne furent connus que bien tard. On imposait, il est vrai, quelques redevances sur les terres distribuées aux citoyens; mais les dépouilles des peuples vaincus alimentèrent le trésor public jusqu'aux derniers temps de la république. Les impôts cessèrent après la guerre contre Persée, et ne furent rétablis qu'après la mort de César. A Rome, comme dans les républiques grecques, le gouvernement payait des impôts au peuple par les distributions qu'il lui faisait, plutôt qu'il n'en levait sur lui, et l'on en sent la raison ; il lui payait en subsistances ce qu'il lui prenait en *pouvoir ;* c'est encore aujourd'hui la même chose dans les républiques. Au fond, ces Etats avaient peu besoin d'impôts; les travaux publics étaient faits par les esclaves, et la guerre par les citoyens. Ce ne fut que pour le siége de Veies que le sénat accorda une paye aux soldats ; aussi Montesquieu remarque « que ce siége fit dans la république une espèce de révolution. »

Les peuples du Nord avaient encore moins besoin d'impôts. Quels travaux publics pouvait-il y avoir à faire chez des peuples simples et pauvres, qui tenaient leurs as-

semblées en plein air, passaient les fleuves à la nage, parcouraient leurs vastes forêts par d'étroits sentiers, et qui n'avaient garde de soudoyer personne pour faire la guerre à leur place?

Mais dès que les sociétés se furent fixées et agrandies, les besoins publics naquirent de la réunion des besoins particuliers. Il fallut ouvrir des communications, détourner ou contenir des fleuves, dessécher des marais, élever des édifices publics : on y pourvut par la corvée, je veux dire par le travail gratuit des citoyens : disposition encore en usage dans une grande partie de l'Europe et abolie en France depuis peu d'années (1).

Mais la corvée ne pouvait suffire à toutes les parties des travaux publics ni à toutes les dépenses de la société. Il fallait des impôts : et puisque l'essence du pouvoir conservateur de la société était de connaître tout ce qu'exigeait le besoin de sa conservation, sa fonction *nécessaire* était de le demander, de le percevoir, d'en faire l'emploi. Mais la société pouvait être opprimée, si le monarque, substituant sa volonté particulière à la volonté générale, dont il était l'agent, demandait plus que les besoins de l'Etat n'exigeaient, ou s'il percevait plus d'impôts qu'on ne lui en avait accordé, ou enfin s'il détournait à des usages particuliers les fonds destinés à des besoins publics.

Pour éviter ce triple écueil, il était nécessaire que la société éclairât la perception de l'impôt et reçût le compte de l'emploi qui en avait été fait ; car la société ou ses représentants ne pouvaient refuser au *pouvoir* de la société les sommes qu'il demandait, sans compromettre la sûreté de l'Etat. Le monarque ne pouvait faire la perception ni rendre le compte, que par des agents justiciables et comptables à la société, et la société ne pouvait éclairer la perception ni recevoir le compte que par des officiers indépendants du monarque et chargés de poursuivre et de punir, s'il y avait lieu, la personne de ces agents. On voit la *nécessité* des tribunaux connus en France sous le nom de *Chambre des comptes* et de *Cour des aides* ; cours souveraines, indépendantes dans leurs fonctions, inamovibles dans leurs offices ; lois ou *rapport nécessaire* que la nature a successivement développé à mesure que les besoins de la société se sont étendus. La Chambre des comptes est née la première, parce que son objet est plus social, et qu'elle défend la société contre l'abus que le monarque peut faire du droit de demander et de celui d'employer l'impôt. La Cour des aides est venue plus tard, parce que son objet est plus individuel et qu'elle défend les individus contre les vexations que les agents du monarque pourraient se permettre dans la perception. Ces deux tribunaux sont *nécessaires* dans la constitution, et plus nécessaires à mesure que les impôts s'accroissent avec les besoins. Les Chambres des comptes sont de la plus haute antiquité, et elles eussent été le plus ferme rempart de la constitution, si, plus éclairé sur ses vrais intérêts, le gouvernement lui eût rendu ses comptes, au lieu de permettre *des comptes rendus*.

En voilà pour le moment assez sur l'impôt. Je reviens à son principal objet, la solde des troupes.

Le propriétaire, par le sacrifice d'une légère portion de sa propriété, fut donc dispensé du service personnel ; le père de famille ne fut plus arraché à ses enfants, ni l'époux à son épouse. Assurément c'est un grand pas vers la liberté du sujet et le bonheur de l'homme ; et les troupes réglées qu'on affecte de représenter comme l'arme du despotisme et un instrument d'oppression, sont les sauvegardes du bonheur et de la liberté ; elles assurent le repos des sociétés ; elles préservent l'espèce humaine d'une effroyable destruction : il y aurait bien plus de guerres, s'il n'y avait pas de soldats.

Le soldat de profession remplaça donc le laboureur utile, l'artisan industrieux ; il assura leur liberté sans sacrifier la sienne. En effet, l'enrôlement est presque partout, et surtout dans les sociétés constituées, volontaire et limité ; et s'il ne suffit pas aux besoins de l'Etat, l'obligation naturelle de défendre la société dont on fait partie, soumet au service militaire ceux qui, par leur âge ou leur position, sont moins précieux à leurs familles. La paternité, le mariage, la viduité, la vieillesse des parents, la pro-

(1) J'ai cité ailleurs ce passage de Rousseau : « Je crois la corvée moins contraire à la liberté, que les taxes. » Quelques parlements en jugeaient de même, lorsqu'ils s'opposaient au rachat des corvées. Ils considéraient la société plutôt que l'homme, et la constitution plutôt que la commodité de l'individu. Avec de la mesure dans la détermination des ouvrages publics, et de l'économie dans leur direction, on peut accorder l'un et l'autre.

priété, l'étude des lettres, le goût des arts utiles sont respectés; et ce n'est que dans un Etat populaire, que le matérialisme le plus oppresseur a pu se permettre ces effroyables réquisitions qui dévouent à la guerre et à la mort toute l'espèce humaine d'une grande société, depuis un âge jusqu'à un autre, comme un vil troupeau dont *le* berger livre au boucher toutes les bêtes d'une même année, lorsqu'il veut le renouveler.

On m'objectera sans doute que la noblesse, en la supposant la profession des armes, ne peut plus suffire depuis longtemps à l'objet de son institution; que, hors quelques cas extraordinaires, elle ne s'acquitte plus en corps du service militaire; que son nombre est partout si fort au-dessous des besoins de l'Etat, qu'il est obligé de prendre dans les autres classes de la société la presque totalité de ses défenseurs; que les nobles sont soldés lorsqu'ils font la guerre, et qu'ainsi, tenant les fiefs sans en acquitter les charges, la noblesse a dû être soumise, comme les autres classes de la société, à l'impôt destiné à la solde des troupes.

Je ne dissimule pas l'objection, il est trop aisé d'y répondre; elle a été répétée jusqu'à satiété par ceux qui dans la noblesse ne voient qu'une distinction, et qui bornent tous les devoirs d'un sujet envers l'Etat à l'argent qu'il lui paye. Je vais répondre à la fois à la jalousie et à l'avarice, et si je ne puis convaincre les passions, je pourrai peut-être dissiper les préjugés.

La noblesse est la force publique *constitutionnelle*, c'est-à-dire défensive et *sociale*, parce qu'elle a pour objet la conservation du corps social, et non l'agrandissement de l'empire; le service féodal était purement défensif.

Le corps social peut périr ou par l'oppression que le *pouvoir* exerce sur les sujets, ou par la révolte des sujets contre le *pouvoir*, ou par la guerre de la part d'une société voisine. Le service de la noblesse est relatif à ces trois circonstances, et il est continuel comme le danger. La noblesse préserve les sujets de l'oppression par son existence; le *pouvoir*, de la révolte par son interposition; la société, de la conquête par son action.

1° Elle préserve les sujets de l'oppression par sa seule existence. Un *pouvoir* oppresseur est un *pouvoir* qui peut tout détruire, tout renverser, tout changer; un *pouvoir* qui peut tout renverser est un *pouvoir* sans limites: or la noblesse est une limite au *pouvoir;* car le monarque ne peut anéantir la noblesse, qui est coexistante à lui, fille comme lui de la constitution, engagée comme lui à la société par des nœuds indissolubles, et marquée comme lui, du caractère indélébile d'une naissance distinguée. *Qui vous a fait comte?* demandait un roi de France au souverain d'une petite province, *ceux qui vous ont fait roi*, repartit le fier vassal. Il avait tort comme souverain, mais il avait raison comme noble, et la nature de la société constituée a fait les nobles aussitôt qu'elle a fait les rois. Aussi le premier soin des despotes est de détruire dans le pays qu'ils conquièrent, la noblesse comme une existence indépendante, et ce qui caractérise les Etats despotiques, est qu'il n'y a point de noblesse héréditaire. Sa nécessité sous ce rapport n'est pas contestée; et Rousseau lui-même, dans son *Gouvernement de Pologne*, dit qu'avec un roi héréditaire il faut une noblesse héréditaire.

2° La noblesse défend le *pouvoir* de la société par son interposition, c'est-à-dire en donnant l'exemple de la soumission aux autres sujets, qui obéissent avec moins de peine lorsqu'ils voient obéir ceux qu'ils sont accoutumés à respecter; en répandant, en entretenant, dans toutes les classes de la société, un esprit d'attachement à la constitution et de fidélité envers le *pouvoir:* et il est vrai que c'est par l'exemple qu'elle donne, ou par les principes qu'elle répand, que la noblesse prévient la révolte des sujets contre le *pouvoir;* que lorsque, par des circonstances malheureuses, son exemple a été inutile et l'esprit de fidélité perverti, elle n'a presque jamais eu assez de forces réelles pour arrêter la révolte; et que dans toutes les insurrections dont l'histoire des monarchies modernes nous a transmis le souvenir, on voit périr la noblesse, victime de son devoir et de la constitution. Elle est beaucoup trop inférieure en nombre aux autres classes de la société, pour qu'elle ait été destinée par la nature à leur opposer, seule, une force active, en cas d'une révolte générale; mais elle doit être cependant dans une certaine proportion avec la population totale. A ce sujet, je dois remarquer que le gouvernement de France n'avait pas fait assez d'attention à l'extrême diminution de la noblesse, depuis le règne de Louis XIV. Cette circonstance seule en indiquait la

cause; elle était dans le goût du célibat qu'inspire le philosophisme et que nécessite le luxe, dans la réunion des fortunes qui est la suite nécessaire de la rareté des mariages; elle était encore dans l'abolition inconstitutionnelle de quelques priviléges dont il fallait seulement prévenir l'extension et l'abus; et puisque la vanité et l'intérêt sont deux mobiles puissants sur le cœur de l'homme, il fallait les conserver tous les deux et les diriger vers un but utile à la société, celui d'empêcher l'extinction de la noblesse. Je traiterai peut-être ailleurs cette matière avec plus d'étendue; mais je ne suis pas éloigné de penser que les lois somptuaires peuvent être appliquées à la noblesse comme elles le sont au clergé; que la noblesse doit être pauvre sans indigence, comme elle doit être fière sans orgueil; qu'elle ne doit avoir que le luxe de sa profession, et point celui de la vanité; que sa force réelle est dans la considération dont elle jouit, sa considération dans ses vertus, et sa dignité dans sa modestie.

Le gouvernement ne doit ni la dépouiller ni l'enrichir. Ainsi il choquerait également la constitution, s'il dépouillait la noblesse par des taxes sur ses biens privilégiés, c'est-à-dire sur les terres de la profession, et s'il enrichissait quelques nobles par des profusions. *Les terres nobles doivent avoir des priviléges comme les personnes.* (*Esprit des lois.*)

3° La noblesse préserve la société de la conquête par son action. L'accroissement *nécessaire* de la société, les progrès *nécessaires* de l'art militaire, et l'état accidentel des sociétés voisines ont nécessité l'établissement d'une autre force publique offensive et accidentelle. La noblesse s'y est incorporée; et soit qu'elle forme seule des corps distincts, *nécessaires* dans un gouvernement monarchique, soit qu'elle soit répandue dans les divers corps de l'armée, elle y porte l'esprit de son institution, l'esprit de fidélité au *pouvoir* de l'Etat qui a disparu avec elle, et l'esprit d'honneur ou de courage qui lui a survécu, mais qui ne survivrait pas à la monarchie; cet esprit d'honneur qui, dans les combats, des soldats français a fait des héros, et qu'il ne faut pas confondre avec ce fanatisme démocratique, qui quelquefois, après le combat, en a fait des assassins.

La noblesse s'acquitte donc, sous tous les rapports, de la fonction de défendre la société; je dis plus : il n'y a pour la société de véritable force défensive sociale, intérieure et extérieure, que dans les deux professions distinguées, parce que c'est dans ces deux professions seules que la nature et la constitution l'ont placée. Ce n'est ni un éloge que j'en fais, ni un mérite que je leur attribue; c'est une destination *nécessaire* et indépendante des dispositions personnelles de leurs membres. Ecoutez Montesquieu : « On a vu la maison d'Autriche travailler, sans relâche, à opprimer la noblesse hongroise; elle ignorait de quel prix elle lui serait quelque jour. Elle cherchait chez ces peuples de l'argent qui n'y était pas; elle ne voyait pas les hommes qui y étaient. Lorsque tant de princes partageaient entre eux ses Etats, toutes les pièces de sa monarchie, immobiles et sans action, tombaient, pour ainsi dire, les unes sur les autres. Il n'y avait de vie que dans cette noblesse, qui s'indigna, oublia tout pour combattre, et crut qu'il était de sa gloire de *périr* et de *pardonner*. La noblesse anglaise s'ensevelit, avec Charles Ier, sous les débris du trône, et avant cela, lorsque Philippe II fit entendre aux oreilles des Français *le mot de liberté*, la couronne fut toujours soutenue par la noblesse. »

Dans les circonstances où se trouve la France, la noblesse a donc obéi à la loi impérieuse de son institution; et si elle devait à la société les charges de ses fiefs, qu'on me permette l'expression, elle en a bien acquitté les arrérages; et soit que, restée dans le royaume, elle y ait conservé le feu sacré de la fidélité à la religion et au *pouvoir* de l'Etat par son exemple et par la compassion même qu'ont inspirée ses malheurs; soit qu'elle se soit réunie, hors du royaume, à ses braves et malheureux chefs, lorsque le monarque, dans les fers, n'a pu l'appeler à sa défense; elle a, *au dedans comme au dehors* rempli son devoir et sa fin, la conservation de la société. Si la pureté de ses motifs a été calomniée par la fureur de parti, et ses efforts traversés par de misérables intrigues; si des indiscrétions de conduite, que l'âge et le malheur rendent excusables, ont été exagérées par la haine, et les vertus héroïques du plus grand nombre méconnues par la jalousie, qu'elle s'en console : elle n'a dû se proposer que son devoir et sa gloire.

Infelix utcumque ferent ea facta, minores
Vincet amor patriæ, laudumque immensa cupido
(VIRG., *Æneid.*, lib. VI, vers. 821, 822.)

Cicéron rendait compte à Aulus Torquatus des motifs qui l'avaient engagé à quitter l'Italie, pour aller se réunir à la noblesse romaine auprès du grand Pompée. « Ce n'est pas, » dit ce vertueux Romain, dans le dessein de mettre à profit la victoire, que j'ai abandonné ma patrie, mes enfants et mes biens; mais dans la persuasion que je remplissais un devoir juste, sacré, indispensable, que la profession honorable que j'exerçais m'imposait envers l'Etat (1). » Mais, si la nature a établi un *pouvoir* conservateur et deux professions conservatrices de la société, pourquoi voit-on des révolutions qui la détruisent? 1° Les révolutions sont les maladies du corps politique; et dans le corps politique comme dans le corps humain, la nature, lasse de parler à qui ne veut pas entendre, se débarrasse, par des crises violentes, des lois défectueuses qui s'opposent au développement de la constitution, ou des mauvaises humeurs qui, dans le corps humain, dérangent l'équilibre nécessaire à la perfection de la santé; 2° la révolution de France a une cause *qui n'a jamais existé* dans aucune société, et qui seule en explique la promptitude et la violence : elle est venue du *pouvoir conservateur* lui-même, qui, égaré par des suggestions perfides, et séduit par la bonté de son cœur, a cru des changements nécessaires; or, des changements faits par les hommes dans une société constituée, sans que la nature en ait indiqué la nécessité, sont des *révolutions*. Dès que, par un changement que la nature n'avait pas demandé, les trois ordres de l'Etat ont été réunis en une seule assemblée, la révolution a été consommée.

Je finirai par des faits; et ils sont décisifs, à les considérer en général, comme l'on doit considérer toutes les vérités sociales.

1° L'esprit de l'institution de la distinction héréditaire de la profession des armes, ou de la noblesse, je veux dire le motif d'assurer la liberté et la défense de tous, par la dépendance et même le sacrifice de quelques-uns, subsiste encore dans toute sa force; car là où la noblesse est militaire par préjugé, le peuple est guerrier par inclination; c'est-à-dire que l'administration n'a point de contrainte à exercer là où l'opinion exerce la sienne.

2° Même dans les Etats monarchiques, où la conscription militaire a lieu, on ne peut pas dire que le service personnel soit forcé, comme il l'était dans les républiques anciennes; car, outre les nombreuses exceptions qu'il y a à cette loi, tout individu presque partout peut s'y soustraire, ou même se retirer du service, en devenant chef de famille, c'est-à-dire, en obéissant à la destination naturelle de l'homme : or, on n'est proprement *forcé* de faire une chose, que lorsqu'on ne peut s'y soustraire par aucun moyen, ou que par des moyens dangereux et contraires aux lois naturelles, religieuses ou civiles, c'est-à-dire à la nature de l'homme social ou à ses devoirs.

On m'objectera peut-être les milices de France.

1° Elles ne servaient qu'en temps de guerre, et n'étaient pas même assemblées pendant la paix : or, personne ne conteste que le devoir, disons mieux, le droit de tout citoyen ne soit de défendre l'Etat dans ses dangers.

2° La milice ne portait que sur les jeunes gens les moins utiles à leur famille.

3° La milice n'était pas réellement *forcée*, puisque tout jeune homme pouvait s'y dérober en se mariant.

4° Enfin, le sort du soldat, dans nos gouvernements, en paix ou en guerre, sain ou malade, est infiniment plus heureux qu'il ne l'était chez les anciens : il est mieux habillé, mieux nourri, mieux soigné; au lieu qu'on a peine à concevoir les fatigues incroyables qu'endurait habituellement le soldat romain.

CHAPITRE VI.

SUITE DU MÊME SUJET. — TRIBUNAUX.

Les peuples germains, moins agricoles que pasteurs et chasseurs, avaient plus de propriétés communes que de propriétés individuelles; ils avaient donc peu de lois civiles : cependant ils connaissaient des formes régulières dans l'administration de la justice distributive; on nommait, dans les différents cantons, des juges et des assesseurs : *Eliguntur in iisdem conciliis et principes, qui jura per pagos vicosque reddunt : centeni singulis ex plebe comites, consilium simul et auctoritas, adsunt.* (TACITE.)

Lorsque ces peuples se furent placés dans leurs nouveaux établissements, libres autre-

(1) Nec enim nos arbitror, victoriæ præmiis ductos, patriam olim, et liberos et fortunas reliquisse; sed quoddam nobis officium justum, et pium, et debitum reipublicæ, nostræque dignitati, videbamur sequi. (CIC., *Epist. A. Torquato*, lib. VI, 1.)

fois dans leurs vastes forêts, ils devinrent nécessairement *serfs*, c'est-à-dire attachés à la glèbe, dans les terres où ils se trouvèrent fixés par le sort de la conquête, où la volonté des chefs et le pouvoir de la société naissante durent soumettre à des lois uniformes les anciens possesseurs et les nouveaux colons.

En effet, tant que les *bénéfices*, c'est-à-dire les terres à charge du service militaire, ne furent que viagers, il fallut que la loi du *servage* fixât dans les mêmes lieux ceux qui n'auraient pu être fixés par un usufruit passager. S'il eût été libre à ces hommes si ennemis du repos, si avides de hasards et de courses, de se déplacer à volonté, comment aurait-on pu empêcher les colonies établies dans les sables arides de la Sologne, dans les montagnes stériles du Gévaudan et du Rouergue, de se jeter sur les plaines fertiles de la Beauce ou de la Limagne, lorsque la nation elle-même avait quitté les rochers de la Scandinavie ou les forêts de la Germanie, pour s'établir dans les belles contrées de l'Italie ou des Gaules?

Comment aurait-on pu arrêter le vagabondage individuel, et les désordres qui en seraient résultés dans une société naissante, formée par des hommes hardis et féroces, qui auraient cherché leur subsistance dans le pillage, et trouvé leurs plaisirs dans les aventures périlleuses; des hommes qui, selon Tacite, regardaient comme honteux d'acquérir par le travail ce qu'on pouvait obtenir par la force?

Comment aurait-on pu inspirer le goût de la culture des terres à des hommes, qui, suivant le même auteur, laissaient aux femmes, aux vieillards, aux plus faibles de la famille le soin de leur ménage et de leurs terres, et ne savaient que dormir ou combattre? « peuple inconcevable, » dit Tacite, « qui abhorre le repos, et se plaît dans l'oisiveté! »

Comment les chefs particuliers auraient-ils pu s'acquitter de la charge de leurs *bénéfices*, et mener leurs *hommes* à la guerre, si ceux-ci eussent pu se soustraire à cette obligation par leur déplacement?

La loi du *servage* était donc *nécessaire*, dans une société naissante, formée par un peuple étranger au pays qu'il occupait, pour prévenir une émigration générale, empêcher le vagabondage individuel, retenir le cultivateur à sa terre, et le soldat sous ses drapeaux: et elle est inutile aujourd'hui que les peuples et les individus sont fixés, l'agriculture en honneur, et l'homme de guerre enrégimenté.

On dira peut-être que cette loi a longtemps subsisté après que les fiefs sont devenus héréditaires; et je répondrai que la nature amène, par des voies insensibles et progressives, les changements nécessaires, comme l'homme gâte tout par des innovations précipitées; le temps est tout pour l'homme, il n'est rien pour la société. C'est la pensée sublime de saint Augustin, lorsqu'il dit en parlant de Dieu: *Patiens, quia æternus.*

Les Germains, dans leurs forêts, avaient peu de propriétés particulières; dans leurs nouvelles conquêtes, ils n'en eurent point de transmissibles; ils eurent donc peu de lois civiles, et parce qu'ils n'avaient que la propriété de leurs personnes, ils n'eurent presque que des lois criminelles. De là, tous ces tarifs, dans les lois des Francs, pour les coups, les blessures, les injures, les outrages. La punition du meurtre, ce crime de lèse-nature et de lèse-société au premier chef, fut dans les premiers temps, laissée à la famille du mort, mais elle pouvait composer avec le coupable: l'une et l'autre disposition était dans la nature de ces sociétés naissantes. La première rendait le meurtre beaucoup plus rare, en en rendant le châtiment beaucoup plus sûr; la seconde était juste, dans un temps où le meurtre était plus souvent la suite d'une querelle qu'un forfait prémédité. En permettant à tous les parents de tirer vengeance du meurtrier, la loi ordonna de courre sus à l'assassin, comme sur une bête féroce; elle le mettait hors de la société: mais en même temps elle laissait dans la composition une ressource à l'homme plus malheureux que coupable. C'étaient les lettres de grâce de nos gouvernements.

Dès que la nature de la société eut rendu les terres héréditaires dans les familles de leurs possesseurs, le goût si puissant d'une propriété permanente inspira le désir de la conserver, et les moyens de la défendre. Les peuples sentirent le besoin des lois écrites; ils rédigèrent leurs anciennes coutumes en lois écrites, ou bien la nature en introduisit de nouvelles. On vit naître les codes saxons, wisigoths, lombards, bourguignons; plus tard on découvrit le recueil des lois romaines, et la nature elle-même inspira aux peuples d'en confier l'interprétation à ceux qui seuls pouvaient les entendre, et le soin d'en

faire l'application à ceux qui seuls avaient la force nécessaire pour faire respecter leurs décisions. Ainsi les actes judiciaires furent confiés aux clercs ou ecclésiastiques, comme l'administration de la justice avait été confiée aux seigneurs ou chefs militaires ; et ce ne fut pas usurpation de la part de ceux-ci, ce fut *nécessité*.

Il n'est pas hors de propos de remarquer que ces peuples, que les Romains appelaient barbares, parce qu'ils avaient des rois et qu'ils ne parlaient pas latin, confièrent à perpétuité le dépôt des lois et l'administration de la justice, et que les Romains eux-mêmes ne surent jamais où fixer l'un et l'autre. Voyez dans Montesquieu leurs variations éternelles sur cet objet important.

La société s'étendait ; le commerce et les arts créaient de nouvelles propriétés ; de nouveaux rapports se développaient et donnaient naissance à de nouvelles lois : leur interprétation devenait plus difficile, parce que les propriétés étaient d'une nature plus composée, et que les hommes s'éloignaient de la simplicité primitive : leur application devenait plus fréquente, parce que la société était plus nombreuse : cette fonction ne pouvait plus être exercée par des hommes livrés à d'autres occupations, elle demandait l'homme tout entier. Alors la *nécessité* des choses, la nature de la société établirent insensiblement une autre profession, qui tenait à la fois de la gravité, de l'application de la profession sacerdotale, et de la force de la profession militaire : car l'homme peut faire de nouvelles combinaisons, mais il ne peut créer de nouveaux éléments : cette profession fut nommée *magistrature*, et il y eut des chevaliers *ès-lois*, comme des chevaliers de nom et *armes*.

On a vu que la religion et la force publique étaient dotées en fonds de terre. La magistrature ne pouvait l'être, parce qu'elle était une profession de nouvelle création. Comme elle n'était pas fondamentale ou *nécessaire* autant que les deux autres, la nature ne l'avait pas élevée, comme les deux autres, au rang de profession de propriétaire : en effet, on peut terminer les différends sans juges ; mais il est impossible d'avoir une religion publique sans ministres, ou une force publique sans guerriers : on peut supposer des propriétaires sans procès ; mais on ne peut supposer un *pouvoir* religieux ou politique, sans force publique, car un *pouvoir* sans force n'est pas un *pouvoir*.

Mais si, comme chargée d'administrer la justice distributive, la magistrature exerçait une profession relative aux individus plutôt qu'à la société ; comme dépositaire des lois qui s'étaient extrêmement multipliées, comme chargée de vérifier les lois, c'est-à-dire, de n'admettre dans ce dépôt sacré que l'expression de la volonté générale, la magistrature exerçait une fonction sociale (1) : elle fut donc profession distinguée par la nature de ses fonctions, profession sociale par son objet, profession permanente comme la société. Puisqu'elle était *distinction* sociale, permanente, elle devait, suivant l'esprit de la monarchie, et par analogie avec les autres *distinctions* sociales, devenir *inamovible*, et elle devint inamovible ; *héréditaire*, et elle devint héréditaire, en devenant propriétaire par la vénalité. Car la vénalité n'est qu'une propriété en argent, établie primitivement sur l'État, et qui passe, par la résignation des offices, d'une famille à une autre, comme la vente d'un fief militaire, ou la résignation d'un *bénéfice* ecclésiastique fait passer d'une famille ou d'un individu sur un autre une propriété séculière ou ecclésiastique, sous la charge d'un service militaire ou religieux. La vénalité n'est pas établie pour l'homme, mais pour la société : il est douteux si, sans la vénalité, on aurait des juges plus éclairés ; mais il est incontestable que, sans la vénalité, on n'aurait pas de magistrats indépendants. La magistrature vénale est dans la constitution monarchique, comme le sacerdoce transmissible, ou la noblesse héréditaire. On ne peut assigner l'époque fixe à laquelle la magistrature devint profession sociale, inamovible, pas même celle de la vénalité, quoique plus récente ; parce que ces changements successifs sont l'ouvrage de la nature, et non celui des hommes, et que

(1) En Égypte, « trente juges étaient tirés des principales villes, pour composer la compagnie qui jugeait tout le royaume ; on était accoutumé à ne voir dans ces places, que les plus honnêtes gens du pays et les plus graves. » (BOSSUET.) Les juges sont chargés de rendre aux individus la justice distributive : les magistrats sont chargés du dépôt des lois de la société. Les premiers n'ont qu'une fonction relative aux individus ; les seconds ont une fonction relative à la société ou sociale. En Egypte, il y avait des juges, comme on vient de le voir, mais il n'y avait d'autres magistrats que les prêtres. Aussi, parce que la profession du juge n'était pas sociale comme les deux autres, elle ne fut pas héréditaire comme elles.

la nature disposant tout avec ordre, avec sagesse, dans le temps convenable, et par des voies que les hommes ne peuvent troubler, parce qu'ils ne peuvent les connaître, marche lentement et sûrement à ses fins : mais parce que des propriétés en argent ne sont que des propriétés fictives ou de convention, et non des propriétés naturelles, la profession de la magistrature ne fut pas admise dans les assemblées générales des propriétaires, ou états généraux, et elle resta, dans l'opinion, un peu au-dessous des deux premières.

J'ai dit qu'elle avait le dépôt des lois, c'est-à-dire de l'expression de la volonté générale ; elle devait donc veiller à ce qu'il ne se glissât dans ce dépôt sacré aucune loi qui ne fût l'expression de la volonté générale, c'est-à-dire qui ne fût une conséquence *nécessaire* des lois fondamentales, si c'était une loi politique, ou une conséquence *nécessaire* des lois politiques, si c'était une loi civile ; et lorsqu'elle n'apercevait pas ces caractères dans une loi qui lui était présentée, elle devait avertir l'agent de la volonté générale, dont cette loi était censée l'expression. On voit naître la *nécessité* des *remontrances*, et l'on aperçoit le terme de ce devoir, dans la *nécessité* à toutes volontés particulières d'obéir à la volonté générale, clairement manifestée, et qu'on ne s'exagère pas le danger de cette obéissance, la constitution y a pourvu. Je suis obligé de renvoyer à un autre chapitre ce qui me reste à dire sur ce sujet.

Comme la distinction de cette profession n'était pas fondamentale et primitive, ses membres individuellement furent agrégés à la distinction fondamentale et primitive de la profession militaire, et firent partie de la noblesse. Mais remarquez qu'ils n'en firent partie qu'autant qu'ils furent membres des tribunaux qui avaient des fonctions sociales, comme dépositaires des lois, ou des cours souveraines : les autres cours inférieures, quoique plus anciennes, qui n'avaient d'autres fonctions que de rendre la justice aux individus, au nom et à la place de ceux auxquels cette fonction avait été primitivement confiée, ne participèrent point à cette prérogative.

Ainsi, lorsque les seigneurs ou leurs *cours* administraient la justice, cette fonction n'avait rapport qu'aux individus ; lorsque la multiplication des lois eut rendu leur dépôt *nécessaire*, et l'accroissement des propriétés leur interprétation plus difficile, et par conséquent les erreurs des juges plus fréquentes et plus préjudiciables, il fallut, pour l'intérêt de la société, pourvoir à la sûreté du dépôt des lois et à la correction des erreurs, ou des prévarications des juges ; alors se formèrent les cours souveraines ; alors la profession devint sociale, c'est-à-dire *distinguée* des autres professions, permanente, indépendante, inamovible, propriétaire, etc. Alors la nature de la société attribua au *pouvoir* général et conservateur de la société l'administration suprême de la justice, parce que tout ce qui est social doit émaner de la volonté générale de la société, et ressortir à son pouvoir général.

Mais, puisque la magistrature était devenue distinction sociale, ou profession distinguée, elle devait servir au pouvoir général de limite et de défense : et en effet elle remplit avec zèle et quelquefois avec chaleur cette fonction délicate ; et si elle a quelquefois borné le *pouvoir* particulier de l'homme, elle a beaucoup favorisé le développement du pouvoir général du monarque.

Lois politiques *nécessaires* : établissement des tribunaux et des cours souveraines, inamovibilité des fonctions, perpétuité des offices, droit de remontrance et d'enregistrement, administration suprême de la justice, attribut de la royauté.

CHAPITRE VII.

RÉFLEXIONS SUR LES LOIS POLITIQUES DES SOCIÉTÉS MODERNES.

Il est sensible que les institutions anciennes se sont développées et perfectionnées dans notre législation moderne ; et ce qu'il est surtout important de remarquer est la liberté que l'homme a acquise, sans que la conservation de la société ait été moins assurée.

Ainsi la profession naturelle de la noblesse est la profession des armes ; mais le noble peut exercer une autre fonction également utile à l'Etat, et plus analogue à ses connaissances et à ses habitudes, la profession sénatoriale ou judiciaire.

Le propriétaire non noble, tenu par la condition de sa propriété au service militaire personnel, a acquis par l'impôt la liberté de s'y soustraire ; il a pu se décharger sur un autre de cette fonction honorable et périlleuse, comme il a pu remplacer aussi par un léger sacrifice les fonctions pé-

nibles de la corvée : et cependant, loin de rien perdre à ce changement, l'Etat y a gagné, soit du côté de sa défense qui a été plus assurée, soit du côté des travaux publics qui ont été exécutés avec plus de promptitude et d'intelligence.

« Mais dans un long gouvernement on va au mal par une pente sensible. » (*Esprit des lois.*)

L'extrême facilité de déplacer le signe de la propriété a rendu excessivement fréquent le déplacement de la propriété même, et lui a ôté cette fixité nécessaire pour empêcher l'oppression. Les impôts dans quelques Etats n'ont plus été proportionnés ni aux vrais besoins de la société, ni aux facultés de ses membres ; des systèmes faux ou exagérés sur les effets d'une circulation rapide d'espèces ont obscurci les idées simples et distinctes de l'ordre et de l'économie, et égaré les gouvernements. Ils se sont aveuglés sur la nécessité de régler ou de justifier l'emploi des contributions publiques. Le luxe et quelquefois les intérêts particuliers ont multiplié sans mesure les travaux publics, ou en ont diverti les fonds à d'autres emplois. Alors l'impôt forcé ou détourné de son véritable objet a pu faire regretter la corvée et ses abus ; alors seulement on a pu dire avec Rousseau : « Je crois les corvées moins contraires à la liberté que les taxes, et je voudrais qu'on imposât toujours les bras des hommes et jamais leur bourse. »

Ainsi, dans les sociétés anciennes, on déplaçait beaucoup plus les hommes que les propriétés ; et dans les sociétés modernes, on déplace ou l'on emploie beaucoup plus les propriétés que les hommes ; et il était réservé à un Etat devenu populaire de donner à l'Europe chrétienne et civilisée l'affreux exemple de déplacer à la fois tous les hommes et toutes les propriétés, et de disposer par des réquisitions inouïes, des enfants de la veuve et du pain de l'orphelin.

L'humanité aurait donc infiniment gagné aux nouvelles lois qui se sont établies dans les gouvernements modernes, si un emploi immodéré des propriétés ne pouvait devenir funeste à la société, et par conséquent nuisible à l'espèce humaine.

Si le développement insensible des institutions monarchiques, tel que je l'ai présenté, ne s'accorde pas avec les systèmes de quelques écrivains célèbres sur les premiers temps de notre histoire et l'origine de nos établissements politiques, c'est que leurs auteurs ont voulu trouver un *législateur* là où ils ne devaient chercher que la nature, et assigner des époques fixes à la législation, lorsqu'il ne fallait qu'en étudier la marche et en observer les progrès. L'art met à découvert ses procédés ; la nature dérobe ses opérations à nos regards, et ne nous laisse apercevoir que des résultats. Si un peintre veut représenter un arbre, je vois les pinceaux, la toile et les couleurs : je vois le tronc se dessiner, les branches s'étendre, le feuillage naître ; c'est l'ouvrage de l'homme, copie imparfaite et périssable des productions de la nature. La terre reçoit le fruit qui doit produire le chêne ; elle referme son sein et travaille en secret. L'arbre se développe de son germe ; mais qui racontera les merveilles de cette génération ? Il croît, il s'élève ; mais qui le voit s'élever et croître ? Battu par les orages, il n'en est que plus robuste ; retranché par le fer, il en devient plus vigoureux : il verra passer les générations et les siècles ; et le vieillard qui dans son enfance se courbait pour redresser sa tige, en contemple la hauteur, et assis à son ombre, réfléchit avec douleur à la rapidité du temps. Voilà l'ouvrage de la nature ; voilà la société.

Nous connaissons la législation politique de la Grèce et de Rome ; nous distinguons ce qui est de Romulus ou de Solon, de Numa ou de Lycurgue ; les motifs du législateur, l'époque précise de ses institutions, leur objet, leurs dispositions, leurs effets, rien ne nous échappe ; et nos propres institutions, ces institutions qui subsistent encore, et sous lesquelles nous vivons, ces institutions récentes, si nous les comparons à celles des Grecs et des Romains, et sur lesquelles nous avons des monuments contemporains de tous les âges de la monarchie, elles ne sont pour nous qu'une matière à systèmes et un sujet de disputes. Qui est-ce qui a réglé l'ordre de la succession, établi l'indivisibilité de la couronne, l'inaliénabilité des domaines ? y avait-il plusieurs ordres de citoyens sous la première et la seconde race ? Quelles étaient les fonctions des assemblées générales, ou l'origine de la pairie ? Quelle est l'époque certaine de l'hérédité des fiefs, de l'introduction de la magistrature, de l'inamovibilité des offices, de la vénalité des charges ? Nous l'ignorons ; mais nous voyons un ordre de succession invariable, une couronne

indivisible, une noblesse héréditaire, une magistrature inamovible; nous voyons la France, ce chêne antique, croître peu à peu, et par des progrès insensibles, étendre sur toute l'Europe son ombre protectrice, et courbé par les vents, redresser sa tête altière. Qu'on ne parle pas des hommes ni de leurs motifs, la nature les fait servir à ses desseins; qu'on ne m'oppose pas des faits contraires, la nature les ramène à son plan; qu'on ne m'allègue pas des dates, la nature ne connaît pas d'époques dans ses opérations, parce qu'elle opère sans cesse.

CHAPITRE VIII.

RÉCAPITULATION : CARACTÈRE DES PEUPLES; PROPRIÉTÉS GÉNÉRALES DE LA SOCIÉTÉ.

Les sociétés fondées en Europe par les peuples du Nord furent donc constituées, et leur constitution reposa sur les trois lois fondamentales d'une religion publique, d'un pouvoir unique, de distinctions héréditaires. Mais, comme la religion chrétienne qu'elles embrassèrent, fondée sur la croyance de l'unité de Dieu, la connaissance de ses perfections et de la destination de l'homme, était la seule religion digne de Dieu, de l'homme et de la société; que le pouvoir unique ou la royauté reçut dans presque toutes ces sociétés, la perfection dont il était susceptible, par l'introduction d'un ordre régulier de succession; et qu'enfin les distinctions héréditaires et permanentes ne furent plus bornées à ceux qui exerçaient la profession des armes ou le ministère de la religion, mais qu'elles furent étendues à la profession dépositaire des lois, accordées même comme récompense à ceux qui avaient rendu des services importants à la société, et cependant toujours ramenées à l'esprit de leur institution : en sorte que par la nouvelle forme qu'elles reçurent sous le nom de *noblesse*, elles furent de la part de la société le souvenir ineffaçable de services rendus, et dans la famille *distinguée* ou anoblie, un engagement irrévocable à en rendre de nouveaux : la constitution fut donc chez les modernes le développement, la perfection, le complément de la constitution primitive.

Et selon que les lois politiques, par lesquelles une nation se fit à elle-même l'application de la constitution, découlèrent plus ou moins immédiatement, *nécessairement* des lois fondamentales; cette nation prit un caractère plus ou moins marqué, ce caractère qui fait qu'un peuple est lui-même et non un autre; ce caractère, principe intérieur de sa force, cause secrète de ses succès, ressource inespérée dans ses malheurs.

Le caractère d'une nation se compose de ses affections, ses affections de ses habitudes, comme le caractère d'un homme se compose de ses penchants.

Une religion grave et imposante, tour à tour indulgente et sévère, qui ne laissait pas la faiblesse sans espoir, ni la vertu même sans crainte, et qui faisait consister toute la loi dans l'amour de l'Etre suprême et dans l'amour de ses frères, dut donner à un peuple des affections douces et sociales, et former en lui des habitudes de confiance en la Divinité et de bienveillance envers ses semblables.

L'hérédité du *pouvoir*, en rendant héréditaires les sentiments d'affection et de reconnaissance pour la famille régnante, dut inspirer à un peuple des habitudes d'amour et de respect pour le *pouvoir* de l'Etat mis à sa portée, et qu'il pouvait, pour ainsi dire, voir de ses yeux et toucher de ses mains.

Enfin les distinctions héréditaires, en transmettant, d'une génération à l'autre, une vénération affectueuse pour des familles anciennement *distinguées*, et une considération naturelle pour les professions qu'elles exerçaient, durent donner au peuple des habitudes de déférence et de subordination, nécessaires à former et à maintenir envers les professions chargées de veiller à la conservation de la société, et qui, dans le respect des classes inférieures, trouvent de nouveaux moyens de remplir cette importante fonction.

Et parce que la religion publique, le pouvoir unique, et les distinctions sociales, étaient les lois fondamentales de la société civile, et que la société ne pouvait subsister sans elles, la famille régnante, les ministres du culte, et ceux de la force publique défensive ou sociale, c'est-à-dire la noblesse, furent les propriétés publiques et générales de la société (1).

(1) « Vous voulez détruire la noblesse, disait un des coryphées de la révolution française; vous n'y songez pas : on ne détruit pas la noblesse, qui *est un être moral, ce sont les nobles qu'il faut détruire.* » C'est ce legs épouvantable qui a été acquitté par Robespierre et *par d'autres*.

Cette anecdote est tirée du *Tableau de Paris*, lors des massacres des mois d'août et de septembre 1792. Son estimable auteur, un des rédacteurs des *Actes des Apôtres*, a employé ses talents à re-

La famille élevée au trône fut une véritable propriété de la société; puisqu'elle ne put plus disposer d'elle-même, renoncer à la succession, ni en intervertir l'ordre : condamnée à la grandeur, elle dut en supporter le poids, en dévorer les amertumes, *en éprouver les revers*. « Ce n'est pas pour l'intérêt de la famille régnante, dit l'*Esprit des lois*, que le droit de succession est établi, mais parce qu'il est de l'intérêt de l'Etat qu'il y ait une famille régnante. »

Les ministres de la religion et ceux de la force publique, ou les nobles, furent aussi une propriété de la société, puisqu'ils ne purent plus disposer d'eux-mêmes, renoncer volontairement à leurs distinctions, ni embrasser des professions incompatibles avec leur destination primitive, sans encourir l'animadversion des lois, ou le blâme de la société : enchaînés, pour son intérêt, dans leurs professions respectives, ils durent en remplir les engagements, et en braver les dangers. Esclaves de ce maître dur et injuste, obligés de souffrir ses caprices, souvent d'éprouver son ingratitude, *quelquefois d'essuyer ses fureurs*, ils assurèrent sa liberté aux dépens de la leur, et payèrent leur distinction de leur servitude. C'est la solution du problème que Rousseau se propose : *Quoi*, dit-il, *la liberté ne se maintient qu'à l'appui de la servitude ? peut-être*. Il n'ose décider, parce que, confondant toutes les idées, il parle de la servitude domestique. Oui, les seuls esclaves de la société civile sont les membres des professions royale, sacerdotale et noble : que leurs chaînes soient dorées, elles n'en sont pas moins des chaînes; et de temps en temps, l'injustice de leur maître leur en fait sentir toute la pesanteur. Jetez les yeux sur la famille royale, sur le clergé et la noblesse d'une grande société, vous qui avez si souvent envié leurs prérogatives, exagéré leurs fautes, et peut-être calomnié leurs vertus; voyez-les obéir *nécessairement* à la loi de leur profession, qui les dévouant à la défense de la société, les soumet à périr avec elle : tel est leur sort, et pour qu'ils ne puissent s'y soustraire, la religion et la nature les marquent d'un caractere particulier qu'aucune force ne peut effacer. Car si la violence peut interdire aux ministres de la religion, ou à ceux de la force publique sociale, l'exercice public de leurs fonctions, quelle force pourrait ôter à des prêtres le caractère qu'ils tiennent de leur consécration, ou à des nobles le caractère qu'ils tiennent de leur naissance ?

Je ne puis mieux terminer cette partie de mon ouvrage, que par un passage intéressant qui en est comme l'analyse. Je le tire de l'*Esprit des lois*.

« Voici comment se forma le premier plan des monarchies que nous connaissons. Les nations germaniques, qui conquirent l'empire romain, étaient, comme l'on sait, *très-libres ;* on n'a qu'à voir là-dessus Tacite sur *Les mœurs des Germains*. Les conquérants se répandirent dans le pays ; ils habitaient les campagnes et peu les villes. Quand ils étaient en Germanie, toute la nation pouvait s'assembler ; lorsqu'ils furent dispersés dans la conquête, ils ne le purent plus. Il fallait pourtant que la nation délibérât sur ses affaires, comme elle avait fait avant la conquête ; elle le fit par des représentants. Voilà l'origine du gouvernement gothique parmi nous. Il fut d'abord mêlé de l'aristocratie et de la monarchie. Il avait cet inconvénient, que le bas peuple y était esclave (serf, et non esclave); c'était un bon gouvernement qui *avait en soi la capacité de devenir meilleur*. La coutume vint d'accorder des lettres d'affranchissement, et bientôt la liberté civile du peuple, les prérogatives de la noblesse et du clergé, la puissance des rois, se trouvèrent dans un tel concert, que je ne crois pas *qu'il y ait eu sur la terre de gouvernement si bien tempéré* que le fut celui de chaque partie de l'Europe dans le temps qu'il y subsista. *Et il est admirable que la corruption du gouvernement d'un peu-*

tarder les progrès de la révolution, ou à en retracer les malheurs pour l'instruction des peuples et des rois. Il faut que la révolution soit connue, qu'elle soit connue dans tous ses détails, je dirai presque dans toutes ses horreurs. L'histoire de la révolution, le traité le plus complet de politique et de morale expérimentale, qui ait jamais paru, peut avoir, avec la fidélité historique, tout l'intérêt du roman. Si, à la honte de l'espèce humaine, il dévoile des atrocités qui la déshonorent ; pour la consolation de l'humanité, il mettra au jour des traits sublimes de religion, de courage, de sensibilité, de reconnaissance, de tendresse conjugale, d'amour maternel, de piété filiale, d'attachement de la part de serviteurs dévoués, etc... Nations étrangères, c'est là que vous jugerez les vrais Français ! Un auteur ancien dit, en parlant des proscriptions de Rome, *que les proscrits trouvèrent une fidélité entière dans leurs épouses, rare dans leurs esclaves, médiocre dans leurs affranchis, nulle dans leurs enfants*. C'est un point de comparaison entre nos vertus et celles des anciens. Elle sera à notre avantage, quoi qu'en disent les admirateurs des Grecs et des Romains, qui n'avaient ni constitution politique, ni constitution religieuse.

ple conquérant ait formé la meilleure espèce de gouvernement que les hommes aient pu imaginer. » (*Esprit des lois*, lib. XI, c. 8.)

Ce passage *décisif* prouve évidemment que Montesquieu entrevoyait des vérités qu'il sacrifie à des préventions.

Il esquisse rapidement le tableau du gouvernement des nations germaines, de ces nations *très-libres*, dit-il lui-même, ce gouvernement, où la nation s'assemblait par ses *représentants*, ce gouvernement *mêlé d'aristocratie et de monarchie, et l'origine de celui qui existe parmi nous. C'était un bon gouvernement qui avait en soi la capacité de devenir meilleur.* En effet il s'améliore : bientôt *la coutume vient d'accorder des lettres d'affranchissement*, c'est-à-dire qu'à l'aristocratie et à la monarchie se mêle une *représentation populaire;* voilà nos états généraux; et alors la *liberté civile du peuple, les prérogatives du clergé et de la noblesse, la puissance des rois* se trouvent dans un concert parfait, et forment le gouvernement le mieux *tempéré qui ait* existé sur la terre. Ce *bon gouvernement* est évidemment devenu *meilleur*, et cela n'est pas étonnant, puisqu'il en avait en soi la *capacité*. C'est la nature qui, ayant formé les nations comme les hommes pour être *libres et très-libres*, leur donne des lois, telles qu'elles puissent convenir à leur enfance, et qu'elles aient en elles-mêmes la *capacité* de devenir *meilleures*, c'est-à-dire de convenir à leurs progrès. Ce sont des germes qui mûrissent et se développent; ce sont les mêmes lois, mais leur application est plus étendue. Ces vérités si grandes, si simples, si naturelles, échappent à l'esprit subtil du philosophe, et il met à leur place une absurdité qui l'étonne lui-même. Il est *admirable*, dit-il, *que la corruption du gouvernement d'un peuple conquérant ait formé la meilleure espèce de gouvernement que les hommes aient pu imaginer.* Mais le gouvernement d'un peuple conquérant est un mauvais gouvernement, car la conquête n'est pas dans la nature. Ainsi c'est la *corruption* d'un mauvais gouvernement qui a produit le meilleur gouvernement possible. Cela serait *admirable* assurément. Mais comment l'auteur est-il tombé en contradiction avec lui-même pour outrager la raison? Si c'était *un bon gouvernement*, ce n'était pas le gouvernement d'un peuple conquérant, et s'il avait en soi *la capacité de devenir meilleur*, il ne s'est pas *corrompu*, il s'est *amélioré*. Les Germains n'étaient pas un peuple conquérant, et l'auteur le remarque lui-même ailleurs. Ce furent, dit-il, *les nations les plus faibles qui firent les plus grands établissements* (*Grandeur des Romains*). Les Huns conquirent et ravagèrent, les Germains entrèrent après eux, et s'établirent. Montesquieu ajoute, en parlant d'un des gouvernements formés en Europe par les peuples germains : « Ce beau système de gouvernement a été trouvé dans les bois; » et c'est là seulement, c'est au sein de la nature, et non dans les cabinets des savants qu'il faut chercher les lois immuables que l'Auteur de la nature et le Père du genre humain a données lui-même aux sociétés comme le fondement *nécessaire* de leur existence.

LIVRE IV.

SOCIÉTÉS CONSTITUÉES OU MONARCHIES ROYALES.

—

CHAPITRE PREMIER.

MONARCHIE FRANÇAISE.

La France, à laquelle je vais faire l'application des principes que j'ai posés, est l'aînée des sociétés de l'Europe. Ce souvenir arrache une réflexion douloureuse : le retour à la barbarie suivrait-il le même ordre que la civilisation a suivi, et la société qui s'est formée la première, serait-elle la première à se dissoudre?

Parcourons son histoire, et nous verrons dans tous les temps ses prospérités et ses revers dépendre de son attachement à ses lois fondamentales.

Si, sous la seconde race de ses rois, la succession héréditaire est interrompue, les offices deviennent héréditaires; l'unité se rompt; il s'élève des sociétés particulières au sein de la grande société, et des *pouvoirs* rivaux du *pouvoir* de l'Etat. La France est livrée à tous les maux qui suivent la divi-

sion de la société et la multiplicité des pouvoirs (1). Mais sous la troisième dynastie, la succession est assurée dans la même famille, la monarchie se recompose, les *pouvoirs* particuliers cessent, le *pouvoir* général reparaît, et la France se rétablit de ses longues calamités.

Si la loi de la succession est encore violée dans la personne de Charles VII, par un roi en démence et une mère dénaturée, l'Etat sera en proie aux plus affreux désordres, et il ne se relèvera de ses désastres qu'en replaçant le légitime héritier sur le trône de ses pères.

Si la religion de l'Etat est attaquée, les effets seront proportionnés à l'importance de la cause : pendant cinq règnes consécutifs la France sera un théâtre d'horreur et de discorde; et comme la constitution est *une*, et que les lois fondamentales se tiennent toutes, la loi de la succession sera encore méconnue. Mais l'héritier légitime embrasse la religion de l'Etat, les troubles cessent, l'étranger se retire, la prospérité renaît avec l'ordre et la paix, et la France respire sous le bon et grand Henri.

La révolte de la capitale et de plusieurs provinces, l'erreur du premier corps de magistrature, le génie même du grand Condé ne peuvent sous un roi enfant et le ministère d'un étranger haï et envié, faire de la Fronde autre chose, qu'une intrigue de cour ou une tracasserie de ville, parce qu'aucune loi fondamentale n'était attaquée : comme sous Louis XI, le mécontentement de presque tous les princes du sang, d'un grand nombre de seigneurs, des plus grands capitaines aidés par les plus puissants vassaux et par des princes étrangers, aboutit à une bataille indécise, et se termine par un traité de paix insignifiant (2).

Mais si le fanatisme, l'ambition et l'orgueil attaquent de concert et à la fois, la religion, la royauté et les distinctions; si le *pouvoir* égaré par des suggestions perfides ouvre la lice à toutes les passions, en renversant les barrières que la nature avait élevées entre les divers ordres de l'Etat; si les professions distinguées, conservatrices de la société, sont forcées de quitter le poste que la nature même de la société leur avait assigné, alors commencera la longue série des calamités les plus déplorables dont les annales des nations aient transmis le souvenir. Pour détruire cette société florissante, toute la profondeur de l'*esprit* de l'homme mettra en œuvre toute la corruption de son *cœur*, tout le déréglement de ses *sens :* les malheurs de la France surpasseront sa gloire, et ses crimes surpasseront ses malheurs.

Mais la France avait une constitution, et le Français un caractère : cet Etat *sans constitution* en avait plus qu'aucun Etat de l'Europe, ce peuple *sans caractère* en avait plus qu'aucun peuple de l'univers.

La France avait plus de constitution qu'aucune autre société, puisque le *pouvoir général* y était plus constitué, c'est-à-dire, mieux défendu et plus limité que dans tout autre Etat monarchique. — Religion publique, royauté héréditaire, distinctions héréditaires et permanentes, non-seulement dans les personnes, mais dans les choses, immunités du clergé, prérogatives de la noblesse, priviléges des provinces, des villes, des corps, grands offices de la couronne, prééminence de la pairie, attributions des cours souveraines, inamovibilité des charges de magistrature, tout était, quant à son existence politique, indépendant du monarque. Cette inamovibilité des charges, les *mœurs* l'avaient étendue à presque tous les emplois civils et militaires; les professions mécaniques étaient fixées par l'établissement des maîtrises; jusqu'aux dernières fonctions de la domesticité, tout existait par soi-même autour du souverain; tout était possédé *en titre d'office*, tout était propriété. La propriété, comme une barrière impénétrable, placée par la nature elle-même entre la faiblesse et la force, formait autour du monarque une enceinte qu'il ne pouvait franchir; et lui-même, pauvre au milieu de propriétaires, dépendant au milieu d'hommes libres, appartenait à tel point à la nation, qu'il n'avait pas même les facultés du dernier citoyen, et ne pouvait posséder de propriété particulière qui ne fût, par les lois, réunie au domaine public au bout de

(1) Le président Hénault fixe au règne de Raoul, étranger à la maison régnante, l'établissement des grands fiefs. Raoul ne fut pas reconnu par les provinces méridionales.

(2) On voit que je veux parler de la guerre du bien public, qui éclata au commencement du règne de Louis XI. « La bataille de Montlhéri fut donnée sans que le roi ni le comte de Charollois eussent envie de combattre ; la perte fut égale des deux côtés. Cette guerre fut terminée par le traité de Conflans et de Saint-Maur, où le roi avait tout accordé, espérant bien tout avoir par ses intrigues. » (HÉNAULT.)

dix ans de possession. « Le domaine de la couronne est comme la dot du royaume, donné au roi à cause de la royauté, et par conséquent inaliénable, de même que la dot qu'une femme a apportée à son mari. » (HÉNAULT.) Comparaison sublime, et qui établit d'une manière aussi touchante qu'elle est exacte, les vrais rapports du roi avec son Etat.

Le Français avait un caractère, et c'est dans l'invariabilité de son caractère, comme dans la force de la constitution, qu'il faut chercher la cause de ses longues prospérités, comme le principe de ses fautes, et l'origine de ses malheurs.

J'observe avec attention ce peuple, mêlé de Romains (1), de Gaulois et de Germains, et je crois apercevoir dans son caractère la fierté nationale du Romain, l'impétuosité du Gaulois, la franchise du Germain; comme je retrouve, dans ses manières, l'urbanité du premier, la vivacité du second, la simplicité du dernier.

Il est tout âme, tout sentiment, tout action : il sent quand les autres pensent, il agit quand les autres délibèrent; chez lui l'action devance la pensée, et le sentiment devance l'action : terrible dans ses écarts, extrême dans ses vertus, il a moins de vices que de passions; frivole et capable de constance, fier et capable de docilité, impétueux et capable de réflexion, confiant jusqu'à l'insolence, actif jusqu'au prodige, brave jusqu'à la témérité, ses bonnes qualités sont à lui, et trop souvent ses défauts à ceux qui le gouvernent. Parlez à son cœur plutôt qu'à sa raison; donnez-lui des sentiments, et non des opinions; surtout défendez-vous de tout changement, vous qui le gouvernez ! n'ajoutez pas à la mobilité naturelle de ses goûts, par les variations d'une administration irrésolue; que rien ne change autour de lui, si vous ne voulez pas qu'il change lui-même; ne déplacez rien, si vous ne voulez pas qu'il renverse tout. Que votre administration soit également éloignée de la faiblesse et d'une pédantesque sévérité; n'attristez pas la précieuse, l'inépuisable gaieté de son humeur, et ne lâchez pas la bride à la violence de ses premiers mouvements; le Français n'est *fait ni pour une extrême liberté, ni pour une extrême dépendance :* il se laissera opprimer pour ne pas servir, il prendra des chaînes de peur d'en recevoir. Ne croyez pas que le nouveau régime auquel on l'a soumis puisse lui convenir : la turbulence des institutions démocratiques accroîtra sa licence, ou l'austérité des formes républicaines effarouchera son humeur libre et folâtre. N'en croyez pas ses serments : c'est un jeune homme sensible à l'excès, qu'un dépit passager jette dans un cloître, et que la facilité d'un cœur tendre ramène aux pieds d'un objet chéri. Il faut au Français l'éclat de la monarchie et la vigueur du *pouvoir* unique : mais que votre fermeté ne soit pas sans indulgence, ni votre sagesse sans grâces; hélas ! s'il s'est perdu, c'est que son caractère méconnu de ses maîtres a été trop bien saisi par ses tyrans.

Je les retrouve, ce caractère et cette constitution, principes féconds d'existence, dans tous les événements, à toutes les époques de la vie politique. C'est par l'action de ce double ressort que la France démembrée par les grands vassaux, envahie par ses ennemis, déchirée par les guerres civiles, en proie aux guerres étrangères, agitée par l'ambition et le fanatisme, dans la bonne comme dans la mauvaise fortune, sous des rois faibles, sous des rois captifs, sous des rois enfants, sous des rois en démence, sous une administration trop souvent accablée de besoins et dénuée de principes, réunit ses parties séparées, repousse l'étranger, accroît sa population, étend son commerce et son industrie, augmente ses moyens de défense, crée sa marine, fonde des colonies, réforme ses lois, perfectionne ses arts, fortifie ses frontières, et se place dans les bornes que la nature lui a fixées. Le président Hénault fait la même observation, mais il

(1) Il serait, je crois, aisé de prouver que la France est, de tous les pays soumis à la domination Romaine, celui où il a dû se conserver le plus de Romains, surtout dans les provinces du midi. Leur langue particulière est beaucoup plus latine que la langue française : les terminaisons en *ac*, si communes dans la topographie de ces provinces, ne sont que le mot *ager* défiguré *par contraction* ; les Romains, selon toutes les apparences, donnaient au *g* un son dur et ferme, approchant du *k*, comme font encore les peuples du nord qui appellent un champ *Acker*.

Ainsi, Aurillac, vient de *Aurelii ager* : Pontac, de *Pontii ager;* Marcillac, de *Marcelli ager*, etc. : et comme cette expression ne désigne que des biens de campagne, il n'y a pas de ville considérable dont le nom se termine ainsi. On retrouve aussi leur agriculture et leurs usages, dans plusieurs usages et dans différents procédés de l'agriculture de ces provinces. Les différentes parties de la charrue à bœufs portent, dans le jargon méridional, au moins dans les montagnes où les peuples sont plus constants dans leurs habitudes, absolument les mêmes noms qu'elles ont dans Virgile; *Aures, Stiva, Dentalia, Temo.*

semble ignorer le secret de la force de la France : « De là, dit-il, cette suite non interrompue de sages précautions transmises, *comme par une espèce de miracle*, de règne en règne, par lesquelles nos rois, sans laisser pénétrer leur secret, parvinrent enfin à reprendre l'autorité si nécessaire pour le bonheur des peuples. »

Voilà l'effet de la constitution de la France : voici l'effet du caractère français.

Si le roi Jean souscrit dans sa prison à un traité honteux, l'honneur français s'indigne, et courbé sous le malheur, il ose tenter la fortune des armes.

Si, après le long et déplorable règne de Charles VI, son fils, déshérité par sa mère, dépouillé par son concurrent, accablé par les divisions même de son parti, réduit à Orléans et à Bourges, ne peut être sauvé que par un prodige ; il se fera un prodige : une jeune fille (1) simple et pauvre s'annonce comme envoyée de Dieu, pour délivrer Orléans assiégé, et faire sacrer le roi à Reims occupé par les Anglais. L'orgueil national sourit à l'idée d'une protection particulière de la Divinité, et ne se croit pas au-dessous. Le roi écoute l'héroïne, les chefs lui cèdent, l'armée est entraînée, et la croyance d'un miracle enfante des prodiges.

Si la France est attaquée par toute la puissance de l'Espagne, de l'Autriche et de l'Italie réunies sur une seule tête; si elle a à lutter contre la profonde habileté de Charles-Quint et tous les trésors du Nouveau-Monde ; si ses finances sont épuisées, ses armées battues, son roi prisonnier, *tout sera perdu hors l'honneur :* mais cet honneur autant que la politique prescrira à la régente de donner en otage les enfants de France, plutôt que les capitaines, dernier espoir de l'Etat.

Si Louis XIV expie ses longues prospérités par des revers accablants, si le royaume est dans le dernier degré d'épuisement, et son monarque réduit à cet excès d'abaissement, qu'il offre de concourir à détrôner son petit-fils ; si la haine exige davantage, si elle ose demander qu'il le détrône lui-même ; le ressort de l'honneur trop violemment comprimé réagit avec force, et l'honneur dicte à Louis la généreuse résolution de se mettre à la tête de ses fidèles sujets, et de s'ensevelir sous les débris de la monarchie, plutôt que de consentir à l'avilissement du *pouvoir* de l'Etat.

Ce caractère national s'est plus d'une fois prononcé contre l'administration elle-même, à des époques dont on n'a pas perdu le souvenir, lorsqu'il repoussait par les traits du ridicule, ou le silence de l'improbation, les atteintes portées aux lois fondamentales.

Mais pourquoi recourir à des exemples éloignés ? Voyez la France ; elle n'est plus ! depuis six ans entiers, le plan de destruction le plus vaste, le plus savamment combiné, le plus opiniâtrément suivi, la guerre civile la plus acharnée, la guerre étrangère la plus générale, des proscriptions sans exemples, une oppression inouïe, la faim, la misère et la mort, tous les fléaux ensemble, n'ont pu anéantir dans cette société l'esprit de vie que lui imprimèrent sa constitution et le caractère national. Il n'y reste pas pierre sur pierre, et ses fondements, comme ceux de ce temple célèbre, agités par une force secrète, engloutissent les ouvriers et repoussent leurs constructions. Les lois nouvelles ne peuvent s'affermir, ni les anciennes habitudes se détruire ; le feu sacré brûle encore dans la Vendée comme dans un sanctuaire ; là des Français, sans autre motif que l'attachement au culte de leurs pères et à l'héritier de leurs rois, sans autre secours que leur courage, luttent, avec la seule force du caractère national,

(1) Il ne s'agit pas de savoir si toute la cour de Charles VII croyait que Jeanne d'Arc fût inspirée : l'armée, le peuple, les Anglais eux-mêmes le croyaient, et tous agissaient d'après cette persuasion. C'en est assez pour que j'aie pu dire avec vérité, que la religion a sauvé la France. Au reste, que la Pucelle d'Orléans fût inspirée ou non, elle n'en est pas moins l'héroïne de la nation : et comment le gouvernement a-t-il pu accueillir l'auteur et tolérer la publication d'un ouvrage, où le fiel le plus amer, le ridicule le plus obscène, sont versés à pleines mains sur tout ce qu'il y a de plus respectable parmi les hommes, la vertu, le courage, le malheur, et la mort pour sa patrie et son roi ? Est-ce là ce que le gouvernement devait à la mémoire de cette courageuse fille ? Ou croyait-on l'ouvrage politiquement utile, parce qu'il était effrontément immoral ? Voltaire eût nié les faits, s'ils eussent été moins récents et moins constatés, et non-seulement il eût rejeté le prodige de l'inspiration particulière, mais il eût rejeté le prodige de la persuasion ; il n'eût pas manqué de dire qu'on ne *persuade pas* à des nations, à des armées, qu'une jeune et pauvre fille, qu'elles voient combattre, qu'elles voient *blessée et prise*, est envoyée de Dieu pour sauver un grand empire réduit aux dernières extrémités. C'est cependant ce qui arriva. On n'eût pas impunément plaisanté à Rome sur la nymphe Egérie, ou sur les boucliers tombés du ciel : on a interdit en Suisse des discussions critiques sur l'histoire de Guillaume Tell. Il se répand sur les gouvernements destinés à servir d'exemple aux autres...

. . . . un esprit de vertige et d'erreur,
De la chute des rois funeste avant-coureur.
(RACINE.)

contre toutes les passions des hommes et toute la rage de l'enfer; tandis que d'autres Français poursuivent avec un acharnement déplorable la ruine de leur patrie, et leur propre perte. Hélas! si leurs jeux étaient moins cruels, on verrait avec pitié ces enfants s'obstiner à élever un édifice de neige sur un sol brûlant

C'est surtout dans l'histoire de la France qu'on trouve la preuve de cette vérité, que la constitution est un principe de conservation et non d'agrandissement : « Un Etat monarchique, dit Montesquieu, doit être d'une grandeur médiocre. » Cet auteur a raison, parce qu'un Etat ne peut s'étendre démesurément, qu'en cessant d'être monarchique.

Jusqu'à Louis XIV, la France n'avait combattu que pour repousser l'étranger, dompter des vassaux révoltés, ou soumettre des sujets rebelles : des fleuves d'or et de sang, versés pour soutenir des droits légitimes, n'avaient pu lui assurer la moindre conquête en Italie. Sous Louis XIV, elle déploie tout à coup une force inconnue; elle était guerrière, elle devient conquérante : mais aussi sa constitution s'était affaiblie, et, sans parler de plusieurs causes moins sensibles d'altération, l'aliénation progressive d'une grande partie du domaine royal, qui avait rendu nécessaire l'établissement de nombreux subsides, le schisme dans la religion de l'Etat, qui, durant plusieurs règnes, avait mis les armes à la main de tous les citoyens, avaient fait perdre aux personnes et aux propriétés cette *fixité* qui est la vraie limite du *pouvoir* et l'effet *nécessaire* de la constitution. Et cependant de toutes ses conquêtes, Louis XIV ne conserva que l'Alsace et une partie de la Flandre; car je ne parle pas de la Franche-Comté que la nature même donnait à la France comme une compensation légitime de la haute Navarre qu'elle laissait à l'Espagne. Et cependant Louis XIV, obéissant au principe de la monarchie, posa, peut-être malgré la nature, des bornes à la France dans la triple enceinte de places fortes qu'il fit construire avec tant de dépense sur les frontières. En interdisant ainsi à la France jusqu'au désir des conquêtes, ce grand prince annonçait à l'Europe qu'elle n'aurait plus désormais à redouter l'ambition de la France; et il avertissait ses successeurs que la France, parvenue au plus haut période de sa grandeur et de sa gloire, n'avait plus à craindre qu'elle-même. Ce fut cependant l'acquisition de l'Alsace et de la Flandre française, qui sont à peine la quarantième partie du sol de la France, qui fit craindre à toute l'Europe que Louis XIV n'aspirât à la monarchie universelle. « Il est vrai, dit Montesquieu, que ses ennemis l'en accusèrent plutôt sur leurs craintes que sur leurs raisons : *s'il y avait réussi, rien n'aurait été plus fatal à ses anciens sujets, à lui et à sa famille.* » C'est que la monarchie eût été détruite, parce que la conquête et la monarchie ne sauraient subsister ensemble. Il n'y a eu que deux républiques, la république romaine et la république française, qui aient pu aspirer à la monarchie universelle; et il n'y a que des républiques qui puissent en réaliser le projet, parce que la monarchie universelle n'est que le despotisme universel, que le despotisme universel suppose une conquête universelle, et que les républiques sont essentiellement conquérantes.

Mais lorsque la constitution de la France est anéantie, non par des altérations insensibles, mais tout à coup et à la fois, par la destruction de la religion publique, de la royauté, des distinctions sociales, alors et tout à coup la France république déploie des ressources inconnues et une force irrésistible : comme chez les Romains, « les vertus guerrières restent après qu'on a perdu toutes les autres. » (*Grandeur des Romains.*)

Elle se défend, elle attaque à la fois; elle s'étend sur tous les points; elle déborde toutes les frontières : elle franchit les Pyrénées; elle passe les Alpes; elle traverse le Rhin : elle va porter ou soutenir la guerre au delà des mers; elle se joue de la guerre civile et de la guerre étrangère; elle prodigue les hommes comme les plus vils animaux; elle sème l'or comme le plomb; elle conquiert par la corruption et l'intrigue, comme par la terreur et les armes. Ce n'est plus une guerre de peuples policés, ce sont les massacres des hordes sauvages. Une loi, inouïe dans les fastes des nations, ordonne d'égorger après la victoire le brave guerrier qui n'aura pas violé ses serments et trahi sa patrie; on ne laisse aux vaincus ni leurs lois, ni leur culte. Bientôt le délire de la liberté fera revivre l'esclavage. L'Europe semble avouer sa défaite, et si elle échappe à la domination de la force, elle aura encore à se défendre de la domination des principes.

Détracteurs ignorants ou perfides de la royauté, comparez la France à la France, le monarque qui a le plus forcé ses moyens de puissance à l'assemblée qui a le plus abusé des siens, les levées d'hommes et d'argent de Louis XIV avec les *réquisitions* inouïes du Comité de salut public, et soyez justes !

CHAPITRE II.

LA FRANCE RÉPUBLIQUE.

Si nous considérons la France sous le point de vue que nous présente son nouveau gouvernement, nous trouverons, dans les différentes révolutions qu'elle a essuyées, et qu'on décore du nom de constitutions de 1789, 91, 93, 94, 95, la preuve évidente que le *pouvoir* une fois écarté de son principe, qui est l'unité, a une tendance irrésistible à se diviser sur tous les membres de la société; et une fois parvenu au terme extrême de sa division, à revenir à son principe : c'est-à-dire que, lorsqu'il n'y a plus de *pouvoir* général dans la société, chaque membre de la société tend à exercer son *pouvoir* particulier; et lorsque tous les membres de la société ont leur *pouvoir* particulier, il n'y a plus de société, parce qu'il n'y a plus de *pouvoir* général; mais le pouvoir général tend à se rétablir, ou pour mieux dire, la société tend à se recomposer, parce que la société ne peut exister sans *pouvoir* général, ni l'homme exister sans société.

Je prie le lecteur de faire une attention sérieuse au développement qui va suivre; il lui offrira l'analyse du système de la société civile : jamais théorie n'avait été confirmée par une expérience plus vaste et plus décisive.

Le *pouvoir* général de la société existait en France dans le monarque. Il devient *nécessaire* de convoquer la nation, parce que l'impôt ordinaire et fixe était insuffisant, et les revenus de l'Etat infiniment au-dessous de ses besoins.

La volonté générale de la société demandait cette convocation, puisque la nation seule peut, sur la proposition du monarque, statuer sur l'augmentation *extraordinaire* des subsides. Mais quand la volonté générale de la société convoque la nation propriétaire pour délibérer sur la propriété, son *pouvoir* général doit maintenir les formes *nécessaires* de la convocation; car tout, la forme comme le fond, est *nécessaire* dans les institutions d'une société constituée.

Le monarque trompé autorise un changement dans la proportion respective des ordres : un seul ordre, et encore celui qui n'exerce pas de profession sociale, se trouve aussi nombreux que les deux autres ensemble : cette mesure était contre la nature de la société civile; car il est contre la nature de la société civile que, les professions sociales de la société religieuse et de la société politique, la force publique, conservatrice de l'une et de l'autre, se trouve la plus faible en nombre de députés dans la convocation générale de l'une et de l'autre société.

En portant cette loi, le monarque mit donc sa *volonté* particulière à la place de la *volonté* générale, et par conséquent son *pouvoir* particulier à la place du *pouvoir* général.

Les corps dépositaires des lois, chargés de distinguer la *volonté* particulière de l'homme de la *volonté* générale de la société, réclamèrent contre une loi qui n'était pas émanée de la *volonté* générale; mais entraînés eux-mêmes par le torrent irrésistible des circonstances, ils jugèrent une plus longue résistance inutile ou dangereuse, et ils enregistrèrent, c'est-à-dire qu'ils admirent dans le dépôt des lois cette loi désastreuse, la cause de tous les malheurs.

Les états généraux s'assemblèrent sous ces funestes auspices.

> Apparent diræ facies, inimicæque Trojæ
> Numina. . . . . .
> (VIRG., *Æneid.*, lib. II, vers. 620.)

Dès que le monarque avait fait prévaloir son *pouvoir* particulier sur le *pouvoir* général, le *pouvoir* général n'existait plus : car le *pouvoir* général de la société et le *pouvoir* particulier de l'homme ne sauraient exister ensemble dans la même société.

Dès qu'il n'y avait plus de *pouvoir* général, chacun voulut exercer son *pouvoir* particulier.

Les députés du troisième ordre voulurent s'ériger en *pouvoir*, ou, ce qui est la même chose, exercer leur *pouvoir*. Les deux autres ordres s'y opposèrent en vain : force générale conservatrice de la société civile, ils n'étaient que l'action du *pouvoir* général, et il n'y avait plus de *pouvoir* général. — Ils ne résistèrent donc qu'avec leur *volonté* particulière et leur *pouvoir* particulier.

Mais dans cette lutte de *volontés* et de

pouvoirs particuliers, les *volontés* et les *pouvoirs* du grand nombre devaient l'emporter : les professions sociales, dominées par le nombre, se réunirent aux députés du troisième ordre, pour former, malgré elles-mêmes, le *pouvoir* particulier de l'assemblée soi-disant nationale

Cette réunion était contre la *volonté* générale de la société, puisqu'elle était contre la nature des êtres en société. En effet, il est contre la nature des êtres, que des professions *distinguées* soient confondues avec celles dont elles sont *distinguées ;* que les professions *sociales* se mêlent aux professions *naturelles*, et que des propriétaires, dont les uns, comme le clergé et la noblesse, sont investis de propriétés sociales, et les autres, comme le troisième ordre, ne possèdent que des propriétés personnelles, se réunissent pour délibérer en commun sur la propriété.

Le monarque, averti par les désordres qui précédèrent ou qui suivirent la réunion des ordres en une seule assemblée, voulut appeler à la défense de la société la force publique extraordinaire ou l'armée. La force publique n'est que l'action du *pouvoir* général ; et dès qu'il n'y a plus de *pouvoir* général, mais des *pouvoirs* particuliers, la *force* publique n'est que l'action des *pouvoirs* particuliers : aussi, l'armée ne reconnut plus que le *pouvoir* particulier de l'assemblée nationale. Dès lors la *force* publique fut séparée du *pouvoir* général ou du monarque ; dès lors le *pouvoir* général ne fut plus un *pouvoir*, car un *pouvoir* sans *force* n'est pas un *pouvoir*.

Dès que le *pouvoir* général conservateur de la société avait cessé d'être *pouvoir*, la société avait cessé de se conserver, ou d'être société. Dès qu'elle ne fut plus société, elle ne put plus remplir la fin de toute société *qui est la conservation des êtres qui la composent :* l'homme et la propriété furent détruits, et l'on commença par détruire l'homme social, c'est-à-dire le prêtre ou le noble, et leurs propriétés ou les propriétés sociales; bientôt on détruisit le simple citoyen, on envahit les propriétés personnelles.

Cependant les factions commencent dans l'assemblée et les dissensions dans le royaume, et vont toujours croissant. Chacun veut manifester sa *volonté* particulière, ou satisfaire sa passion de dominer, par l'exercice de son *pouvoir* particulier et par l'action de sa *force* individuelle.

Quelques-uns de ceux qui exerçaient leur *pouvoir*, et avaient usurpé celui des autres, jaloux de le retenir, ou persuadés du danger de le diviser davantage, imaginent la distinction de citoyens actifs et non actifs : c'est une borne à la manifestation de toutes les *volontés*. Bientôt paraît le décret qui exige, pour être élu, la contribution du marc d'argent : c'est une limite à l'exercice de tous les *pouvoirs*.

Mais que pouvaient ces faibles digues contre la tendance irrésistible du *pouvoir* une fois partagé ? On se rappelle avec quelle persévérance cette loi fut attaquée, avec quelle chaleur elle fut défendue. La première assemblée la lègue à la seconde, et lui recommande de la maintenir. Il me semble voir d'imprudents bergers qui ont précipité un rocher au haut d'une montagne, et qui, effrayés de sa chute impétueuse, crient à d'autres de l'arrêter.

La nouvelle constitution *s'écroule au bruit des serments de la maintenir*. L'assemblée législative renverse la frêle barrière qui s'opposait à l'entière division du *pouvoir :* le *pouvoir* déborde, si j'ose le dire, et s'étend jusqu'au dernier individu de la société. Chacun a son *pouvoir*, et veut l'exercer par sa *force :* c'est l'état sauvage ; les plus forts et les plus adroits sont les maîtres. Quelques-uns alarmés de tant de désordres, tremblants pour eux-mêmes, proposent des plans de législation ; mais comme ils tendent tous à restreindre le nombre des *pouvoirs*, ils sont rejetés, et celui de Condorcet lui-même est traité de royaliste. Cependant la société dissoute tend à se recomposer, par le rétablissement d'un *pouvoir* général ; car l'homme ne saurait exister sans société, ni la société sans *pouvoir* général. Il s'élève donc un seul *pouvoir*, il se forme une constitution. Mais quel *pouvoir*, grand Dieu ! et quelle constitution ! elle a ses lois fondamentales, elle a une religion publique ; c'est le culte de *Marat :* elle a un *pouvoir* unique et général ; c'est la *mort :* elle a des distinctions sociales ; ce sont les *jacobins*, prêtres de ce culte et agents de ce *pouvoir*. Ce pouvoir a un représentant, c'est l'instrument des supplices : ce monarque a des ministres, ce sont les bourreaux ; il a des sujets, ce sont ses victimes. Rien de semblable n'avait encore paru sur la terre.

L'univers avait vu le gouvernement extérieur de Dieu chez les Juifs, celui de l'homme chez les autres peuples : il voit en France

celui des démons. Le peintre des enfers, Milton, seul pourrait s'élever à l'horreur de cet effroyable tableau, je le termine ici. La mort du tyran a rendu à ses complices la faculté d'exercer leur *pouvoir* particulier; mais un observateur attentif peut apercevoir dans le *pouvoir* une nouvelle tendance à se réunir, et dans la *convention* de nouveaux efforts pour le diviser. Dans ce moment une nouvelle constitution a placé le pouvoir entre les mains de cinq personnes; c'est-à-dire, qu'elle a permis à cinq personnes d'exercer leur *pouvoir* particulier à la place de celui du corps délibérant, comme celui-ci exerce le sien à la place du reste de la nation. « Le gouvernement a pris sa pente naturelle, et tend fortement à l'aristocratie : car le gouvernement passe de la démocratie à l'aristocratie, de l'aristocratie à la royauté; *le progrès inverse est impossible.* » (*Contrat social.*)

Je ne veux pas quitter la France, sans la présenter à mes lecteurs sous un point de vue plus vaste et plus consolant; il est temps de fixer leurs regards sur la fortune de cet empire, *gouverné par la Providence,* disait Benoît XIV, dans le même sens que Mézerai dit, *que Dieu seul a planté les lis.*

La piété de nos pères nous a transmis le récit des prodiges qui embellirent le berceau de la monarchie française, et moi j'ose offrir à la raison dédaigneuse d'un siècle de lumières, le tableau des prodiges aussi étonnants et mieux constatés qui en ont signalé toutes les époques.

La religion chrétienne et la constitution monarchique se rencontrent en Europe, et se rejoignent dans les Gaules aux débris du nom romain : la France devient le point de réunion de tout ce que le culte de la Divinité a jamais eu de plus pur, la constitution des sociétés de plus parfait, et les restes de l'antiquité de plus imposant.

Un homme d'un génie vaste et hardi (c'est la force et le génie qui fondent les empires, c'est la sagesse et la vertu qui les conservent, c'est la faiblesse et le bel esprit qui les détruisent), Clovis, élève sur des bases indestructibles l'édifice de l'empire français. Ce prince est *ce qu'il doit être* pour fonder un empire, il est politique et guerrier. Les divisions de ses enfants, la faiblesse de ses successeurs, menacent son ouvrage d'une ruine prochaine; une famille s'élève à côté du trône pour le soutenir, et bientôt pour l'occuper. Dans cette famille, chose sans exemple! l'héroïsme et le génie se transmettent héréditairement, pendant quatre générations, et le fils est toujours plus grand que le père : c'est Pépin d'Héristel, c'est Charles-Martel, c'est Pépin le Bref, c'est Charlemagne enfin, Charlemagne, le plus grand homme des temps modernes, et peut-être de tous les temps. Si pour produire ce puissant génie, la nature déroge à ses lois, la langue, pour nommer ce grand homme, dérogera à ses usages. Ce nœud mystérieux qui unit la société politique à la société religieuse, deviné par Clovis, aperçu par Pépin, Charlemagne en a connu toute la force, en a pénétré tout le secret. Il fond ensemble, si j'ose le dire, le sacerdoce et l'empire, la monarchie et la religion; c'est un faisceau, lié par la main de la nature et du génie, que le bel esprit s'efforcera en vain de désunir.

Charlemagne *est ce qu'il doit être* pour les circonstances de son règne, de son siècle et de sa *mission;* il est héros religieux et conquérant législateur.

Le zèle ferme et éclairé de Charlemagne pour la religion avait fortifié l'autorité du monarque, *pouvoir* général de la société; la dévotion pusillanime et mal entendue de Louis le Débonnaire anéantit le *pouvoir* général, en soumettant le monarque au *pouvoir* particulier de ses enfants rebelles secondés par des prélats factieux.

Le vaste empire de Charlemagne accable ses débiles successeurs; il avait créé l'Europe, ils ne peuvent suffire à gouverner la France; ils laissent envahir leurs possessions, affaiblir leur autorité, deux fois même usurper leur couronne (1); on s'arme contre eux de leurs propres bienfaits, et leurs officiers deviennent leurs égaux, souvent leurs rivaux, et quelquefois leurs maîtres.

Quand l'autorité royale était avilie par les derniers rois de la première race, il fallut un grand homme pour la relever, et Charlemagne parut : quand elle est dépouillée sous les derniers rois de la seconde, il faut un puissant propriétaire pour la rétablir, et Hugues Capet monte sur le trône : il apporte à la couronne les belles provinces dont il est possesseur, et réunit ce que le malheur des temps avait séparé, la puissance du vassal et le *pouvoir* du roi.

L'empire français recommence, la succession au trône devient régulière, la société se recompose et rappelle dans son sein

(1) Eudes et Raoul, étrangers à la race de Charlemagne.

toutes les sociétés partielles. Pour opérer ce long et difficile ouvrage, la nature emploie successivement la vigueur de Louis le Gros, la profonde habileté de Suger, l'imposante et adroite fermeté de Philippe-Auguste, et jusqu'à la coquetterie politique de la belle et vertueuse Blanche de Castille (1). La nature fait naître à propos les grands rois, les grands ministres, les grandes reines. La nature fait beaucoup sans doute, la religion fera davantage; elle enverra au delà des mers ces fiers et turbulents vassaux : ils périront dans ces expéditions lointaines, ou ils en reviendront affaiblis et tranquilles. Les restes de la barbarie gothique et germaine s'exhalent en Asie. L'homme périt, mais la société se perfectionne. « Encore un siècle de guerres privées, dit Hénault, et c'était fait de la France. »

Au règne des armes doit succéder le règne des lois. Philippe-Auguste avait réuni des provinces à l'Etat par la justice appuyée de la force; le plus grand de nos rois, saint Louis, réunira *les justices* à la souveraineté par l'ascendant de l'amour, de la confiance et du respect. Ce n'est pas tout : la religion avait fondé et soutenu la monarchie; mais ses ministres, ambitieux ou peu éclairés, en troublaient la tranquillité par leurs prétentions. Dans un temps où les droits du sacerdoce et ceux de l'empire n'étaient pas exactement définis, où la religion était plus sentie qu'elle n'était connue, ces luttes entre les deux puissances, si funestes à l'Allemagne, pouvaient prendre aux yeux du peuple l'apparence du schisme, et peut-être en avoir les effets. Il fallait apprendre à la France qu'on peut allier l'obéissance à l'Eglise, et la résistance à ses ministres; pour marcher d'un pas sûr entre les deux écueils également à redouter, d'une rébellion ouverte, ou d'une soumission aveugle, il fallait un attachement à la religion sans petitesse, aux droits de la couronne sans entêtement; il fallait un roi sans faiblesse, et un homme sans passions; il fallait un grand roi et un grand saint, il fallait saint Louis, *un des plus grands hommes*, dit le P. Daniel, *et des plus singuliers qui aient jamais été* : le monarque, je ne crains pas de le dire, *le plus propre au temps où il a vécu et aux grandes choses qu'il avait à faire* (2).

La nature se repose après saint Louis, comme elle s'était reposée après Clovis, après Charlemagne. Les malheureux Valois perdent la France par la mollesse de leur administration, ils la perdent par leur courage même dans les combats. Si la France respire un instant sous Charles V et Du Guesclin, elle retombe sous son infortuné successeur. L'Anglais est maître de nos plus belles provinces. Paris a vu proclamer un roi étranger et déshériter le sien : c'est fait de la France, si elle ne peut être sauvée que par un grand roi ou un grand homme; Charles VII ruine ses affaires par sa nonchalance, et ses plus braves capitaines affaiblissent son parti par leurs divisions. La religion se charge seule du salut de la France : elle avait formé Suger dans l'obscurité d'un cloître, elle appelle une jeune fille de l'état le plus humble, et l'envoie délivrer la monarchie : Jeanne d'Arc *le croit* et l'annonce ainsi. (HÉNAULT.) Dans un siècle de philosophes, on eût contesté la vérité de sa mission ou la sincérité de sa persuasion, et la France eût péri : dans le siècle de Dunois et de la Hire, on croit, et la France est sauvée. Rendue à ses anciennes limites, elle ne doit plus combattre que pour sa gloire. Mais l'autorité royale est affaiblie au milieu des troubles : Louis XI l'affermit par ses rigueurs, et Louis XII, par sa bonté. François Ier est malheureux, mais il est brave; *tout n'est pas perdu*, il a sauvé le trésor de la nation, l'honneur du trône, et celui du nom français. S'il faut à la France des règnes prospères et tranquilles, il lui faut peut-être aussi des règnes agités et des rois malheureux. Un roi *dans les fers* (3) (et quel Etat en a eu autant que la France?) remonte, chez cette nation, le ressort de la vénération et de l'amour; un règne agité lui rend toute son énergie.

Après François Ier commencent des troubles d'un genre jusqu'alors inconnu. La religion de l'Etat est attaquée par le fanatisme,

(1) «On ne saurait nier la passion du comte de Champagne pour la reine Blanche : elle en profita peut-être avec une politique mêlée de coquetterie, mais il n'en fut pas plus heureux. » (HÉNAULT.)

(2) *Voy.* le beau portrait que le président Hénault fait de ce grand prince. Un historien arabe dit de lui : « Ce prince était d'une belle figure, il avait de l'esprit, de la fermeté et de la religion; ses belles qualités lui attiraient la vénération des Chrétiens, qui avaient en lui une extrême confiance. » Ce grand roi était bon, brave et simple dans ses manières comme Henri IV, mais plus vertueux et plus ferme que lui.

(3) Saint Louis, Jean, François Ier, le malheureux Louis XVI, et cet enfant infortuné, qui :

. . . . de son destin ce qu'il a pu comprendre
Est qu'il sortait d'un sang qu'ils brûlaient de répandre.

(RACINE.)

et aussitôt la succession légitime est attaquée par l'ambition. Pendant un demi-siècle, le sang français coule à grands flots pour attaquer ou défendre l'une et l'autre. Mais admirez ici le destin de la France : deux partis la déchirent; le parti ligueur veut conserver la religion de l'Etat, et attenter à la succession légitime; le parti calviniste veut renverser la religion, et conserver la succession. « Malheureux prince, s'écrie le président Hénault, en parlant de Henri III, les défenseurs de son autorité étaient les ennemis de sa religion, et les défenseurs de sa religion étaient les ennemis de sa personne. »

Les ligueurs défendent la religion de l'Etat avec toute la passion qu'inspire une autorité usurpée.

Leurs adversaires défendent l'autorité légitime avec tout le zèle qu'inspire une religion nouvelle.

Si Henri IV n'eût pas été calviniste, les ligeurs n'auraient pas eu de raison pour défendre avec tant de chaleur la religion de l'Etat, ni les calvinistes de motif pour défendre avec tant d'acharnement la succession légitime; les deux partis échouent également pour détruire, et réussissent également à conserver : l'ancienne religion et la succession légitime triomphent et se réunissent dans la personne du bon et grand Henri. La nature répare un demi-siècle de calamités, par un siècle de prospérités et d'éclat; elle produit, elle prodigue, pour ainsi dire, les grands rois, les grands capitaines, les grands ministres, les grands prélats : Henri IV et Sully, Richelieu et Louis XIV, Condé et Turenne, Bossuet et Fénelon; la France s'affermit, elle s'étend, elle s'embellit : mais son génie s'assoupit encore; aux jours de la force et de la gloire succèdent les jours de la corruption et de la faiblesse, et enfin ceux des forfaits, de la honte et du malheur. Il faudrait pour sauver la France tous les prodiges de la nature, tous les miracles de la religion : mais quel miracle pourrait faire la religion pour changer un peuple décomposé par la philosophie? quel libérateur pourrait susciter la nature à une nation desséchée par l'égoïsme? Je l'ignore.... mais il ne faut pas désespérer de la France.

Au moment où je traçais ces lignes, le fils infortuné de Louis XVI terminait, dans l'obscurité d'une prison, sa déplorable carrière. Cher et malheureux enfant! en vain une démagogie brutale affectait, dans ses discours, de te méconnaître : la rigueur de ses précautions trahissait ses frayeurs, et tes malheurs décelaient tes droits : tu étais roi, puisque tu étais dans les fers! Quelle que soit la cause de ta mort, la nature, en finissant tes maux, a voulu, sans doute, mettre un terme aux nôtres, et épargner à la France les troubles d'une minorité après les orages d'une révolution. Elle appelle à recomposer cette société un prince dans l'âge où la raison a acquis toute la force que donne l'expérience et la vertu, toute la solidité que donne le malheur. Elle le fait arriver au trône par le circuit long et pénible de l'adversité. Il en a médité la leçon sévère dans la retraite profonde à laquelle les événements l'ont condamné; et cette leçon n'a pas été perdue pour un prince qui réunit à un esprit étendu et cultivé, à un jugement sain et solide, l'intention bien connue de faire le bonheur de ses peuples. Au langage noble, sage et touchant qu'il leur adresse, je reconnais le monarque de France. Il en tarira les maux, puisqu'il en connaît les sources; il en sera le *pouvoir* conservateur, puisqu'il en connaît la constitution, cette constitution parfaite, dont il a sondé les bases, dont il a pénétré le secret, lorsqu'il déclare *qu'elle le met lui-même dans l'heureuse impuissance de la changer* (1). Il ramènera son peuple à la raison par la religion, et au bonheur par la vertu : il versera sur des plaies longtemps douloureuses le baume de l'indulgence et de l'oubli. Qu'à sa voix l'homme égaré revienne, que le faible se rassure, que le coupable même qui ne le fut que par erreur, trouve dans sa bonté un refuge contre sa justice. Qu'il embrasse avec courage la tâche pénible de la royauté; ses sujets fidèles, dispersés dans toutes les parties de l'empire, seconderont ses efforts par leur influence; ils éclaireront sa sagesse par leurs conseils, ils feront respecter son autorité par leur exemple, ils la feront chérir par leurs vertus; ils pardonneront aussi! *Qui oserait se venger, quand le roi pardonne?*

En vain la politique, cherchant des excuses dans le passé au lieu de porter ses regards sur l'avenir, se ménagera des ressources dans un silence équivoque ou des démarches ambiguës; en vain le fanatisme, creusant de plus en plus l'abîme où il a entraîné la France, repoussera la seule main

(1) Ceci est tiré de la *Déclaration* adressée aux Français par Louis XVIII, au mois de juillet 1795. *Voy.* les *Consid. sur la France*, par le comte de Maistre, ch. 8. (Édit.)

qui puisse l'en retirer; en vain l'ambition osera former de criminelles espérances; en vain la calomnie, qui s'attache à ses premiers pas, le défigurera pour que ses peuples ne puissent le reconnaître; il régnera, ou la société entière descendra avec la France dans le tombeau; la France aura son roi, ou bientôt l'Europe n'aura plus que des tyrans.

CHAPITRE III.

AUTRES MONARCHIES DE L'EUROPE.

Si je n'avais fait l'histoire de toutes les monarchies constituées, en faisant celle de la monarchie française, et si je ne me hâtais d'arriver à des considérations plus générales, je ferais remarquer à mes lecteurs, comme de nouvelles preuves de mes principes sur les monarchies ou sociétés constituées, l'imperturbable tranquillité intérieure de l'Espagne; et jen trouverais la cause dans l'observation inaltérable de ses lois fondamentales, comme le principe du caractère fortement prononcé de l'Espagnol dans l'invariabilité de ses habitudes. Cette monarchie, après sept siècles d'asservissement, secoue le joug des Maures par la force de sa constitution, et elle ne peut se maintenir dans le Portugal qui lui oppose la sienne. Heureusement peut-être pour l'Europe, elle fonde des colonies dans le Nouveau-Monde, et elle s'affaiblit en s'étendant. Telle qu'elle est, quelles ressources n'offre-t-elle pas à une administration active et sage, dans sa situation, son climat, sa juste étendue, ses limites naturelles, et le caractère original de ce peuple qui a fait de si grandes choses, produit tant d'hommes extraordinaires, seul peuple de l'Europe qui ait le bon sens de n'admirer que son pays, et de ne copier que lui-même (1).

Je ferais remarquer l'Angleterre, moins constituée que la France, parce qu'elle est différemment constituée, et j'en dirai la raison lorsque je traiterai de ses institutions politiques. Aussi l'Angleterre a-t-elle toujours montré moins de force de résistance que de force d'agression: avec moins de population et de forces réelles que la France, elle en a longtemps occupé une partie, elle a fondé dans l'Inde un vaste empire; ne pouvant agrandir son territoire, elle a toujours étendu son commerce, et jamais elle n'a développé au dehors plus de force d'agression, que lorsque sa constitution était plus altérée, et qu'elle gémissait au dedans sous le despotisme d'un usurpateur. Mais elle a vu ses foyers envahis, ses lois fondamentales attaquées, sa liberté même opprimée, sans montrer cette force de réaction que nous avons remarquée dans d'autres sociétés.

Après de longs et violents orages, l'Anglais s'est reposé dans une constitution où des *pouvoirs* rivaux s'observent, se balancent et se limitent. L'auteur de *l'Esprit des lois* dit que dans le dernier siècle la république ne put s'y établir, parce qu'il n'y avait pas assez de vertu; c'est au contraire, parce qu'il y avait trop de vertus qu'elle ne s'y établit pas, et j'espère en convaincre mes lecteurs, lorsque je traiterai de la vertu dans les monarchies et dans les républiques.

Un siècle de bonheur et de gloire, sous le règne de l'auguste maison de Brunswick, a dû fixer ce peuple estimable, et former ses habitudes. Légitime héritière d'une famille illustre autant que malheureuse, elle règne par le droit de la naissance comme par le titre de l'élection: elle réunit toutes les opinions, toutes les affections, tous les vœux, en fondant tous les droits: puisse-t-elle remplir ses hautes destinées et retenir cette nation inquiète sur la pente rapide où la placent ses institutions!

S'il entrait dans mon plan de parcourir l'histoire des autres monarchies de l'Europe,

(1) L'Espagne avait, dit-on, cinquante millions d'hommes sous César: ce qui est plus certain, est qu'elle en avait 20 millions sous Ferdinand et Isabelle. Elle en a bien moins aujourd'hui; sa population se consomme dans le Nouveau-Monde. Ceux qui ont prétendu que la population d'un Etat était le signe le plus certain de la prospérité d'un pays, de la bonté de son gouvernement et de la sagesse de son administration, auraient dû commencer par prouver que plus il y a d'hommes dans une même société, plus ils sont heureux, et la société tranquille. L'administration ne doit pas tant multiplier les hommes, que veiller à la conservation, c'est-à-dire à la perfection morale et physique de ceux qui existent. Un avantage inappréciable de l'Espagne, et qu'on n'a peut-être pas remarqué, est l'impossibilité où est sa capitale de s'agrandir démesurément. Toutes les grandes villes du monde sont sur des rivières navigables ou sur la mer; et cela doit être pour que les subsistances, nécessaires à une immense population, puissent arriver avec facilité, et être vendues à un prix modique; Madrid seul est sur un ruisseau. En 1549, sous Henri II, on redoutait l'excessif accroissement de Paris; un édit en fixa les bornes: Louis XIV renouvela la défense de bâtir au delà de certaines limites; « parce qu'il était à craindre, disent les lettres patentes de 1672, que la ville de Paris, parvenue à cette excessive grandeur, n'eût le même sort des plus puissantes villes de l'antiquité, *qui avaient trouvé en elles-mêmes le principe de leur ruine.* » (HÉNAULT.)

on verrait que, toutes les fois que les sociétés se sont écartées de leurs lois fondamentales (1), et surtout du principe conservateur de l'unité du *pouvoir*, elles ont été punies par la fureur des conquêtes, par les troubles intérieurs, et quelquefois par l'oppression étrangère.

Ainsi la Suède, toujours partagée entre un roi qui veut exercer le *pouvoir* de l'Etat et une aristocratie qui veut exercer le sien, tantôt dans le délire des conquêtes, tantôt dans la langueur de l'épuisement, ne trouvera de repos et de véritable force que dans une juste confiance à l'autorité royale.

Ainsi la Pologne, puissante sous des rois héréditaires, et qui, en s'écartant de ce principe conservateur, a perdu son repos, son bonheur, et jusqu'à son indépendance, eût repris sa place parmi les nations, si, plus éclairés sur les vrais intérêts de leur patrie, convaincus que la seule loi politique actuellement *nécessaire* était la loi de la succession héréditaire, et que l'influence continue de la royauté eût amené successivement, et selon le besoin, le développement des autres lois politiques, ses grands eussent consenti à suspendre l'exercice d'un droit dont il est à désirer, pour toutes les sociétés, qu'elles ne fassent jamais usage. C'était le conseil de la raison, parce que c'était la volonté de la nature.

Rousseau lui-même est forcé d'en convenir : « Les Polonais, » dit-il, « ont toujours eu du penchant à transmettre la couronne du père au fils, ou au plus proche parent. » Philosophe aveugle ! ce n'est pas un penchant dans les hommes, c'est la volonté générale de la société qui tend à se constituer. « Il est étonnant, » dit-il encore, « il est prodigieux que la vaste étendue de la Pologne n'ait pas cent fois opéré la conversion du gouvernement au despotisme, abâtardi les âmes des Polonais, et corrompu la masse de la nation. » Dans cette phrase pompeuse, il n'y a que des mots et pas un raisonnement : il n'y a que la démocratie dont la conversion s'opère au despotisme, parce que ces deux formes de gouvernement sont essentiellement les mêmes ; mais la conversion de la monarchie se fait *nécessairement* en une monarchie plus constituée, parce que la constitution monarchique a un principe intérieur de perfectionnement ; ou la société se détruit, si des causes particulières s'opposent au développement de son principe intérieur.

Il était donc dans la nature des choses, que *la conversion infaillible et prochaine* du gouvernement de la Pologne se fît en une monarchie constituée, ou que cette malheureuse société achevât de se dissondre ; car une société assez puissante, pour avoir en elle-même le principe de sa conservation, qui ne peut pas remplir sa *fin et conserver les êtres qui la composent*, est contre les vues de la nature, et ne peut ni ne doit subsister.

CHAPITRE IV.

OBSERVATIONS GÉNÉRALES SUR LES MONARCHIES MODERNES.

Toutes les sociétés de l'Europe ont donc un intérêt pressant et commun à se garantir mutuellement une constitution qui assure leur repos, leur conservation, leur indépendance réciproque.

Ce n'est pas qu'elles puissent prévenir entre elles toutes les guerres, résultat *nécessaire* des efforts que font les sociétés pour se placer dans certaines bornes que la nature leur a assignées, ou plutôt du principe intérieur d'agression et d'inquiétude que les sociétés non constituées entretiennent en Europe. Il ne serait peut-être pas impossible de prouver, l'histoire à la main, que les républiques sont la cause ou l'occasion du plus grand nombre des guerres qui ont éclaté en Europe depuis quatre siècles. Au reste, la guerre exerce les forces respectives de tous les Etats, met des bornes, malheureusement nécessaires, à leur excessive population, et entre ainsi dans le plan de leur conservation. La constitution n'empêche pas toutes les guerres, parce que la religion même n'étouffe pas toutes les passions ; mais elle prévient le malheur des grandes conquêtes, et mieux que les traités, maintient l'équilibre entre les puissances.

On ne remarque pas assez que jusqu'ici aucune des grandes monarchies fondées en Europe des débris de l'empire romain ne s'est anéantie, et qu'il s'en est même élevé

(1) En 1282, les Etats de Castille déposent Alphonse : son frère Emmanuel prononce la sentence qui le dégrade. Alphonse eut recours au roi de Maroc, qui passa aussitôt en Espagne, pour le rétablir. « Je viens, » lui dit-il, » en combattant pour vous, *soutenir les droits sacrés des rois et des pères :* mais vous êtes Chrétien et je suis musulman ; songez que je ne suspends ma haine que pour venger la nature et la majesté royale violées en votre personne. » (*Hist. d'Esp.*, par M. Désormeaux.)

de nouvelles. L'antiquité n'offre rien de semblable dans un aussi long espace de temps. Si quelques Etats de création postérieure ont été réunis à d'autres, ou ils n'étaient que des parties détachées d'une plus grande société qui tendaient à s'y rejoindre, ou ils étaient trop petits pour pouvoir subsister par eux-mêmes : car la nature ne veut pas plus de monstres politiques que de monstres humains, et elle ne veut ni des nains, ni des géants, parce qu'elle ne veut pas que l'homme soit le jouet de son semblable, ou qu'il en soit le tyran. Ainsi la Navarre, détachée de la France et de l'Espagne, trop faible pour pouvoir subsister entre ces deux puissances, a été réunie à l'une et à l'autre, et par cette réunion, la nature a fait cesser une cause de guerre entre deux puissances qu'elle devait unir un jour par les nœuds les plus étroits, et l'alliance *nécessaire*, indispensable, entrait dans le plan de leur conservation réciproque : mais elle a laissé le Portugal enclavé dans l'Espagne; elle a réuni le territoire et séparé les peuples, pour tenir en haleine les forces de cette belle partie de l'Europe, trop sujette à s'endormir dans la langueur du repos. La nature suspend la réunion de l'Ecosse et de l'Angleterre, tant que l'Angleterre est redoutable pour la France et qu'elle en occupe les plus belles provinces; mais elle rend à leur tendance réciproque son libre cours, et rejoint ces deux parties d'une même île, lorsque l'Ecosse cesse d'être une alliée *nécessaire* pour la France, et que la France réunie en un seul corps devient redoutable à l'Angleterre. Elle laisse les petits Etats de la maison de Sardaigne à côté de la France, parce qu'elle ne veut pas que cette puissance s'étende en Italie; et elle l'avertit, par des revers réitérés, de l'inutilité des efforts qu'elle fait pour s'y maintenir. Lorsque de plus grands intérêts exigent de plus grandes mesures, lorsqu'elle craint pour la société civile de l'Europe chrétienne, c'est-à-dire pour la religion chrétienne et la constitution monarchique menacées par le despotisme du Croissant, alors, dans la crise de son développement, elle élève de ce côté de l'Europe la barrière la plus redoutable; comme un habile ingénieur, elle y multiplie les ouvrages avancés. Depuis longtemps elle y a placé le Hongrois, le plus belliqueux de ses enfants; elle le réunit au Bohémien, elle les réunit tous les deux à la maison d'Autriche; et même pendant un instant et pour de *plus grandes raisons*, elle jette, pour ainsi dire, toute l'Europe du même côté, en réunissant sur la tête de Charles-Quint, l'Allemagne, les Pays-Bas, l'Espagne, l'Italie, et jusqu'à l'Amérique. Mais, lorsque le Turc amolli cesse d'être redoutable, et que la maison d'Autriche avec sa politique invariable, son administration sage, ses nombreuses armées, sa discipline parfaite le devient à son tour, alors s'élève auprès d'elle une puissance dont la nature hâte, presse le développement par des moyens nouveaux; elle avance à pas de géant, et la Prusse est *barrière*, lorsqu'on peut à peine la soupçonner d'être *obstacle*. La Russie à son tour jouit du bienfait de la civilisation : de son état naguère barbare, elle a retenu la passion de guerroyer; placée sur la limite de l'Europe et de l'Asie, elle pèse à la fois sur toutes les deux : mais il me semble que j'aperçois une borne qui s'élève pour arrêter ses progrès.

J'entends dire que le musulman, malgré sa religion et ses préjugés, veut s'instruire dans nos arts : mais un peuple ne peut se civiliser sans devenir Chrétien et monarchique, parce que la société civile est la réunion de la société religieuse de l'unité de Dieu, ou du christianisme, et de la société politique de l'unité de pouvoir, ou de la monarchie; et si le Turc, abruti par sa religion oppressive et son gouvernement destructeur, ne peut s'élever au christianisme et à la monarchie, son empire sera infailliblement détruit; et, quel qu'en soit le conquérant, fût-ce le Russe lui-même, l'empire grec et l'empire russe se limiteront l'un l'autre. Ces événements plus ou moins éloignés sont infaillibles, parce qu'ils sont dans la nature des choses : ils sont dans la nature des choses, parce que la constitution religieuse et politique est dans la nature de la société; comme les sociétés religieuses et politiques sont elles-mêmes dans la nature de l'homme moral et physique. Au milieu de tous ces changements de scène, je vois l'ambition des souverains, les intrigues des cours, les erreurs des peuples; je vois les passions de l'homme, mais je vois les volontés de la nature qui entraîne, qui dirige vers le but qu'elle se propose, les peuples et leurs erreurs, les rois et leurs conseils, l'homme et ses passions.

Il me semble voir une troupe d'enfants conduits par un précepteur sévère. L'un

court, et l'autre s'arrête; l'un s'écarte à droite et l'autre à gauche : quelques-uns se battent entre eux, chemin faisant; mais le précepteur presse l'un, arrête l'autre, ramène celui-ci, apaise ceux-là, et les fait arriver ensemble au terme.

Il faut observer, à l'honneur de la société civile, c'est-à-dire à l'honneur de la religion chrétienne et de la constitution monarchique, que les lois civiles sur la transmission des propriétés particulières ont été suivies pour la réunion des Etats, et ratifiées par le consentement exprès ou tacite des sociétés. Dans ces réunions, les sociétés ont presque toujours obéi à la loi fondamentale de la succession héréditaire, lorsque, par l'extinction des mâles de la famille régnante, elles ne pouvaient obeir à la loi politique de la succession masculine.

Ainsi, des alliances ont réuni la Hongrie à la Bohême, et l'une et l'autre à la monarchie autrichienne; des droits de succession ont réuni l'Ecosse à l'Angleterre, et la Navarre à la France; un testament dispose de l'Espagne : mais ces réunions n'ont pas anéanti les titres, ni confondu les peuples. Je retrouve avec un secret plaisir, sur la liste des puissances, les noms de ces vieux enfants de l'Europe; j'entends nommer les rois de Bohême et de Hongrie, de Navarre et d'Ecosse. Je commerce avec des Ecossais et des Hongrois; et dans la société civile de l'Europe, la seule société civile de l'univers, le cœur n'est pas affligé par des spectacles de barbarie et de destruction dont les autres parties du monde présentent de si nombreux monuments.

Puissent les souverains être pénétrés de cette vérité, dont il semble qu'il soit réservé à la fin de ce siècle de montrer une grande application : vérité que la France prouve par ses malheurs, et que d'autres nations prouveront peut-être par leurs revers; vérité dont la politique humaine ne fait que hâter le développement, lorsqu'elle croit l'éloigner, parce qu'elle est un rapport *nécessaire* qui dérive de la nature des choses; vérité que l'homme méconnaît, parce que dans sa courte existence il n'en voit pas l'accomplissement, mais dont la société qui survit ressent infailliblement les effets : *c'est qu'il n'y a de succès durables que ceux dont la force n'a pas à rougir devant la justice, et qu'une nation est tôt ou tard punie du mal qu'elle a fait à une autre.*

CHAPITRE V.

RÉVOLUTIONS GÉNÉRALES. — DÉCADENCE DES ARTS ET DES MOEURS.

Avant de passer aux sociétés non constituées, il est à propos de faire quelques observations générales sur des objets importants; observations que j'ai dû réserver jusque après l'entier développement de mes principes sur les sociétés constituées, et leur application par les faits historiques. Chacun de ces objets pourrait fournir le sujet d'un ouvrage; et, pressé par la matière que je traite, je ne puis leur consacrer qu'un chapitre.

Je n'ai pas laissé échapper une occasion de faire remarquer à mes lecteurs l'exacte parité qu'il y a entre la société et l'homme. L'homme est la société en abrégé, la société est l'homme en grand; et cela doit être, puisque l'homme est l'élément du corps social, et que le corps social est un composé d'hommes. La société civile a donc, ainsi que l'homme, une partie intérieure ou intelligente, une partie extérieure ou matérielle; elle a donc, ainsi que l'homme, ses facultés et ses besoins, ses devoirs et ses passions, ses vertus et ses vices : ainsi que l'homme, elle naît, elle croît, elle se développe au moral et au physique; comme lui, elle décline, elle vieillit, elle meurt.

L'homme meurt par la séparation ou l'absence de sa partie intelligente, et la décomposition de sa partie matérielle : une société peut finir par la destruction de sa partie intérieure qui est la religion, et le démembrement des parties extérieures dont elle est composée. Ainsi a fini l'empire romain, ou la société de l'univers idolâtre. La société religieuse, la société politique périrent à la fois : la religion de l'empire fut détruite et ses provinces envahies et démembrées. Ce fut une grande révolution dans l'univers. J'en approfondis la cause, j'en observe les effets, je la rapproche de cette révolution dont l'Europe est le témoin ou la victime; il me semble que le grand rideau se tire, et que le présent et le passé me dévoilent l'avenir.

Si la religion est le culte de la Divinité, il est évident qu'il ne peut exister que deux religions dans l'univers, la religion d'un Dieu et la religion de plusieurs dieux; le judaïsme ou christianisme, et le polythéisme : chacune de ces religions peut se diviser en plusieurs sectes, et le maho-

métisme lui-même n'est qu'un grossier mélange de judaïsme et de christianisme.

Dès que la raison de l'homme fut éclairée par la vérité, et, ce qui est bien plus difficile, ses passions subjuguées par l'admiration, la première évolution se fit, celle du polythéisme au christianisme; et elle était *nécessaire*, c'est-à-dire conforme à la nature perfectionnée de l'homme, ou à sa raison éclairée, à la vertu; et par conséquent à la nature perfectionnée de la société, ou à sa constitution. Par le même principe, la révolution contraire, ou le retour au moins immédiat du christianisme au polythéisme, paraît impossible dans l'univers, et aussi contraire à la raison de l'homme qu'à la constitution de la société. Mais, si la révolution générale est impossible par le retour immédiat du christianisme au polythéisme, la révolution, au moins partielle du christianisme à l'athéisme extérieur et social, ou à l'abolition de tout culte public, est malheureusement possible, parce qu'elle est conforme à la nature dépravée de l'homme ou à ses passions, et à la nature dépravée de la société, ou à sa déconstitution. Cette révolution doit arriver lorsque la raison de l'homme sera égarée par les passions, et la société dissoute par l'extinction du *pouvoir* social ou général. Le projet de cette révolution existe, et n'est pas un secret; l'exécution en est commencée depuis longtemps, et son succès n'est pas une chimère.

Il y a cette différence entre le changement qui se fit du polythéisme au christianisme, et celui qui se ferait du christianisme à l'athéisme, que le premier fut moins une destruction qu'un perfectionnement, parce que l'idolâtrie ou le culte public du polythéisme ne détruisait pas la Divinité, et ne faisait qu'en défigurer l'idée; au lieu que le second serait la mort de la société civile, puisqu'il serait la destruction totale de sa partie intérieure, de son âme.

Le premier changement, celui de l'idolâtrie au christianisme, fut d'autant plus facile, que l'univers idolâtre se trouva réuni en une seule société sous la domination romaine; cette remarque, faite par Bossuet et par d'autres, est parfaitement juste et sous tous les rapports. La révolution du christianisme à l'athéisme paraît donc d'autant plus éloignée, que l'univers chrétien est divisé en un plus grand nombre de sociétés indépendantes les unes des autres, ou monarchiques. Ceci mérite une attention particulière. Je l'ai déjà dit, mais je ne saurais assez le répéter et le développer : la passion de dominer, naturelle à l'homme, irritée, exaltée dans la société par la présence des objets et la fréquence des occasions, ne peut être contenue que par le double frein du pouvoir religieux et du pouvoir politique, de la religion et du gouvernement. Dans les uns, la religion réprime les volontés, et par elles, réprime les actes extérieurs; dans les autres, le gouvernement réprime les actes extérieurs, et par eux, réprime les volontés; ces deux freins se prêtent un secours mutuel, parce que la religion ne peut réprimer toutes les volontés dépravées des uns, ni le gouvernement arrêter tous les actes extérieurs des autres. La religion, qui est *intelligence*, doit agir plus efficacement sur ceux qui, par leurs dispositions naturelles, leur éducation et leur position dans la société, ont l'intelligence ou la volonté plus dégagée des sens, plus cultivée par les connaissances, plus occupée d'objets intellectuels, c'est-à-dire, sur ceux que la nature de la société destine à commander aux autres, ou, par l'autorité du rang ou par celle de l'instruction et de l'exemple. Le gouvernement, qui est *force*, doit agir plus efficacement sur ceux dont les forces physiques sont plus nécessaires à la conservation de la société, ou plus dangereuses pour sa tranquillité, sur ceux qui doivent obéir, sur le peuple. L'harmonie de la société, qui n'est que l'accord entre ceux qui doivent commander et ceux qui doivent obéir, résulte donc de l'harmonie, de l'accord, de l'action simultanée du *pouvoir* religieux et du *pouvoir* politique de la religion et du gouvernement. La destruction, ou même l'affaiblissement de l'un de ces deux freins des passions humaines, doit nécessairement entraîner la destruction ou l'affaiblissement de l'autre; car, si la religion périt chez ceux qui doivent commander, le gouvernement sera corrompu ou anéanti dans son principe, puisque les volontés dépravées de ceux qui commandent ne seront pas réprimées; et si le gouvernement est détruit par ceux qui doivent obéir, la religion sera corrompue ou anéantie dans ses effets, puisque les actes extérieurs des volontés dépravées ne seront pas réprimés dans ceux qui obéissent.

Donc dans une société où la religion et le gouvernement auront été détruits, il est nécessaire que la religion renaisse chez les grands, avant que le gouvernement renaisse

pour le peuple, parce qu'il est dans la nature des êtres que les dispositions de celui qui doit commander précèdent les dispositions de celui qui doit obéir. J'ai prouvé, avec la dernière évidence, qu'il n'existait pas de *pouvoir général ou social* dans une société républicaine (existant par elle-même); il n'y existera donc pas de religion sociale ou publique, elle tombera donc dans l'athéisme, et ce n'est que par instinct de cette vérité politique que Bayle a supposé sa république d'athées.

Le projet de républicaniser l'Europe est donc le projet d'y introduire l'athéisme; ou le projet d'y introduire l'athéisme, celui de la républicaniser. C'est ici qu'il faut admirer la profondeur des vues et des moyens qu'employait, pour parvenir à ce double but, cette secte infernale, dont l'origine est plus ancienne, et les métamorphoses plus nombreuses qu'on ne pense.

Les philosophes prêchaient l'athéisme aux grands, et le républicanisme aux peuples : ils délivraient du joug de la religion ceux qui doivent commander, et du frein du gouvernement ceux qui doivent obéir. Ils disaient aux premiers, que la religion n'était faite que pour les peuples; et aux seconds, que le gouvernement n'était utile qu'aux grands : il résultait de cette double instruction, nécessairement commune aux grands et au peuple, que les grands, en concevant du mépris pour la religion, concevaient aussi des doutes sur la légitimité du *pouvoir* même qu'ils exerçaient; et que le peuple, en prenant en haine ou en jalousie l'autorité politique, concevait aussi des doutes sur l'utilité de la religion qu'il pratiquait, et qui lui prescrivait l'obéissance au gouvernement. Cependant la philosophie ne proposait pas une destruction sans remplacement; elle remplaçait les réalités par des abstractions : chez les grands, elle mettait la *raison* à la place de la religion; chez le peuple, elle mettait la *loi* à la place du *pouvoir;* chez tous, elle mettait je ne sais quelle philanthropie à la place de la charité et de l'amour du prochain : car la religion, qui est *intelligence* pour quelques-uns, est *amour* pour tous; parce que tous les hommes n'ont pas l'esprit éclairé, mais tous ont le cœur sensible.

Les philosophes travaillaient à leur but avec une ardeur infatigable, et y employaient tous les agents et surtout tous les moyens. C'était une mine qu'ils creusaient sous l'Europe; heureusement la mine a été éventée par l'empressement des mineurs à la faire jouer. Ils ont cru leur triomphe prochain et assuré, lorsqu'ils ont pu lever l'étendard de l'athéisme, et accélérer, par l'effet prompt et décisif de la force, l'effet trop lent de la persuasion.

Il n'entre pas dans mon sujet de rappeler ou de dévoiler les manœuvres inouïes, épouvantables, que la philosophie a employées pour parvenir à diriger vers l'accomplissement de ses desseins les forces de cette société célèbre, destinée, ce semble, à dominer l'Europe par la force de ses armes ou par l'influence de ses exemples. La révolution du christianisme à l'athéisme extérieur et social, ou à l'abolition de tout culte public, eût été inévitablement consommée en Europe, si les progrès des armées révolutionnaires de la France n'eussent été arrêtés. Forte de l'irréligion des uns, de l'esprit séditieux des autres, de la politique étroite et jalouse des cabinets, la révolution française eût rallié partout sous ses drapeaux, par le fanatisme, la licence et le pillage, l'intérêt, la volupté, la terreur, par tout ce qui peut affecter l'*esprit*, le *cœur* et les *sens* de l'homme, eût rallié, dis-je, cette classe nombreuse qui vit sur la propriété d'autrui, que le luxe multiplie en Europe à un point effrayant, et que le commerce entretient. Car le commerce, regardé comme l'unique religion des sociétés, depuis que l'argent est devenu l'unique Dieu des hommes, le commerce, en déplaçant les subsistances, en entassant en Europe les blés de l'Afrique et le riz de l'Asie, contrarie peut-être les vues de la nature, dérange son système de population, et prépare des causes et des instruments de révolution, en faisant naître les hommes à force de subsistances étrangères, comme on fait naître et mûrir les fruits à force de chaleur artificielle.

Nous avons vu que le Rhin et les Germains défendirent, contre les progrès de la république romaine, la constitution politique des sociétés, ou l'unité de *pouvoir;* et il est extrêmement singulier que le Rhin et les Germains aient, jusqu'à présent, défendu, contre les progrès de la république française, la constitution religieuse ou la foi de l'unité de Dieu. Cette observation peut nous conduire plus loin. La domination que Rome exerçait, par la force des armes, sur les sociétés païennes, facilita le changement de l'idolâtrie au christianisme; et la domina-

tion que la France exerçait depuis longtemps sur la plus grande partie des sociétés chrétiennes, par l'ascendant de ses exemples, par la supériorité reconnue ou supposée de ses arts, de sa littérature, de sa langue, de ses modes, de ses mœurs, de ses manières, semblait devoir faciliter aussi la révolution du christianisme à l'athéisme : et peut-être la philosophie ne s'est-elle trompée qu'en ce qu'elle a cru obtenir, par la force des armes, un succès qu'elle ne devait attendre que de l'influence des exemples. Cependant il ne me paraît pas douteux que, si la France pouvait conserver sa forme républicaine, elle ne dût espérer de prodigieuses conquêtes de son immense population que tant de causes contribueraient à accroître, et de l'impétuosité naturelle du caractère français. J'ose même avancer que dans les guerres continuelles que cette république serait condamnée à entreprendre, l'égalité de forces que l'identité de moyens militaires met entre les peuples les plus flegmatiques et les nations les plus impétueuses, disparaîtrait devant le nombre et la vivacité française. Les philosophes qui ont médité aussi, et qui connaissent les temps et les hommes, ne l'ignorent pas; et l'on a pu voir, dans cette guerre, le parti qu'ils ont tiré de cette connaissance. Le projet de la révolution du christianisme à l'athéisme extérieur, ou à l'abolition de tout culte public, a donc existé : mais, qu'on ne s'y trompe pas, il existe encore; il n'est pas abandonné, et quelle qu'en soit la cause, *il ne le sera jamais*. A des mesures exagérées qui ne convenaient plus, ont succédé des moyens plus doux qui conviennent beaucoup mieux : et tel personnage qui, par un motif louable d'humanité, a contribué à ce changement, est, sans le savoir, l'instrument docile dont se servent des gens profonds. On a ajourné les moyens militaires dont la violence et l'intensité avaient usé la force : on désavoue, on punit même des horreurs dont l'excès commençait à contrarier l'effet; mais l'impression est faite, et sur le peuple disposé par la terreur à tout souffrir, et sur l'Europe préparée, par des succès inouïs, à tout admirer; mais le système paraît s'affermir sur des combinaisons politiques qu'on n'ose pas même juger; car, dans ce malheureux temps, l'homme réfléchi ne sait où placer ses affections ni ses haines, et craint également d'être injuste envers une amitié déguisée, ou d'être dupe d'une amitié apparente. On décrète la liberté des cultes, mais la religion n'a pas de temples : on rouvre les portes de la France aux ministres de la religion; mais ils périssent encore dans les prisons et sur les vaisseaux où on les tient renfermés; mais, *et c'est là la voie la plus sûre, la plus prompte d'abolir le culte public*, on propose de dépouiller la religion de ses propriétés, au lieu d'en régler l'emploi, d'acquitter, par une contribution exigée ou volontaire, les frais du culte et les honoraires des ministres; et l'on parvient ainsi à renverser tous les principes, à dénaturer toutes les idées, et à faire regarder la religion comme un moyen de gouvernement, et le culte public comme une dépense de l'Etat, au lieu de regarder le gouvernement comme un *moyen* de la religion, et la société politique comme la matière du culte public. L'Europe semble donc être, la première, réservée à une révolution dont toutes les promesses des charlatans qui l'endorment, ou des imbéciles qui la trompent, après s'être trompés eux-mêmes, ne détourneraient pas les suites épouvantables. La destruction du *pouvoir* dans toutes les sociétés, destruction opérée en France, et essayée à Naples, à Turin et partout; l'abolition de toutes les institutions politiques et religieuses, qui, sans violence et sans crime, empêchent l'excès de la population en Europe, qui seules ont fait cesser ces nombreuses émigrations de Barbares qui nous étonnent, *institutions que la nature de la société a multipliées là où la population pouvait être plus nombreuse par l'abondance des subsistances, et son excès plus dangereux par le tempérament des hommes*; l'extrême division des terres et leur défrichement bien plus étendu qu'autrefois; des passions plus exaltées; toutes ces causes, mille autres encore, y accroîtraient la population dans une progression incalculable, tandis que les institutions républicaines ne pourraient opposer aux passions de tant d'hommes qu'une barrière impuissante. Tous les désordres des temps anciens, de plus grands encore, résulteraient infailliblement et de la multiplicité des passions et de la destruction du *pouvoir*. Les mœurs, nous en verrons bientôt la preuve, périraient avec la religion; les arts périraient avec les mœurs; les sciences, qu'on a vues en France prêtes à s'éteindre, les sciences, et par conséquent l'art militaire, se perdraient dans cette confusion générale; et l'Europe affaiblie, épui-

sée, comme elle le fut à la chute de l'empire romain, offrirait une proie facile à ces peuples que la nature recèle dans les vastes plaines de l'Asie septentrionale, et qu'elle réserve à de grands desseins.

A juger de l'avenir par le passé, les déchirements effroyables qu'éprouva l'empire romain par les inondations successives des Barbares, et sa dépopulation presque universelle, se répéteraient sur la malheureuse Europe : les mêmes peuples qui se faisaient appeler les *fléaux de Dieu*, viendraient la punir d'avoir oublié la Divinité, comme ils la punirent alors d'en avoir défiguré l'idée. Que le philosophe, qui serait tenté de m'accuser de faiblesse, et mes idées d'exaltation, écoute Rousseau, et qu'il admire comment il est ramené à la même conséquence par la force des principes. « Les Tartares, » dit-il, « deviendront nos maîtres; cette révolution me paraît infaillible, tous les rois de l'Europe travaillent de concert pour l'accélérer. »

Je n'ai considéré les effets de cette révolution que dans une partie de l'univers; mais, si l'on suppose les ténèbres de l'athéisme répandues sur toute la surface de la terre, on sera conduit forcément à des conséquences bien importantes et, j'ose dire, bien nouvelles. Je ne sais si un homme peut passer du polythéisme à l'athéisme, mais il n'est pas dans l'ordre des choses ni dans la nature des idées humaines, qu'un peuple qui croit plusieurs dieux, en vienne tout à coup à abolir tout culte public de la Divinité. Il semble nécessaire qu'il passe auparavant par l'intermédiaire de la religion de l'unité de Dieu. L'histoire s'accorde avec cette observation ; et l'on n'a pas encore vu chez un peuple idolâtre naître l'athéisme extérieur, c'est-à-dire, cesser tout culte public de la Divinité. Il faut donc que la religion d'un Dieu, ou le christianisme, soit connu de tous les peuples idolâtres, avant que la révolution générale, qui peut conduire l'univers à l'athéisme, soit consommée. Je rapproche ces observations politiques des croyances religieuses sur la dernière catastrophe de l'univers, sur l'extinction de la foi qui doit la précéder, sur les désordres effroyables qui doivent l'accompagner, et qui seraient la suite nécessaire de la conversion de toutes les monarchies de l'Europe en république; et j'admire comment une saine et vaste politique me ramène à la religion.

On sait qu'il y avait dans la religion chrétienne des corps et des individus qui se vouaient à la fonction périlleuse d'annoncer aux peuples idolâtres l'unité de Dieu. Ainsi, tandis que ces missionnaires appelaient, au péril de leur vie, des païens à la connaissance du vrai Dieu, et par conséquent des barbares à la société civile, et travaillaient ainsi à consommer le changement de l'idolâtrie au christianisme; des missionnaires d'athéisme travaillaient avec autant de persévérance, mais avec moins de dangers, à avancer la grande révolution du christianisme à l'athéisme, et de l'état civil à l'état sauvage. Il était aisé de prévoir une rivalité éclatante entre des ouvriers dont les uns travaillaient à détruire ce que les autres s'efforçaient d'édifier; elle produisit la destruction de cet ordre célèbre qui a allumé tant de haines et excité tant de regrets. La vraie cause de sa chute ne fut connue dans le temps que d'un très-petit nombre de personnes, qui fascinèrent les yeux des plus clairvoyants, et égarèrent les intentions les plus pures. Les philosophes eux-mêmes ne s'en cachèrent pas; et le plus rusé d'entre eux, oubliant, dans l'ivresse du succès, sa prudence ordinaire, osa écrire ces lignes remarquables : « Les sots et les ignorants attribueront la destruction des Jésuites aux magistrats; les sages l'attribueront aux philosophes. »

Jamais il ne s'offrit un sujet plus important à l'attention des hommes d'Etat et aux méditations des rois. Tandis qu'une politique sans élévation et sans vues s'applaudit du succès de ses intrigues, qu'elle jouit des troubles qu'elle a causés, et combine les moyens d'en causer de nouveaux; l'insensée ne voit pas l'athéisme s'avançant à pas lents, se glissant dans le désordre, et étendant sur l'Europe son crêpe funèbre. Il me semble voir, dans un vaste salon, une troupe de joueurs avides. La présence du maître contient les passions violentes qui les agitent; mais uniquement occupés de leur objet, ils n'aperçoivent pas les lumières prêtes à s'éteindre : ils se trouvent tout à coup dans une obscurité profonde; le maître a disparu à leurs regards. La cupidité qui les anime, délivrée d'un frein importun, sans recourir à des chances incertaines, veut se satisfaire par la force ou par la ruse; et ce lieu, où régnait naguère l'ordre et la décence, devient un théâtre de confusion, de discorde et d'horreur. On a trop séparé, jusqu'à pré-

sont la politique de la religion. Quelques écrivains, qui n'étaient que théologiens, n'ont pas assez considéré la société religieuse dans ses rapports avec la société politique; d'autres écrivains, qui n'étaient pas même politiques, ont considéré la société politique sans aucun rapport avec la société religieuse. Quand on traite de la société civile, qui est la réunion de la société politique et de la société religieuse, il faut, sous peine de s'égarer, considérer la société politique sous le point de vue de la religion, et la société religieuse sous le point de vue du gouvernement politique; traiter, pour ainsi dire, la politique en théologien, et la religion en politique. C'est un grand ouvrage que je n'ai fait qu'ébaucher : d'autres achèveront, *et le trait lancé ne reviendra pas en arrière.*

Une société constituée peut essuyer des crises qui ne détruiront pas le corps social : ce sont des maladies passagères dans un corps robuste. Ces crises ne sont quelquefois que des moyens violents, que la nature, lasse de parler à un gouvernement qui ne veut pas entendre, emploie pour amener quelque développement nécessaire de la constitution, quelque loi politique dont la société a besoin. Ainsi, dans un homme bien constitué, la nature se débarrasse quelquefois, par des maladies violentes, des obstacles qui s'opposent au développement du corps, ou au progrès du tempérament. Il pourrait arriver, par exemple, que la France, échappée à sa révolution, établit l'éducation publique et perfectionnât ses lois sur l'impôt, lois politiques dont le développement *nécessaire*, sollicité en vain par la nature, a produit la commotion terrible qui a ébranlé l'univers.

Le politique profond, comme le médecin habile, peuvent, à des signes certains, connaître l'approche des crises violentes du corps social ou du corps humain. Le symptôme le moins équivoque de celles dont le corps politique est menacé, est la décadence des arts et des mœurs.

Plus, dans sa législation politique et religieuse, une société policée, ou qui connaît les arts, se rapproche de la constitution ou de la nature perfectionnée des sociétés, plus, dans leurs productions, les arts se rapprochent de l'imitation de la nature embellie ou perfectionnée des objets qu'ils ont à peindre. La France était plus près qu'aucune autre nation de la constitution naturelle des sociétés civiles; remarquez aussi la supériorité que les arts avaient acquise, en France, dans l'imitation de la belle nature; et voyez, dans les sociétés policées, anciennes et modernes, les arts s'éloigner de l'imitation de cette nature perfectionnée, dans la même proportion que leurs institutions s'éloignent de la nature de la société constituée. Je n'en excepte aucun peuple, pas même les Grecs, qui, l'imagination encore pleine de leurs rois, et de leurs héros, immortalisaient, dans leurs chefs-d'œuvre, des temps et des hommes qui n'étaient plus; mais qui descendent souvent, dans les sujets même les plus relevés, à des imitations d'une nature excessivement familière, basse, et quelquefois ignoble, parce que leurs sociétés sans constitution n'étaient, au fond, que des rassemblements fortuits et turbulents de sociétés domestiques souvent dans l'état sauvage.

Le goût ou l'imitation de la belle nature ne se perfectionne chez les Romains, que lorsque les institutions monarchiques prennent la place des institutions démocratiques. Les temps d'Ennius et de Lucile sont ceux des Gracques et des Saturnins; le siècle d'Auguste est celui de Virgile et d'Horace.

Ce serait, ce me semble, le sujet d'un ouvrage de littérature *politique* bien intéressant, que le rapprochement de l'état des arts chez les divers peuples avec la nature de leurs institutions, fait d'après les principes que je viens d'exposer. L'auteur trouverait peut-être, dans la mollesse des institutions politiques des Etats d'Italie, le motif de l'afféterie qui domine dans leurs arts; dans la dureté militaire des institutions des peuples du Nord, le motif de la rudesse de leurs productions littéraires; dans la constitution mixte de l'Angleterre, la cause de ces inégalités bizarres, de ce mélange d'une nature sublime et d'une nature basse et abjecte qu'on remarque dans ses poëtes. Il rejetterait le principe secret de ces imitations exagérées, de cette grandeur gigantesque qu'on aperçoit dans les productions et jusque dans le caractère espagnol, sur la constitution de cette société, où le *pouvoir* royal n'est pas assez limité par les institutions politiques; il n'oublierait pas surtout de remarquer que les arts en France s'éloignaient de la nature noble et perfectionnée, pour descendre à la nature simple, champêtre, enfantine, familière, depuis que la société politique pen-

chait vers la révolution qui devait la ramener à l'état primitif des sociétés naturelles. Ainsi la poésie peignait les jouissances des sens, plutôt que les sentiments du cœur ou l'héroïsme des vertus publiques : elle mettait sur la scène les détails naïfs, bas, quelquefois *larmoyants*, souvent obscènes, de l'intérieur de la vie privée, plutôt que le tableau des grands événements qui décident du destin des rois et de la fortune des empires, plutôt que la représentation décente et vraie de mœurs nobles et relevées. La peinture exprimait plus volontiers la férocité de Brutus que la magnanimité d'Alexandre. L'architecture avait moins de monuments à élever que de *boudoirs* à embellir; et la même disposition d'esprit qui changeait un jardin, où l'art avait perfectionné la nature en en disposant avec ordre les différentes beautés, en une campagne inculte et agreste sous le nom de *jardin anglais*, devait bientôt remplacer la régularité majestueuse d'une société constituée, par le désordre et le délire des institutions politiques de l'homme.

La langue elle-même se ressentait de l'approche de cette révolution. En vain quelques bons écrivains se roidissent contre une dégénération dont le temps a révélé le principe, la langue française, la langue de Fénelon et de Racine, de Bossuet et de Buffon ; cette langue simple sans bassesse et noble sans enflure ; harmonieuse sans fatigue, précise sans obscurité, élégante sans afféterie, métaphorique sans recherche ; cette langue, la véritable expression d'une nature perfectionnée, devenait brusque, dure, courte, sauvage, hyperbolique, parce qu'il fallait, disait-on, que la langue fût *pensée*, fût *sentie*, *forte*, *pittoresque* comme la nature.

C'est à l'imitation de la belle nature que la langue, les arts et les manières françaises devaient la superiorité qui les faisait, même dans leur dégénération, admirer et copier de toute l'Europe ; parce qu'en tout genre, ce qui est dans la nature la plus parfaite est *nécessaire*, et si l'homme peut en retarder les progrès, il ne saurait en arrêter le développement.

Les mœurs déclinaient avec les arts, elles déclinaient avec la constitution. Je ne dirai pas que dans la manière de se vêtir ou de se loger la nature libre et sans gêne remplaçait la nature embellie et perfectionnée ; que la familiarité, la commodité, bannissaient la dignité, la décence extérieure, choses dont la mesure est aussi convenable que l'excès en est ridicule ; je passe sur ces détails, qui paraîtraient peut-être frivoles, et je viens à un objet plus important, à l'état des femmes dans la société politique.

Si je ne respectais les lecteurs de tous les âges, à l'instruction desquels cet ouvrage est consacré, je ferais voir dans la Grèce, la société naturelle, ou l'homme naturel, écarté de sa fin principale, la propagation de l'espèce humaine par d'infâmes désordres, sur lesquels une poésie voluptueuse s'efforce en vain de jeter un voile ; comme la société politique, ou l'homme social, était écarté de sa fin par les institutions politiques. Ces vices, inconnus à Rome, tant que l'institution monarchique y conserva les mœurs, je les y retrouverais lorsque les institutions populaires ouvrirent la lice aux passions les plus monstrueuses ; je les retrouverais transmis avec les institutions et les arts d'Athènes, dans les démocraties italiennes du moyen âge; je les retrouverais peut-être se glissant dans une société monarchique à la veille de sa dissolution : source intarissable de réflexions profondes sur la dépravation de l'homme, de cet être inexplicable à la philosophie, de cet être qu'elle outrage,... qu'elle honore quelquefois lorsqu'elle n'en fait qu'un animal ! Je l'ai dit ailleurs : c'est par l'état social des femmes qu'on peut toujours déterminer la nature des institutions politiques d'une société.

En Egypte, où était le type de la constitution, les lois soumettaient les maris à leurs femmes en l'honneur d'Isis ; chez les Germains, où nous avons retrouvé les lois fondamentales de la constitution, l'opinion faisait des femmes des êtres au-dessus de l'humanité ; chez les peuples dont les connaissances étaient bornées, et les habitudes guerrières et féroces, la nature *exagérait le sentiment*, pour mieux protéger la faiblesse : et, pour le dire en passant, *ce que la philosophie appelle, dans les enfants, les femmes ou le peuple*, préjugés, superstitions, *n'est autre chose qu'une exagération de sentiment, par lequel la nature supplée à la faiblesse de l'esprit pour assurer la pratique d'un principe important, ou établir la foi d'une vérité essentielle.* Et c'est ce qui fait que la philosophie, qui éteint le sentiment, et veut tout faire avec la raison, d'un homme instruit fait un pédant qui étouffe ses sentiments naturels pour faire parade d'une raison déplacée ; d'une femme ou d'un enfant, fait des

êtres ridicules qui veulent mettre une force de raison qu'ils n'ont pas, à la place de sentiments qu'ils doivent avoir; et du peuple fait un monstre qui n'a ni raison ni sentiment, parce que le sentiment est la raison du peuple, comme on peut dire, à certains égards, que la raison doit être le sentiment des rois. Je rentre dans mon sujet.

Dans nos monarchies modernes, et particulièrement en France, l'opinion n'attribuait aux femmes rien du divin, mais les mœurs en faisaient des divinités : et tel était le respect public à leur égard, que la politesse française donnait la même qualification à l'épouse du monarque, et à la femme du dernier sujet.

Cette identité, sur le même objet, entre les mœurs des Egyptiens, des Germains et des peuples monarchiques modernes, a une cause, et il ne faut pas la chercher ailleurs que dans la constitution de ces sociétés.

La nature, qui ordonne tout avec sagesse, et pour la conservation des deux sexes, réprime la force destructive de l'homme par le frein du *pouvoir*, et met la faiblesse de la femme sous la sauvegarde du *respect*. Elle contient l'homme par le *pouvoir*, parce que le *pouvoir* est *empire* et *force* comme l'homme; elle protége la femme par les mœurs, parce que les mœurs sont *persuasion* et *douceur* comme la femme. Des lois positives en faveur des femmes, déjà fortes des avantages que la nature leur donne, en feraient des tyrans; comme en Orient, des mœurs différentes, malgré les avantages de la nature, ou à cause de ces avantages mêmes, en font des esclaves.

Ce respect pour les femmes, qui tient à la nature de la société ou de l'homme social, mêlé à un sentiment pour elles qui tient à la nature de l'homme naturel, forme entre les deux sexes ce commerce, appelé galanterie, où la force de l'homme devient complaisance et trop souvent faiblesse, et où la faiblesse de la femme devient empire et quelquefois tyrannie.

On a remarqué plus haut l'influence de la forme de gouvernement sur les arts : on peut remarquer ici l'influence de la religion sur les mœurs et sur la constitution.

Le libertinage d'esprit porte atteinte aux principes fondamentaux d'une religion sociale; bientôt le libertinage des sens bannit une galanterie décente qu'on peut appeler le culte extérieur des mœurs honnêtes; un délire républicain ne tardera pas à attaquer la constitution politique de la société. La femme secoue elle-même le joug des mœurs décentes, les mœurs cessent de la protéger, les lois mêmes l'oppriment, et l'on porte contre elle la loi du divorce. L'homme rejette le frein du *pouvoir;* le *pouvoir* cesse de le protéger, le *pouvoir* même l'opprime, et l'on porte contre lui les lois révolutionnaires. Dans le même temps et chez le même peuple, une philosophie orgueilleuse veut ramener la religion sociale à la religion naturelle; une philosophie sensuelle ne considère plus les femmes sous des rapports sociaux, mais sous des rapports purement naturels; une philosophie séditieuse ramène la société civile à l'état féroce et sauvage des sociétés naturelles.

Qu'on ne s'effarouche pas de ce rapprochement d'idées, en apparence si disparates. C'est ce mélange inexprimable de religion, de galanterie et de fidélité à l'Etat qui formait le caractère de l'antique chevalerie : institution sublime, que la nature avait adaptée aux besoins d'une société naissante, et qu'elle saurait encore proportionner à ses développements et à ses progrès, si les souverains daignaient réfléchir à cette vérité politique : Que dans une société constituée tout ne peut pas se faire avec la *force* et *de par le roi ;* que le moral dans l'homme est quelque chose ; que ce ressort puissant se dirige contre les gouvernements, s'il n'est pas dirigé par eux et pour eux; que ce ressort n'a de force que par la résistance qu'on lui oppose, ni d'utilité que par la direction qu'on lui donne; et que, pour accroître sa force et diriger son action, la religion est bien supérieure à la philosophie. En effet l'homme est *esprit*, *cœur* et *sens*, intelligence ou volonté, amour et force. La religion, en subjuguant l'*esprit* et maîtrisant les *sens*, concentre toute la *force* morale de l'homme dans son *cœur*, qu'elle nourrit en lui ordonnant d'aimer, qu'elle dirige en fixant à ses affections des objets légitimes : elle fait donc des hommes sensibles et vertueux; car l'homme est sensible en aimant, et vertueux en n'aimant que ce qu'il doit aimer. La philosophie, au contraire, en laissant aller l'*esprit* et laissant faire les *sens*, dessèche le *cœur* en l'épuisant, et porte toute la *force* morale de l'homme vers son *esprit* qu'elle ne veut pas borner, et vers les *sens* qu'elle ne veut ni ne peut maîtriser; et selon que l'*esprit* et les *sens* dominent, elle fait des fanatiques

ou des scélérats, et quelquefois tous les deux ensemble; car on est fanatique par l'exagération de l'*esprit*, et scélérat par le dérèglement des *sens*. La vertu est donc dans le *cœur*, ou dans des affections dirigées, le fanatisme dans l'*esprit*, ou dans des opinions exaltées, et la scélératesse est dans les *sens*, ou dans des actions hardies. Cette distinction est juste; et l'on remarque en effet, que l'héroïsme de la vertu se joint presque toujours à la candeur, c'est-à-dire, à une certaine simplicité dans l'*esprit;* le fanatisme des opinions, à l'insensibilité du *cœur;* et la scélératesse, à la perfection des *sens* ou à la *force* physique. *L'esprit, le cœur, les sens*, voilà l'homme et tout l'homme; c'est en réunissant la perfection de ces trois facultés, la justesse et l'étendue de l'*esprit*, l'élévation et la sensibilité du *cœur*, et la perfection des *sens* ou la *force* physique, que la nature forme dans le silence ces hommes extraordinaires, qu'elle réserve à de grands desseins, qu'elle a marqués pour être *pouvoir*, et qu'elle envoie, quand il est temps, ou former, ou rétablir une société.

> . . . Si forte virum quem
> conspexere, silent.
> (VIRG., *Æneid.*, lib. I, vers. 155.)

L'*esprit*, le *cœur*, le *corps : intelligence, amour, sens* extérieurs; *volonté, pouvoir, force*, voilà l'homme, ou la société en abrégé : et si l'on se rappelle mes principes sur les opérations et le concours de ces trois agents dans la société, on pourra en faire à l'homme une application exacte. En effet, la *volonté* dans l'homme ou son *esprit* est tout intérieur ou moral; les *sens* ou la *force* sont tous extérieurs ou physiques; le *cœur* ou le *pouvoir* tient à l'un et à l'autre; car, si les inclinations du *cœur* doivent être dirigées par l'*esprit* ou la *volonté*, ses affections sont nécessairement manifestées par la *force* ou par les *sens*. La philosophie déprave et consume toutes les facultés de l'homme, en ne réglant pas l'usage qu'il doit en faire: elle exalte l'*esprit* en permettant à ses recherches les objets auxquels il ne peut pas atteindre; elle épuise le *cœur*, en livrant à ses affections les objets qu'il ne doit pas aimer; elle dérègle les *sens*, en laissant à leur usage tous les objets dont ils ne doivent pas user. La religion, au contraire, conserve toutes ses facultés en réglant leur usage, et accroît leur force par l'utile résistance qu'elle leur oppose. Elle conserve l'*esprit* en arrêtant sa vaine et impuissante curiosité; elle conserve le *cœur* en fixant sa légèreté; elle conserve les *sens* en bornant leur usage et prévenant leur dérèglement. La philosophie, en épuisant le *cœur* détruit le *pouvoir*, éteint la faculté d'aimer, seul ressort de l'homme, et met les *sens* ou la *force* sous la direction immédiate d'une *volonté* dépravée. Dès lors, elle fait des hommes vicieux par le dérèglement des *sens*, et elle fait des athées par l'extinction de la faculté d'aimer; car la foi de la Divinité est sentiment en nous, et non opinion. La religion laisse chaque faculté à sa place; elle se borne à communiquer le mouvement au premier moteur; elle éclaire l'intelligence; l'intelligence guide la faculté d'aimer, celle-ci se manifeste par les moyens extérieurs : la religion éclaire la *volonté*, la *volonté* règle le *pouvoir*, le *pouvoir* dirige la *force;* c'est-à-dire, que la religion éclaire l'*esprit*, l'*esprit* dirige le *cœur*, le *cœur* règle les *sens*. Cette théorie explique l'homme, explique la société, explique la religion même; sans elle, j'ose le dire, tout n'est qu'incertitude, système dans l'homme naturel et l'homme social, dans l'homme moral et dans l'homme physique : elle est le fondement de la politique et de la théologie, c'est-à-dire, de la science de la société politique et de la société religieuse. Faisons-en une application qui porte sur l'homme, sur la société, sur la religion à la fois. J'ouvre l'histoire de l'Europe chrétienne, j'y vois de grands crimes; mais j'y vois et fréquemment des remords violents, des actions expiatoires, de grandes vertus sociales, c'est-à-dire, des vertus religieuses et politiques; j'y vois de l'héroïsme dans les fautes, de l'héroïsme dans le repentir. Voilà l'homme, me dis-je, l'homme de la religion. C'est son cœur combattu, déchiré entre la volonté dépravée de l'homme, et sa volonté éclairée par la religion. Je reconnais l'une à ses erreurs, et l'autre à ses remords. Si je vois les crimes que la religion n'empêche pas, je vois aussi les vertus qu'elle produit. Tout n'est pas perdu, puisque, emporté par sa passion naturelle, la passion de dominer, l'homme public obéit au frein de la religion qui le ramène.

Je parcours les fastes de l'Europe philosophe: à travers le voile transparent des événements, je découvre des horreurs calculées, des forfaits raisonnés, de sombres et affreuses vengeances, des machinations infernales...

Et des crimes peut-être inconnus aux enfers.
(RACINE, *Phèdre*.)

Voilà l'homme de la philosophie, me dis-je ; ce sont les crimes de son esprit dépravé. Le cœur s'emporte et éprouve des remords ; l'esprit combine, et ne peut éprouver de regret que celui d'avoir mal combiné. Les forfaits que je vois me font frémir sur ceux que je ne fais que soupçonner. L'amour de l'homme n'est plus dans le cœur, où la religion l'avait placé ; il en est sorti avec elle. C'en est fait : le bonheur de la société, la conservation de l'espèce humaine ne sont plus qu'une opération de l'esprit,... un problème.

LIVRE V.

SOCIÉTÉS NON CONSTITUÉES.

CHAPITRE PREMIER.

GOUVERNEMENTS DESPOTIQUES.

La passion de la gloire, chez les anciens, avait fait des conquêtes : dans le moyen âge, le besoin de subsister et l'ardeur du pillage dévastèrent l'Europe ; dans des temps plus récents, le zèle d'une religion nouvelle fonda des empires. « Jamais Etat ne fut fondé, » dit l'auteur du *Contrat social*, « que la religion ne lui servît de base. »

L'empire d'Orient avait traîné jusque vers le milieu du XV° siècle un reste de majesté romaine que douze cents ans de vices, de faiblesse, de révolutions et de revers n'avaient pu effacer. Réduit alors à sa capitale, il est envahi par un peuple neuf, bouillant de courage et de fanatisme : le despotisme usé des empereurs grecs ne peut résister au despotisme des sultans dans la crise de son développement. Constantin Paléologue illustre en vain, par une défense glorieuse, les derniers moments de son règne : il se fait tuer sur la brèche : l'empereur et l'empire, tout périt à la fois ; et Constantinople devient le siége de la domination ottomane et le centre d'un Etat despotique, si on le compare aux monarchies chrétiennes.

Malgré les déclamations de quelques écrivains qui ont peint des couleurs les plus odieuses la révolution de 1660, qui détruisit, en Danemark, le *pouvoir* particulier du sénat, pour élever sur ses débris le *pouvoir* général de la société, le despotisme de droit n'existe pas plus dans la constitution du Danemark que le despotisme de fait n'existe dans son administration. Il suffit, pour s'en convaincre, de rappeler les faits historiques, et d'en montrer l'accord parfait avec les principes que j'ai posés. J'espère que cette digression ne paraîtra pas inutile.

On a vu, dans les révolutions de la France république, la marche de l'homme qui veut établir son *pouvoir* particulier à la place du *pouvoir* général de la société : on va voir, dans la révolution de Danemark, la marche de la nature qui relève le *pouvoir* général sur les ruines des *pouvoirs* particuliers.

La constitution primitive du Danemark était celle de toutes les autres nations d'origine germaine, la constitution de la nature des sociétés. « Le *pouvoir* du prince, » dit Mallet, auteur d'une *Histoire* estimée *du Danemark*, dans des notes pleines de raison et de goût sur le *Voyage en Danemark*, par M. Coxe, dont il a donné la traduction, « le pouvoir du prince était limité par les droits de la noblesse et du clergé ; » c'est-à-dire, que le pouvoir social ou général était *constitué*, puisqu'il était défendu et limité par les professions générales ou sociales.

La couronne était alors héréditaire, ou du moins élective dans la famille. Mais, par une suite de circonstances malheureuses, la succession héréditaire, ce rapport *nécessaire* dérivé de la nature des êtres, cette loi politique, conséquence *nécessaire* de la loi fondamentale de l'unité de *pouvoir*, et fondamentale elle-même, n'avait pu se conserver dans cette société. Le *pouvoir* général n'y était donc pas constitué : et parce qu'il n'était pas constitué, il n'était ni défendu ni limité ; et parce qu'il n'était ni défendu ni limité, il était fréquemment usurpé et quelquefois oppresseur. Le même règne vit un exemple mémorable de tyrannie et d'usurpation. Christiern, le Néron du Nord, fut un tyran qui n'exerça que son *pouvoir*

particulier ; le sénat qui le déposa fut un usurpateur, qui exerça aussi son *pouvoir* particulier ; car il faut observer que l'autorité royale était à tel point anéantie en Danemark, que, par un article des conditions que le sénat faisait signer au prince auquel il déférait le vain titre de roi, conditions toujours plus dures à chaque changement de règne, le cas de la déposition était prévu, et le monarque y était expressément soumis.

Dès que le roi ou le sénat exerçaient le *pouvoir* particulier, il n'y avait plus de *pouvoir* général dans la société ; car le *pouvoir* général et le *pouvoir* particulier ne peuvent exister ensemble dans la même société.

Une société soumise à des *pouvoirs* particuliers est une société non constituée ; elle est donc dépendante des autres sociétés, soit par le besoin de les détruire, soit par la crainte d'en être détruite ; c'est-à-dire qu'elle a un principe d'agression, et qu'elle n'a aucune force de résistance et de conservation. Le Danemark fut donc guerrier et même conquérant, et malgré la nature, il assujettit la Suède à ses lois ; mais aussi il fut conquis par la Suède, parce que cette société, qui n'était pas plus constituée que celle du Danemark, avait aussi son principe d'agression, et n'avait aucune force de résistance.

Ce principe d'agression se développa en Suède, dans le siècle dernier, avec la plus grande énergie ; et ce peuple, après avoir soumis et ravagé l'Allemagne sous Gustave-Adolphe, envahit le Danemark sous Charles-Gustave, qui, en 1658, mit le siége devant Copenhague.

Frédéric III, roi de Danemark, s'y était enfermé avec la reine son épouse, décidés l'un et l'autre à supporter les fatigues du siége, à en braver les dangers.

Cette magnanime résolution inspira un courage étonnant à la garnison, à la bourgeoisie, aux étudiants, aux femmes mêmes. Dans une société en danger, tout est soldat lorsque le monarque est capitaine. C'est alors le *pouvoir* général qui agit par une *force* absolument générale.

Les villes, à cette époque, avaient moins de comptoirs, de théâtres, de promenades, de wauxhalls, de bibliothèques, d'académies ; mais elles comptaient plus d'hommes disposés à sacrifier leurs plaisirs, leurs fortunes et leurs vies pour conserver l'honneur et surtout l'indépendance de leur société. Chaque société avait ses membres, chaque patrie avait ses enfants ; mais l'*univers* n'avait pas de *citoyens*.

Le danger qui menaçait Copenhague fit taire toutes les *volontés* particulières, cesser tous les *pouvoirs* particuliers, et réunit toutes les *forces* individuelles. Le roi devint donc le *pouvoir* général conservateur, agent de la *volonté* générale conservatrice, directeur de la force publique conservatrice. La société danoise, renfermée tout entière dans les murs de Copenhague, fut donc constituée ; et par cela même, elle acquit toute la force de résistance et de conservation dont elle était susceptible. Aussi la bravoure des vieux héros de la guerre de trente ans, échauffés par la présence d'un des plus grands rois qu'ait eus la Suède, cette société qui compte parmi ses monarques tant d'hommes extraordinaires, ne put triompher de la courageuse résistance des habitants de Copenhague ; et Frédéric III recueillit le fruit du calcul politique que doit faire tout prince, dans une situation en apparence désespérée, de défendre avec hauteur, avec obstination ses droits légitimes, et de tout perdre plutôt que de s'abaisser aux yeux de son ennemi ou de s'avilir aux yeux de ses sujets.

Dès que Copenhague fut libre, le roi convoqua les états généraux. Cette convocation était nécessaire, c'est-à-dire, dans la nature de la constitution, puisqu'il fallait des subsides extraordinaires pour faire face aux dépenses de la guerre, et que, dans une société constituée, la nation, assemblée en états généraux, a seule le droit d'accorder, sur la demande du monarque, les subsides extraordinaires.

Ce fut le moment que la nature prit pour faire sa révolution, et constituer, pour toujours le *pouvoir* général qu'elle n'avait constitué que pour une circonstance. Et remarquez la différence des révolutions que fait la nature de la société à celles que font les hommes. Au milieu d'un peuple armé, aguerri par un long siége, irrité contre le sénat, la couronne, malgré le sénat et presque malgré le roi lui-même, est rendue héréditaire dans la postérité masculine et même féminine du monarque, sans qu'aucune violence, aucun désordre trouble cette majestueuse opération de la nature.

En France, les hommes font une révolution, c'est-à-dire qu'ils veulent établir leur *pouvoir* particulier à la place du *pouvoir* général : et le peuple le plus policé devient

tout à coup une horde d'anthropophages, et la contrée la plus heureuse devient une terre abominable livrée à tous les fléaux qui puissent affliger l'humanité, à tous les crimes qui puissent la déshonorer.

La noblesse danoise, en cessant d'être *pouvoir*, devint ou resta ce qu'elle devait être, profession sociale conservatrice de la société. « Il ne faut, » dit le sage écrivain que j'ai cité, « que jeter les yeux sur la charte de ses priviléges, pour se convaincre que sa condition resta égale à celle des nobles des monarchies de l'Europe, où ils sont le plus favorisés. »

Le Danemark, en se constituant, a cessé d'être conquérant, il a même perdu les provinces, que, malgré la nature, il possédait en Suède; mais sa force intérieure, c'est-à-dire sa prospérité et sa population, se sont considérablement accrues : et une administration sage et habile étend et perfectionne tous les jours ses moyens de résistance. « La nation danoise, en général, a été réellement plus libre, qu'elle ne l'était depuis bien des siècles, et elle a sensiblement gagné à bien d'autres égards. » (Mallet.)

Je n'ignore pas que Montesquieu attribue la supériorité qu'ont eue, dans plusieurs rencontres, les troupes suédoises sur celles du Danemark, à un *vice intérieur dans le gouvernement danois*, « vice, » dit-il, « que je ne crois pas difficile à découvrir. » Il va sans dire, pour quiconque connaît la manière et les principes de cet écrivain, que ce vice est un défaut de liberté dans la constitution du Danemark : mais, outre qu'il se trompe dans le droit, puisque la liberté sociale existe en Danemark, et que la société y est constituée, il se trompe encore dans le fait, parce que la supériorité militaire d'un État sur un autre prouve qu'il a une meilleure organisation militaire; mais elle ne prouve rien en faveur de sa constitution politique : et c'est moins sur ses succès pendant la guerre, que sur sa situation après la guerre, qu'on peut juger la Suède. Sans sortir de l'exemple cité, aucune nation n'a eu des soldats plus braves, des chefs plus habiles, des monarques plus guerriers que celle-ci ; et cependant aucune nation de l'Europe n'a fait, depuis un siècle et demi, progressivement plus de perte : et l'on eût été fondé à dire, avant 1772, que cette nation *avait un vice intérieur dans son gouvernement, vice qui n'était pas bien difficile à découvrir.*

Le despotisme politique n'existe donc pas plus en Danemark que dans la plupart des sociétés monarchiques d'Europe. « Le titre du roi de Danemark à cette souveraineté qu'on appelle *absolue*, continue Mallet, est cette même loi royale qui la limite dans plusieurs points essentiels, et il ne peut l'enfreindre sans détruire les fondements mêmes de son *pouvoir*. Ainsi, de quelques termes que cette loi fasse usage pour exprimer que son autorité n'est plus assujettie à celle de personne, il n'en est pas moins vrai qu'un monarque danois ne *peut seulement avoir la pensée* de changer l'ordre de la succession, ni la religion de l'État, ni l'époque de la majorité des rois; limitations qui constituent une vraie monarchie, et la distinguent essentiellement des États despotiques. » Je vais plus loin, et je soutiens que, de quelques expressions dont la nation danoise se soit servie dans l'acte par lequel elle constitue son *pouvoir* général, pour exprimer sa pleine, entière et absolue indépendance de tout *pouvoir* particulier, ces expressions eussent-elles un caractère d'abjection et de servitude, tant qu'elle a conservé la succession héréditaire et les professions sociales, eût-elle voulu créer le despotisme, elle ne l'a pas pu. Le pouvoir en Danemark est donc constitué; mais il n'est pas parfaitement constitué, et il manque à cette monarchie, comme à presque toutes celles de l'Europe, excepté la France, des corps dépositaires des lois, corps propriétaires[1], inamovibles, indépendants dans l'exercice légitime de leurs fonctions, dont la seule fonction soit d'éclairer le monarque en lui apprenant à distinguer les lois émanées de la volonté générale, dont il est l'organe, des ordres émanés de sa volonté particulière, et de protéger le sujet contre l'abus que les agents du pouvoir peuvent faire de l'autorité qui leur est confiée.

On m'objectera sans doute que le paysan est serf en Danemark : mais, 1° le servage n'est pas la servitude; 2° le servage n'empêche pas qu'une bonne administration ne puisse améliorer la condition du paysan; 3° le paysan est serf en Danemark, par la même raison qu'il l'était en France et ailleurs; parce qu'il était un peuple transplanté et qu'il fallait fixer : et ce qui me paraît confirmer cette opinion, est que le servage n'est connu ni en Suède ni en Norwége, berceau des peuples scandinaves, fondateurs des monarchies de l'Europe, ou ancêtres de ceux qui les ont fondées; 4° si le

pouvoir général ou social eût toujours été constitué en Danemark, comme il l'est aujourd'hui, c'est-à-dire héréditaire et indépendant, il n'y aurait pas plus de serfs aujourd'hui en Danemark, qu'il n'y en avait en France

Je me suis étendu plus au long sur la révolution du Danemark, parce qu'elle a été plus défigurée par l'esprit de parti et qu'elle a été représentée comme l'acte de l'avilissement le plus profond auquel une nation puisse descendre ; tandis qu'elle est, en réalité, l'acte le plus auguste de liberté et d'indépendance auquel une société puisse s'élever. Heureuse la Pologne, si elle eût pu constituer ainsi son *pouvoir*, et si elle n'eût écouté que la nature, au lieu de consulter un insensé, qui lui donne le conseil perfide, s'il n'était absurde, de constituer chez elle l'insurrection et l'anarchie en constituant une royauté élective ! En vain la Pologne a voulu faire une révolution ; les premiers pas marqués par des attentats contre l'*homme* et contre la *propriété*, ont manifesté à l'Europe que c'étaient les hommes qui voulaient établir leur *pouvoir* particulier, et non la nature qui voulait constituer le *pouvoir* général de la société. Nation infortunée et digne d'un meilleur sort, dont les efforts inconsidérés n'ont servi qu'à serrer les chaînes et aggraver les malheurs !

Le despotisme, avec ses convulsions, ses révolutions et ses cruautés, existait en Russie ; il y était même *constitué* par une loi de 1722, par laquelle Pierre I[er] attribuait à l'empereur régnant le droit de changer la succession *aussi souvent qu'il le jugerait à propos*. « Ces troubles, ces violentes convulsions, qui ont si longtemps ébranlé l'empire, » dit le traducteur de M. Coxe, « ont été apaisés par l'attente bien fondée de voir un ordre régulier de succession héréditaire établi dans la famille impériale actuelle. » Cet immense empire ne pourrait, sans danger pour ses voisins et plus encore pour lui-même, subsister longtemps sans constituer son *pouvoir*. Pierre I[er] a fondé un empire : le plus grand de *ses successeurs*, Catherine II, peut faire davantage, elle peut constituer une société. C'est à son génie que la nature commet le soin de fixer le destin de la Russie, et peut-être celui de l'Europe. Une société, telle que la Russie, non constituée, c'est-à-dire travaillée d'un principe intérieur d'agression et du besoin de s'étendre, menace d'un grand danger la tranquillité générale ; et c'est bien assez pour l'Europe d'avoir à redouter un gouvernement neuf, dans la crise de son développement, où l'administration est très-éclairée et le peuple très-barbare, et qui réunit ainsi l'extrême perfection du moteur à l'extrême docilité des agents.

Ce n'est donc que l'empire ottoman qu'on peut considérer comme un Etat despotique. Mais il ne faut pas croire, sur la foi de Montesquieu, que, dans un Etat despotique, « un seul gouverne sans loi et sans règle, et qu'il entraîne tout par sa volonté et ses caprices. » Un pareil gouvernement ne subsisterait pas deux jours : et bien loin que ces gouvernements soient dans une mobilité continuelle, comme l'on pourrait le conclure de cette définition, il n'en est aucun qui tienne plus opiniâtrément à ses habitudes religieuses, politiques et militaires ; et c'est même la cause de la grande supériorité qu'ont sur les Etats despotiques les sociétés constituées qui perfectionnent sans cesse leurs institutions : et bien loin encore que le despote entraîne tout par sa volonté et ses caprices, il est lui-même souvent entraîné par la volonté de la soldatesque et les caprices de la multitude.

Ces états n'ont pas de constitution, parce qu'ils n'ont pas toutes les lois fondamentales ; à proprement parler, ils n'en ont qu'une, mais qui, pour assurer leur durée, a la force de toutes les autres, tant qu'elle conserve son énergie, je veux dire la religion : en sorte qu'il est vrai de dire que la société musulmane est, comme celle des Juifs, une société religieuse plutôt qu'une société politique. « Dans les Etats despotiques, » dit Montesquieu, « il n'y a point de lois fondamentales, il n'y a pas non plus de dépôt des lois : de là vient que, dans ces pays-là, la religion a ordinairement tant de force.... La religion a plus de force dans ces Etats que dans aucun autre ; c'est d'elle que les peuples musulmans tirent le respect étonnant qu'ils ont pour leur prince. »

Il est vrai qu'en Turquie la succession est fixée dans une famille particulière ; mais il faut observer que, dans ces pays, une famille ne peut être une propriété pour la nation, comme elle l'est dans les nôtres ; puisqu'à cause de la polygamie, elle n'en est pas une pour le père lui-même, qui, loin d'aimer sa famille, peut à peine la connaître. « Ces princes ont tant d'enfants qu'ils ne peuvent jamais avoir d'affection pour eux. » (*Esprit des*

lois.) Ces Etats n'admettent pas non plus de distinctions héréditaires, parce que les révoltes qui y sont fréquentes, à cause de la grandeur démesurée de l'empire, y deviendraient aussi plus dangereuses, si elles trouvaient des chefs accrédités par une existence politique et des honneurs indépendants du souverain. Non-seulement il n'y a pas de distinctions permanentes dans les Etats despotiques, mais il ne peut pas y en avoir; parce que le despote n'exerce que son *pouvoir* particulier, qu'un *pouvoir* particulier ne peut agir que par une *force* particulière, et qu'une *force* particulière ne saurait être permanente et héréditaire, car il n'y a de permanent et héréditaire que ce qui est général et social.

C'est parce que les despotes n'ont pas autour d'eux l'enceinte que forment les distinctions et les rangs qu'ils sont obligés d'élever entre eux et leurs sujets la barrière de l'invisibilité. Ce n'est pas qu'ils les redoutent plus que les autres princes ne redoutent les leurs; tout souverain se persuade volontiers qu'il est l'objet de l'amour et de la vénération de ses peuples : mais, comme le despote est le centre et l'unique dispensateur de toutes les grâces, de tous les emplois, de toute existence politique; qu'il peut d'un sourire, ou d'un signe de tête, faire un ministre ou un gouverneur de province; s'il vivait au milieu de ses sujets avec la familiarité et l'affabilité de nos princes, il serait en butte aux demandes les plus déplacées, et aux sollicitations les plus importunes. Nos rois n'ont rien de pareil à redouter : grâce aux distinctions établies, ils ont des convenances impérieuses, ou, pour mieux dire, des lois à suivre dans la distribution des emplois publics, et ils peuvent être accessibles sans être importunés.

Le *pouvoir* particulier du despote n'est donc limité que par la religion ; et si elle ne peut en réprimer les excès, la limite se trouve naturellement dans la force armée, ou dans l'insurrection populaire : c'est-à-dire que le *pouvoir* particulier de l'armée, ou celui du peuple, limite le *pouvoir* particulier du despote; et parce que cette résistance ne consiste pas dans une force d'inertie, mais dans une force très-active, elle agit toujours sans mesure, comme elle agit toujours sans raison.

Il n'y a donc pas de *pouvoir* général dans les Etats despotiques, il n'y a donc pas de constitution politique, pas de lois fondamentales : ce n'est donc qu'une forme extérieure de gouvernement, déterminée par quelques lois politiques. Mais, parce que la religion est la loi fondamentale de ces Etats, la loi politique, qui veut qu'on consulte l'uléma, ou les ministres de la religion, dans les affaires importantes, est une loi religieuse et politique tout à la fois, qui dérive nécessairement de la loi fondamentale, et qui est fondamentale elle-même. « Dans ces Etats où il n'y a point de lois fondamentales, la succession à l'empire ne saurait être fixe. Chaque prince ayant une égale capacité pour être élu, il arrive que celui qui monte sur le trône fait d'abord étrangler ses frères, comme en Turquie, ou les fait aveugler, comme en Perse, ou les rend fous, comme au Mogol. » (*Esprit des lois.*) Ce sont de véritables lois politiques dans ces Etats; et elles sont contre la nature de l'homme, parce que le gouvernement despotique est contre la nature des sociétés.

Si les Etats despotiques ne sont pas constitués, ils sont donc guerriers et conquérants, et ils sont eux-mêmes aisément conquis.

Ce serait cependant une grande erreur d'assimiler le gouvernement ottoman au gouvernement des anciens empires de l'Asie. « Le despotisme absolu du Grand-Seigneur, » est-il dit dans la *Politique des cabinets de l'Europe*, « est une erreur ancienne que la constitution ottomane n'avoue pas. Le pouvoir de ce prince est grand, sans doute; en tout où la loi n'est pas expresse, sa volonté y supplée : mais cette volonté n'est pas si indépendante, qu'elle ne doive avoir l'aveu des ordres de l'Etat, entre lesquels l'uléma est le plus nécessaire ;... parce que l'empire devant sa naissance, son accroissement et ses progrès à la religion, celle-ci a dû et doit encore faire le pivot principal sur lequel porte toute la machine du gouvernement. » *Les fiefs mêmes à charge de service militaire*, sont connus en Turquie. « La richesse de tout ce qui est connu sous le nom de Régial... consiste dans des bénéfices militaires, qui exigent une prestation de services, ou de secours en cas de guerre. » (*Ibid.*) C'est une limite au *pouvoir* du sultan : et si l'on connaissait mieux l'intérieur de ces cours silencieuses, on apercevrait peut-être d'autres limites à la volonté du despote, dans les prérogatives de certaines places, ou dans quelques habitudes d'administration, auxquelles l'usage, dans ces gouvernements

routiniers, a donné force de loi. Et enfin, pour le caractériser en peu de mots, on peut dire qu'il est plus despotique par les mœurs que par les lois.

CHAPITRE II.

ARISTOCRATIES.

J'entends par aristocraties les gouvernements où un nombre quelconque de familles jouit héréditairement du droit de gouverner l'Etat; ce qui n'est autre chose que d'y exercer son *pouvoir* particulier.

Il est évident que cette définition peut convenir à Zurich comme à Venise, à Berne comme à Gênes, à Genève comme à Lucques; et il semble qu'on pourrait distinguer les aristocraties en aristocraties nobles, et en aristocraties bourgeoises : mais en y regardant de plus près, on voit que toutes les aristocraties sont nobles. Car si la noblesse est une profession *distinguée*, quelle profession plus *distinguée* que celle de souverain? Ce raisonnement est sans réplique; et il en résulte que les *seigneurs de l'Etat*, dans les aristocraties helvétiques, sont nobles, quoi qu'ils disent, et beaucoup plus nobles que la noblesse française ou hongroise : car celle-ci, esclave de la société, n'a d'autre distinction que le privilége de se ruiner et de mourir pour sa défense; et l'autre, souveraine de la société, ne risque pour la gouverner, ni sa fortune ni sa vie. Non-seulement ils sont nobles de fait, mais ils sont nobles de droit; et il a été décidé, il y a peu de temps, dans un canton aristocratique, que tous les *membres de l'Etat* étaient nobles, et pouvaient prendre le *de* avant leur nom : décision parfaitement conforme à la raison. Ecoutez Rousseau : « Il est certain, qu'ôtant l'extrême disparité des deux républiques, la bourgeoisie de Genève représente exactement le patriciat vénitien,... abstraction faite de sa grandeur, son gouvernement n'est pas plus aristocratique que le nôtre. » Il y a cependant cette différence entre le patriciat des républiques de Venise ou de Gênes, et celui des cantons helvétiques, que le premier, jouissant de l'antique considération que donnent l'exercice immémorial de la souveraineté, le souvenir de services importants rendus dans les emplois civils ou militaires, et une fortune considérable, ne se trouve jamais sur la même ligne que le peuple, placé à la distance que la nature et la raison mettent entre celui qui commande et celui qui obéit, et qu'il n'a d'autres intérêts à démêler avec lui que des intérêts politiques; au lieu que les membres du patriciat helvétique, distingués par leurs fonctions politiques des sujets de l'Etat, ne le sont pas par leurs professions individuelles, en sorte que le sujet peut se trouver, à tout moment, en concurrence avec le souverain, dans les affaires civiles, comme mariages, acquisitions, commerce : concurrence aussi fâcheuse pour l'amour-propre, qu'elle peut être préjudiciable à l'intérêt personnel.

Ainsi dans quelques cantons, où un certain nombre de familles appelées par excellence familles de *l'Etat*, jouissent de la faculté d'exercer leur *pouvoir*, au nom et à la place de celui du reste des citoyens, tout ce qui n'est pas de *l'Etat* ou souverain est privé non-seulement des avantages politiques, mais même de certains droits naturels. Le citoyen-sujet ne peut exercer son industrie en établissant des fabriques au préjudice de celles du citoyen-souverain, ni même cultiver ses talents en s'appliquant à des études qui mènent à des places ecclésiastiques réservées aux familles de *l'Etat*. Ces lois, quoique fondamentales de ces petits Etats, ne sont pas des rapports *nécessaires* dérivés de la nature des êtres, mais des conséquences immédiates de l'intérêt personnel; et elles sont émanées non de la volonté générale, ou de la nature, mais de la volonté particulière de l'homme. Aussi la nature tend à les faire disparaître, et elle a déjà manifesté à cet égard, dans plus d'un endroit, ses *volontés* tôt ou tard *irrésistibles*.

Les aristocraties héréditaires sont les plus vicieux des gouvernements, s'il faut en croire Montesquieu et Rousseau; mais ce dont ils ne conviennent pas, et qui est bien plus vrai, c'est que l'aristocratie de Venise est beaucoup moins imparfaite que celle de plusieurs cantons suisses. L'aristocratie vénitienne est une monarchie tronquée, les autres sont un despotisme *acéphale*. Ces sociétés ne sont pas constituées : car elles n'ont d'autre loi fondamentale que celle de la religion publique, encore y est-elle dans une grande dépendance du gouvernement, parce que ces souverains qui craignent tout, craignent aussi l'influence des ministres de la religion.

Il est vrai que la représentation extérieure du pouvoir y est accordée à un magistrat permanent ou temporaire, sous le nom de doge, d'avoyer, de syndic, etc.; mais ce n'est

qu'une idole qu'on habille magnifiquement pour l'exposer à la vénération des peuples, et elle n'a ni yeux, ni oreilles, ni mains.

Dans ces Etats, il faut que l'administration soit surveillante, et les membres du pouvoir modérés; parce que le peuple *y étant porté à détester les sénateurs* (*Esprit des lois*), qu'il regarde comme les usurpateurs d'un *pouvoir* dont chacun a droit de réclamer sa part dès que quelques-uns ont la leur, doit être contenu par la vigilance des magistrats, ou désarmé par la modération des nobles : « car c'est le noble (c'est-à-dire, le souverain), qu'on envie, et non le magistrat (*Grandeur des Romains*) : » et pour lui ôter la pensée d'envahir le *pouvoir*, il faut qu'il soit heureux comme à Venise et en Suisse, où l'aristocratie répare, par les vertus de ses membres et la sagesse de son administration, le vice de son organisation politique.

Ainsi, tant que le peuple n'aura point de part au gouvernement, et que les dépositaires du *pouvoir* en trouveront la limite dans leur modération naturelle, si l'Etat, trop faible pour songer à s'étendre, est placé de manière à n'avoir rien à démêler avec les autres puissances, il pourra être tranquille et le peuple heureux, parce que le *pouvoir* y sera plus *un* que dans toute autre forme de république. « Le gouvernement aristocratique a par lui-même une certaine force que la démocratie n'a pas. » (*Esprit des lois.*) Cet Etat a par conséquent un principe de durée qu'on ne trouverait pas dans les autres. Venise, contemporaine des premières monarchies de l'Europe, a déployé dans des circonstances critiques une grande énergie d'esprit public : la sagesse profonde de son sénat paraît avoir pour objet de maintenir la paix au dedans, en la conservant au dehors, ce qui n'est pas toujours le moyen le plus sûr; le relâchement de l'esprit public qui suit une longue paix, le mépris et l'inconsidération qui l'accompagnent, sont pour une société des fléaux plus à redouter qu'une guerre même malheureuse. Venise, au reste, doit beaucoup de tranquillité à son heureuse position. Gênes, moins isolée, et peut-être un peu moins aristocratique, a toujours été plus agitée.

CHAPITRE III.

DÉMOCRATIES.

Jusqu'à présent, on ne connaissait en Europe aucune démocratie qui existât par elle-même. Celles qu'on aperçoit en Suisse, dans les Provinces-Unies, en Allemagne, font partie de la confédération helvétique, batave ou germanique. Ces deux dernières ont cela de particulier, qu'elles ont un magistrat ou chef suprême de l'union.

Si, passant dans le Nouveau-Monde, nous considérons cette république, fille chérie de la philosophie, dont une politique *fausse, parce qu'elle était injuste*, accueillit l'enfance, et soutint les premiers pas, nous remarquerons qu'une organisation ingénieusement combinée, une représentation scrupuleusement proportionnelle, des *pouvoirs* artistement mis en équilibre, y remplacent ces riches et antiques propriétés auxquelles les Etats les plus florissants doivent leur existence : c'est un particulier qui a converti ses fonds de terre en billets de banque. Les enthousiastes la croient éternelle, parce qu'elle a duré quinze ans. Je ne puis m'empêcher de faire un rapprochement : dans les premiers temps de la république romaine, le peuple mécontent des sénateurs se venge en se retirant de la ville; un apologue l'y ramène. Il y a à peine quinze ans de la fondation de la république anglo-américaine, et dans la Pensylvanie on a pris les armes, s'il faut en croire les papiers publics, avec moins de raison que n'en eut le peuple romain. On n'a pas envoyé contre les mutins un nouveau Ménénius avec des apologues, mais un général avec des soldats. *Dans les sociétés non constituées, c'est-à-dire, qui n'ont ni volonté générale conservatrice, ni pouvoir général conservateur, on ne peut conserver qu'avec la force.*

Tout ce que j'ai dit des républiques grecques peut s'appliquer aux républiques modernes. Les anciens ne connaissaient pas la monarchie, selon Montesquieu lui-même, mais ils avaient fondé la république. Ce gouvernement déjà si vicieux l'est devenu bien davantage par nos institutions; j'ai présenté le tableau du perfectionnement successif de la monarchie royale ou constituée, je vais mettre sous les yeux de mes lecteurs l'aperçu rapide de la désorganisation progressive du gouvernement républicain. En considérant les progrès du républicanisme en Europe, et les pas que chaque nouvelle république fait vers la désorganisation sociale, on croirait que l'espèce humaine suit, pour retourner à l'état sauvage, la marche qu'elle a suivie pour arriver à la civilisation.

Une vérité incontestable est que toutes les républiques, anciennes ou modernes, grandes ou petites, ont dû leur naissance à l'ambition du *pouvoir*. L'oppression n'a jamais été qu'un prétexte. Ce ne fut pas l'ambition, ce fut la nature des choses qui porta Auguste au pouvoir suprême : si ce n'eût pas été Auguste, c'eût été nécessairement un autre; « la république destinée à périr eût été entraînée au précipice par une autre main. » (*Grandeur des Romains.*) Mais si Brutus et Collatin n'eussent pas voulu s'emparer du *pouvoir*, ou pour mieux dire, exercer leur *pouvoir*, la société romaine monarchique n'en eût pas moins subsisté, et les lois ou l'honneur outragé auraient puni Sextus, sans qu'il en coûtât la vie à Lucrèce et une révolution au peuple romain. En Amérique, quelques droits modiques sur le thé servirent de prétexte, à défaut d'un motif plus grave; et pour payer cette boisson malsaine quelques sous de moins, l'Amérique fût dépeuplée, fut ruinée, la guerre s'alluma dans les deux mondes, le sang humain coula à grands flots; et le *grand homme*, qui n'exposait sa vie qu'au danger des indigestions des dîners de Paris, s'applaudissait des progrès de l'incendie qu'il avait allumé; et tandis qu'il riait en secret de la sottise des peuples, il s'extasiait en public sur l'énergie républicaine et les progrès de l'esprit humain. On ne contestera pas sans doute que la démocratie française ne doive sa naissance à l'ambition réduite à inventer les prétextes les plus absurdes, lorsque les intentions bien connues du malheureux Louis XVI, et les dispositions non équivoques de tous les ordres de l'État, ne permettaient pas d'alléguer des motifs (1).

Les premiers symptômes de la maladie qui afflige l'Europe se manifestèrent, en Suisse, chez quelques hommes simples et pauvres, de qui l'on exigeait, dit-on, de l'argent qu'ils ne pouvaient donner, et des révérences qu'ils ne voulaient pas faire. Car il faut observer que les commencements de la république helvétique sont aussi incertains que ceux de la république romaine.

Dans toutes les révolutions il y a un *dessous de cartes*, qui n'est pas toujours connu, parce que les *meneurs* périssent souvent dans les troubles inséparables de la révolution, et emportent avec eux leur secret que des événements ultérieurs auraient dévoilé. Cependant les effets arrivent, parce que l'impulsion est donnée; mais le voile reste sur les causes, et la foule imbécile, qui ne les soupçonne pas, imagine du merveilleux pour expliquer les effets. Quoi qu'il en soit, les cantons insurgés se confédérèrent, et se crurent libres, parce qu'on ne leur demanda plus ni révérences ni impôts. Successivement d'autres cantons accédèrent à cette confédération. Ils conservèrent tous une religion publique; quelques-uns retinrent la noblesse même avec une existence politique; tous les grands cantons se constituèrent en aristocratie, parce que, comme l'ambition fait les révolutions, l'ambition veut en profiter : je vois dans ces gouvernements une loi fondamentale, la religion publique.

La république des Provinces-Unies s'élève au milieu des eaux; elle préfère un culte, mais elle tolère tous les autres; elle mêle toutes les institutions; elle appelle le peuple au gouvernement, elle conserve les distinctions politiques, et en fait l'ordre équestre qui a part au *pouvoir;* tout cet édifice est surmonté d'un magistrat suprême, héréditaire, *inamovible*, chef des forces de terre et de mer, etc. Ainsi cette société a l'apparence des lois fondamentales : on peut dire qu'elle a tous les cultes, sans avoir de religion; un roi, sans avoir de royauté; une aristocratie, sans avoir de nobles.

La république des États-Unis commence, et la forme de gouvernement qu'elle adopte, est tout entière l'ouvrage de l'homme; la nature n'y est pour rien. Aussi elle fait de grands progrès vers la désorganisation. Elle ne préfère aucun culte, et les traite tous avec une égale indifférence, on pourrait dire, avec un égal mépris. L'unité de *pouvoir* est une loi fondamentale des sociétés constituées, la *division des pouvoirs* est une loi fondamentale de celle-ci; les distinctions sociales y sont formellement abolies : la philosophie et l'orgueil ont fait la révolution, et en exigent le prix, on livre la religion à l'une, et les distinctions à l'autre. Culte, pouvoir, distinctions, tout y est indi-

(1) On ne parviendra jamais à obscurcir ces deux vérités : l'une, que Louis XVI voulait faire le bonheur de son peuple, lorsqu'il assembla les états généraux; l'autre, que tous les ordres de l'État étaient disposés à le seconder de tous leurs efforts. Ce prince infortuné n'eût peut-être été que trop loin dans sa bienfaisance; et tel était le torrent de certaines opinions, que, selon toutes les apparences, la constitution eût été sacrifiée à la philanthropie.

viduel, rien n'y est social : il n'y a pas même de vestige des lois fondamentales.

La France s'érige en démocratie, et s'élève en un instant au plus haut période de désorganisation auquel une société puisse atteindre; les Etats-Unis avaient toléré tous les cultes; malgré quelques décrets hypocrites, la France les proscrit tous, et pour mieux anéantir la religion, elle en massacre les ministres. Les Etats-Unis avaient aboli la royauté; la France va plus loin : elle fait périr le roi, et *par la honte de sa mort, elle veut étouffer jusqu'à la compassion* (1). Les Etats-Unis avaient anéanti les distinctions; la France détruit les familles distinguées. Les Etats-Unis avaient respecté la croyance de la Divinité; la France l'anéantit, et ses tyrans décrètent qu'elle existe, comme si Dieu était l'ouvrage de l'homme. Les Etats-Unis avaient respecté l'homme, et le sang n'avait coulé que sur le champ de bataille; la France détruit l'homme de tout âge, de tout sexe, de toute profession, de tout parti, et par tous les moyens de destruction que peut fournir l'art ou la nature. Les Etats-Unis avaient respecté la propriété; la France anéantit la propriété même, en dépouillant, en égorgeant les propriétaires. C'en est fait; la coupe de la destruction et du malheur est épuisée, la royauté et le roi, le culte et ses ministres, les distinctions et les personnes, la propriété et les propriétaires, l'homme, Dieu même, la France a tout détruit.

CHAPITRE IV.

OBSERVATIONS GÉNÉRALES SUR LES RÉPUBLIQUES.

Il semble, à voir l'état florissant et tranquille des républiques modernes, que mes principes sur le vice intérieur des sociétés non constituées ne peuvent leur être appliqués; puisqu'au lieu d'être guerrières et conquérantes, elles jouissent de la paix la plus profonde, et qu'on pourrait même reprocher à quelques-unes un amour du repos, voisin de la faiblesse, et peu compatible avec la dignité et la considération qu'une société, quelles que soient ses forces, doit être jalouse de maintenir.

La réponse est aisée, et fournira à mes principes de nouveaux développements.

Toutes les républiques modernes sont sous la dépendance ou la protection de droit ou de fait de quelque grande puissance, ou sont membres d'une confédération où l'aristocratie domine, et dont la forme est garantie par d'autres puissances. C'est toujours hors d'elles-mêmes qu'il faut chercher le principe de leur conservation, c'est-à-dire leur *pouvoir* conservateur.

Ainsi les petites démocraties de la Suisse, des Provinces-Unies, de l'Allemagne, sont tenues en respect par les membres les plus puissants de la confédération.

Ainsi les petites républiques de Lucques, Raguse et Saint-Marin, qui, ne pouvant guerroyer au dehors, pourraient être travaillées de dissensions intestines, ont dans les grandes puissances des protecteurs qui, au besoin, deviendraient leurs maîtres.

Les Etats-Unis de l'Amérique ont, dans la crainte des Anglais ou dans celle des sauvages, un motif de conserver la tranquillité au dedans, ou un moyen de l'y rétablir.

Les grands cantons de la Suisse, Venise, Gênes, verraient les grandes puissances interposer, dans leurs troubles ou leurs débats, une médiation efficace.

On verrait encore aujourd'hui l'Angleterre et la Hollande se disputer l'empire des mers, si des puissances intéressées ne maintenaient chez la dernière des formes monarchiques, qui, modifiant les institutions populaires, y compriment les passions républicaines, et assurent ainsi le repos des deux nations et celui de l'Europe.

Voyez comment les chefs profondément habiles de la démocratie française, connaissant le besoin d'une haine nationale pour cette démocratie naissante, et le parti que son gouvernement peut en tirer dans la suite, lui désignent l'Angleterre par leurs déclamations emportées et leurs féroces décrets, et donnent ainsi à leur Rome une autre Carthage.

. . . Nullus amor populis, nec fœdera sunto.
(VIRG. *Æneid.*, lib. IV, vers. 624.

On dit aux peuples que des rivalités entre des ministres ont produit de longues guerres entre les rois; mais on ne leur dit pas que, pour armer une république contre une autre, il ne faut qu'une querelle de pâtres, ou une concurrence de marchands.

On ne leur dit pas que, si la vanité et la mode font des militaires dans les monarchies, dans les républiques la passion de dominer fait des guerriers.

On ne leur dit pas que la guerre la plus

(1) Deformitas exitus misericordiam abstulerat. (TACIT., *Hist.*, III, 85.)

heureuse compromet la félicité d'un roi et la prospérité de son Etat; et que, dans un Etat populaire, la guerre la plus malheureuse ouvre des chances favorables à l'ambition des chefs, et préserve l'Etat du danger plus grand des divisions intestines.

Les républiques n'existent donc pas par elles-mêmes, et indépendamment des monarchies; et soit qu'elles redoutent un ennemi, qu'elles ménagent un co-Etat confédéré, qu'elles respectent un protecteur ou un garant, ou qu'enfin elles aient à redouter des voisins dangereux; c'est toujours hors d'elles qu'il faut chercher leur *pouvoir* conservateur, puisque le *pouvoir* qui conserve une société est le frein des passions qui la détruisent. Le corps germanique, l'aristocratie la plus puissante de l'univers, a le principe de sa conservation, c'est-à-dire son *pouvoir* conservateur, dans les monarchies garantes du traité de Westphalie; comme Genève, la plus petite des démocraties, a le sien dans les trois puissances qui garantissent sa forme de gouvernement. Il n'est aucun politique en Europe qui ne pense que le renversement de la monarchie française entraînerait la dissolution de la constitution germanique.

Ici je me rapproche de l'auteur de *l'Esprit des lois*. « Comme une certaine confiance fait la gloire et la sûreté d'une monarchie, il faut au contraire qu'une république *redoute quelque chose*. La crainte des Perses maintint les lois chez les Grecs; Carthage et Rome s'intimidèrent l'une l'autre et s'affermirent. Chose singulière! plus ces Etats ont de sûreté, plus ils sont sujets à se corrompre. » Et ailleurs : « il faut qu'un Etat aristocratique ait toujours quelque chose à redouter. » Ce passage seul prouve que la guerre est l'état naturel d'une république : car un Etat qui s'attend toujours à être attaqué doit finir par attaquer lui-même; il le doit même à sa sûreté : car pour se défendre avec succès, il faut presque toujours attaquer avec promptitude. Rome ne périt que parce qu'elle n'eut plus d'ennemis à combattre; « la victoire de Salamine sur les Perses corrompit la république d'Athènes; la défaite des Athéniens perdit la république de Syracuse. » (*Esprit des lois*.) Et l'auteur dont j'extrais ces passages ose avancer que l'esprit de la république est la paix et la modération!

Je ne crains pas de le dire, si l'Europe eût été divisée en républiques même fédératives, qu'il plaît à Montesquieu de regarder comme éternelles, le dernier Européen eût depuis longtemps expiré sur cette terre féconde où deux cent millions d'habitants jouisent de tous les avantages d'une religion bienfaisante, et de gouvernements modérés.

Quel aliment à des guerres interminables, que la possession ou le commerce de l'Asie, de l'Afrique et de l'Amérique, si les républiques avaient besoin de motif pour guerroyer!

Il faut le dire : il n'y a jamais eu que deux républiques, qui, trop puissantes pour ménager un protecteur ou redouter un ennemi, trop turbulentes pour avoir des garants, montrent à découvert tous les vices intérieurs qui les travaillent, et tout le danger dont elles menacent leurs voisins; c'est la république romaine et la démocratie française.

Si l'on me demandait quelle serait la destinée de cette démocratie née au sein des lumières et de la corruption, et qui, dans sa fureur d'innover, n'a pas même établi les frêles barrières qu'une organisation différente eût pu opposer à ses propres excès, je répondrais, fondé sur la raison et sur l'histoire, que, *si* elle pouvait subsister, elle dévasterait, elle subjuguerait, elle dévorerait l'Europe. Puissante comme Rome, et dépendante comme elle, elle *ne pourrait exister* sans détruire les autres sociétés, ni subsister après les avoir détruites.

Qu'étaient auprès des avantages physiques de la France les faibles commencements de Rome? Et Rome n'assujettit qu'un monde, et la France en aurait deux à conquérir! Si les nations conservent jusque dans leur vieillesse ce caractère particulier que les institutions et les événements leur donnèrent à leur naissance, quel serait un jour ce peuple, né au sein de la licence la plus effrénée, de la barbarie la plus révoltante, de l'athéisme le plus effronté, des succès les plus éclatants, et réunissant à toutes les lumières d'une civilisation perfectionnée, l'impétuosité féroce de l'état sauvage?

« Mahomet, » dit Montesquieu, « trouva les Arabes guerriers; il leur donna de l'enthousiasme, et les voilà conquérants. » Cette turbulente inquiétude, caractère distinctif des Etats populaires, signe certain d'un vice intérieur de constitution, comme les passions haineuses sont dans l'homme le symp-

tôme d'un vice de tempérament, ne pouvant s'étendre par les armes, a pris une direction non moins funeste que la guerre de l'humanité.

La soif de l'or a remplacé la fureur des conquêtes, et la fièvre dévorante qu'il allume est devenue le principe de l'existence des républiques et du caractère national de leurs citoyens. Hors d'état d'étendre leur territoire, elles ont tout fait, tout bravé, tout souffert, pour étendre leur commerce (1); le commerce est devenu la seule affaire de leurs gouvernements, la seule religion de leurs peuples, le seul sujet de leurs querelles. Entraînées par ce délire universel, les administrations les plus sages n'ont vu de puissance que le commerce, de richesses que l'argent, de prospérité que le luxe : et l'égoïsme, les besoins factices et immodérés, l'extrême inégalité des fortunes, comme un chancre dévorant, ont attaqué les principes conservateurs des sociétés. *La guerre présente a révélé à l'Europe l'étendue et la gravité du mal* (2). L'intérêt a paru le dieu de l'homme, et ce dieu a exigé en sacrifice toutes les vertus. *Si l'univers est son temple, son sanctuaire est dans les républiques :* étrange destinée de ces gouvernements, qui semblent n'exister que pour détruire l'espèce humaine, ou pour la corrompre!

C'est cependant celui qu'appellent par leurs vœux, que hâtent par leurs efforts, tant d'imbéciles ou de fripons, qui, dans leurs déclamations insensées, qualifient de despotisme tout *pouvoir* unique, et ne se doutent pas que le despotisme et la démocratie sont, au fond, le même gouvernement. Ce n'est pas seulement parce que le *pouvoir* dans tous les deux est sans limites déterminées, ou limité seulement par la force militaire et par l'insurrection populaire; ce n'est pas uniquement parce qu'il n'y a rien de fixe dans les choses, ni dans les personnes, que le despote fait un ministre d'Etat d'un jardinier, comme le peuple souverain fait un législateur d'un maître à danser, que l'un pille une maison en vertu des mêmes lois par lesquelles l'autre s'approprie une succession. Le trait le plus marqué de leur identité, parce qu'il est dans la *nature* même de l'un et de l'autre, est l'acharnement avec lequel le peuple dans ses révolutions, et le despote dans ses conquêtes, cherchent à anéantir les distinctions héréditaires, par la mort ou l'exil de ceux qui en sont revêtus. Ce n'est pas, comme on le croit communément, à la jalousie ombrageuse du despote, ou aux vengeances populaires que ces illustres victimes sont immolées, mais au despotisme et à la démocratie mêmes, c'est-à-dire aux principes de ces gouvernements, qui s'empressent de substituer leur *nivellement* caractéristique aux distinctions propres à la monarchie, comme le nouveau propriétaire d'un hôtel en fait enlever l'inscription et les armoiries pour y substituer son nom et son écusson.

Aussi, je vois ces deux Etats déployer, en naissant, une force irrésistible, surtout s'ils sont fondés par le zèle d'une nouvelle doctrine, renverser les obstacles qui s'opposent à leur développement, porter au dehors l'inquiétude qui les dévore, et s'étendre par des conquêtes : mais en même temps, ils s'affaiblissent par des révoltes, ou se consument par des dissensions intestines; et après avoir brillé quelque temps sur l'horizon politique, redoutables à leurs voisins, funestes à eux-mêmes, l'un périt de langueur, l'autre de frénésie; et toujours plus rapprochés, ils finissent par se confondre, et le despotisme de tous aboutit au despotisme d'un seul.

Cette identité n'a pas échappé à Montesquieu : « Une règle assez générale est que le gouvernement militaire (il parle du despotisme des empereurs romains) est, à certains égards, plus républicain que monarchique : et qu'on ne dise pas que les soldats ne prenaient de part au gouvernement que par leurs désobéissances et leurs révoltes; les harangues que les empereurs leur faisaient, ne furent-elles pas, à la fin, du genre de celles que les consuls et les tribuns avaient faites autrefois au peuple? » (*Grandeur des Romains.*)

Et voilà le gouvernement auquel on veut nous ramener; et c'est pour l'établir ou le repousser que des flots de sang et de larmes inondent l'Europe!

Qu'on ne m'accuse pas de m'élever contre aucun gouvernement : je fais profession de respecter tous les gouvernements qui *conservent* Dieu et l'homme : je conviendrai, si l'on veut, que, si l'existence d'une nation est plus assurée dans une monarchie, le

(1) On n'ignore pas les avanies que les nations commerçantes endurent à la Chine et au Japon, pour obtenir la permission d'y commercer.

(2) Aperiet et recludet contecta et tumescentia vulnera bellum ipsum. (TACIT., *Hist.*, lib. II, 77.)

sort de l'individu est quelquefois plus heureux dans les républiques, qui procurent à l'homme, en bien-être et souvent en licence, ce qu'elles lui ôtent en liberté. La république est comme un homme d'un tempérament faible, qui vit de régime; et trop souvent la monarchie est un homme d'une constitution vigoureuse qui se permet des excès.

Mais ce bonheur, ou plutôt ce bien-être qu'on goûte dans quelques républiques, c'est aux monarchies qu'elles le doivent. En effet, si le régime populaire existe dans les petits Etats, et le despotisme dans les Etats d'une grandeur démesurée, c'est par la même raison que le régime municipal existe dans les cités d'un empire. Les républiques sont des fractions des sociétés monarchiques en général, comme les cités sont des fractions d'une société monarchique particulière; le régime républicain peut convenir au petit nombre des citoyens, comme le despotisme au nombre excessif des sujets. Mais ni l'un ni l'autre ne convient à la nature des sociétés: car la nature ne veut pas qu'une société soit oppressive, et qu'une autre soit opprimée; elle ne veut pas que l'une soit trop puissante pour être contenue, et l'autre trop faible pour pouvoir se défendre : la nature veut que les sociétés soient libres et indépendantes sous l'empire des lois fondamentales, comme elle veut que l'homme soit libre et indépendant sous l'empire des lois religieuses, politiques et civiles : or la plus grande société républicaine est, en Europe, dépendante, comme la plus petite; l'Allemagne a besoin, comme Genève, que des monarchies étrangères garantissent sa constitution, c'est-à-dire maintiennent sa tranquillité. Il suit de là :

1° Que des républiques ne sauraient subsister indépendantes, et qu'elles sont dans un état continuel d'agitation, ***jusqu'à ce que l'invincible nature ait repris son empire***, c'est-à-dire, que toutes les sociétés non constituées tiennent de la nature une tendance à se constituer, ou à former une véritable société, parce que la société constituée est dans la nature des êtres;

2° Que les sociétés ne peuvent tendre à se constituer, sans faire effort pour se placer dans les bornes que la nature leur a assignées : c'est l'opposition réciproque à cette tendance naturelle qui entretient, en Europe, une cause perpétuelle de guerre, et qui y a produit ce système d'équilibre, si variable et si incertain, puisqu'il met d'un côté la politique des ministres, et de l'autre les volontés de la nature. Ces vérités peuvent être géographiquement démontrées;

3° Que la destruction de la monarchie française entraînerait inévitablement et prochainement la destruction de toutes les républiques de l'Europe; en sorte que les républiques sont bien plus intéressées que les monarchies à rétablir en France la constitution monarchique. L'état de la Pologne, de la Hollande et de quelques parties de la Suisse offre la preuve de cette assertion.

Je terminerai cet article par un parallèle de la monarchie et de la république, qui sera comme l'analyse de tout ce que j'ai dit sur ces gouvernements.

Dans la monarchie, tout est social, religion, *pouvoir*, distinctions.

Dans l'Etat populaire, tout est individuel; chacun a sa religion, chacun a son *pouvoir;* chacun veut se distinguer ou dominer par ses talents ou par sa *force*.

Dans la monarchie, parce que le *pouvoir* est social, sa limite est dans les institutions sociales.

Dans la démocratie, parce que le *pouvoir* est individuel, sa limite est dans l'homme.

La monarchie considère l'homme dans la société, ou membre de la société, ou l'homme social.

La république considère l'homme hors de la société ou l'homme naturel.

Et comme la société est faite pour l'homme, et l'homme pour la société, la monarchie qui considère l'homme dans ses rapports avec la société, convient à l'homme et à la société.

Et la république, qui considère l'homme sans rapport avec la société, ne convient ni à la société ni à l'homme.

Et si, au centre de l'Europe, au sein de la civilisation, lorsque tous les principes auront été attaqués par une fausse philosophie, tous les devoirs ébranlés par l'intérêt, tous les liens relâchés par l'égoïsme, une grande société passe tout à coup de la plénitude de la constitution à la démocratie la plus populaire, comme cette révolution sera sans exemple, les effets en seront inouïs.

Tout y sera détruit à la fois; lois fondamentales, lois politiques, lois religieuses, lois civiles, droit de propriété, existence de l'homme, existence de Dieu même.

Et lorsqu'il n'y aura plus ni Dieu, ni rois, ni distinctions, on verra reparaître les

divinités les plus impures, les tyrans les plus féroces, les inégalités naturelles les plus choquantes.

Des hommes de sang, des courtisanes recevront les honneurs divins; des scélérats échappés au supplice courberont cette nation sous un joug de fer; la force et l'audace usurperont l'empire de la raison et des lois.

La première ville de l'univers, célèbre par la douceur et la politesse de ses habitants, verra tous les jours, et comme un spectacle ménagé à son oisiveté, livrer à la mort, sur ses places publiques, un nombre infini de malheureux, de tout âge, de tout sexe, qui ignorent quel est leur crime, et dont les juges ne connaissent pas même le nom; et cette ville, si courageuse contre son roi, tremblera devant ses bourreaux.

La seconde cité de l'empire, où le luxe avait ses ateliers et la mollesse son domicile, entendra vingt fois par heure, retentir le son lugubre du canon qui mettra en pièces ses malheureux habitants, et l'explosion de la mine qui renversera ses édifices. Que dis-je? elle se détruira de ses propres mains : on verra ses citoyens, qu'enrichissait le luxe de toute l'Europe, forcés pour vivre de démolir leurs propres habitations, et cette ville, jadis si florissante, changée en un tas de décombres détrempés avec du sang.

Une autre ville opulente et populeuse, où le cri plaintif d'un enfant corrigé par sa mère aurait jadis excité la compassion publique, verra sans s'émouvoir, mener à la mort sans jugement et par troupes, et comme de vils animaux, des milliers de malheureux; et l'enfant sur le sein de sa mère, la fille à côté de son père, l'époux et l'épouse, la femme prête à donner le jour, le vieillard que le temps avait respecté; elle entendra l'accent lamentable de la douleur, le cri déchirant du désespoir, et au milieu de cent vingt mille âmes, où le fanatisme et la cupidité ont fait tant de monstres, l'humanité ne fera pas un héros.

Il n'y aura pas un lieu sur toute la surface de ce vaste empire, qui ne soit le théâtre d'un crime; il n'y aura pas un homme qui n'en soit la victime, ou le complice.

Et la mort ne sera pas le plus grand ni le dernier des malheurs.

Les passions de l'homme civilisé se combineront pour la honte et le malheur de l'espèce humaine, avec les passions de l'homme sauvage; et par un affreux mélange, la cruauté sera voluptueuse, et la volupté sera barbare (1).

O crime! ô dernier outrage que l'enfer réservait à l'humanité! *avant de donner la mort, on voudra faire éprouver le sentiment et le regret de la vie*...; l'homme prêt à mourir servira de jouet à l'homme... : et le trépas ne sera pas le dernier asile contre la rage des bourreaux, la pudeur n'obtiendra pas la triste faveur de jeter un voile sur ces déplorables restes, l'humanité ne pourra leur rendre les derniers devoirs, et la pitié même n'osera leur accorder des pleurs.

Et si ces jours n'eussent été abrégés, nul homme ne se serait sauvé. (*Matth.* XXIV, 22.)

Cette épouvantable anarchie aura des partisans, parce que toutes les passions ont des panégyristes, et tous les forfaits ont des fauteurs.

Les peuples, las de bonheur, égarés par des suggestions perfides, favoriseront, par une inaction coupable ou des vœux insensés, les progrès de cet incendie dévorant; et si les *pouvoirs* des nations oublient qu'ils ont des devoirs à remplir, et non des opinions à discuter; que, comme agents de la volonté générale conservatrice de la société, directeurs de sa force publique, ils doivent réprimer les passions des peuples et non flatter leurs erreurs; si séduits par une fausse philanthropie, ils se laissaient gagner aussi au délire des nouveaux systèmes, ou s'ils sacrifiaient de grands intérêts à de petites passions, et l'existence de la société aux combinaisons aveugles de la politique...: alors commencerait pour les peuples et les rois la dernière catastrophe; et si ce n'était la fin du monde, ce serait la fin des sociétés...

CHAPITRE V.

POURQUOI LES SOCIÉTÉS NON CONSTITUÉES SONT TOUJOURS GUERRIÈRES.

Je dois ramener l'attention de mes lecteurs sur cette vérité importante, et la démontrer

(1) On voit assez que je veux parler des massacres commis à Paris, Lyon, Nantes, etc., et ces horreurs d'un genre inouï, épouvantable, qu'a révélées la procédure contre les membres du comité révolutionnaire de Nantes. L'affreuse invention des *mariages républicains* (a) passe le génie de l'homme.

(a) *Carrier, représentant du peuple*, envoyé à Nantes pendant la terreur, *mariait* un homme avec une femme en les faisant attacher ensemble par le bras, avant de les précipiter dans la Loire.

par le raisonnement, comme elle est établie par l'expérience.

Si cette proposition est prouvée, la philanthropie doit dire anathème aux républiques. Je reviens aux principes.

« L'opposition des intérêts particuliers a rendu nécessaire l'établissement des sociétés. L'accord de ces mêmes intérêts l'a rendu possible. » (*Contrat social.*)

Les intérêts particuliers sont les passions, et le moyen qui les accorde est le *pouvoir* général de la société qui les comprime par force.

Les passions ne sont donc pas accordées ou comprimées, dans une société qui n'a pas de *pouvoir* général, ni de force générale.

Or j'ai prouvé qu'il n'y avait de *pouvoir* général et de force générale, que dans une société constituée ou monarchique.

La passion de l'homme est de dominer ses semblables.

La passion de ces hommes réunis sera donc de se dominer entre eux, ou de dominer d'autres hommes.

De là la guerre civile et la guerre étrangère, qui ne sont qu'un effort que fait une partie de la société pour dominer l'autre partie, ou toute une société pour dominer une autre société.

« Les princes, » dit Montesquieu, « ont dans le cours de leur vie, des périodes d'ambition, après quoi d'autres passions et l'oisiveté même leur succèdent : mais la république ayant des chefs qui changeaient tous les ans..., il n'y avait pas un moment de perdu pour l'ambition ; ils engageaient le sénat à déclarer la guerre, et lui montraient tous les jours de nouveaux ennemis. » (*Grandeur des Romains.*) C'est une chose digne de remarque, et qui me paraît caractériser l'esprit de cet auteur, qu'il explique toujours de grands effets par de petites causes : ne dirait-on pas que le sénat romain était une assemblée populaire, jouet de l'ambition ou de l'éloquence des consuls? la politique des chefs provoquait la guerre ; mais la nature du gouvernement rendait *nécessaire* la politique des chefs.

Non-seulement les guerres sont plus fréquentes dans les républiques, mais elles y sont plus atroces.

Dans les monarchies, la guerre se fait avec la passion d'un seul, le roi, et l'honneur de tous ; dans les républiques, elle se fait avec l'honneur d'un seul, le général, et la passion de tous ; de là vient que dans les républiques tous les citoyens sont soldats, et que dans les monarchies la profession militaire est celle du petit nombre. La passion tend à détruire, l'honneur à se distinguer : de là vient que dans les monarchies, des procédés généreux et humains, qui n'ôtent rien à la valeur ni au devoir, au milieu même des combats, mettent des bornes aux malheurs de la guerre ; au lieu que dans les Etats populaires, des barbaries froides et inutiles viennent en aggraver les horreurs. On n'irait pas loin pour en trouver des exemples. « Les Romains faisaient à leurs ennemis des maux inconcevables (*Grandeur des Romains*) ; la république engloutit et dépeupla l'univers ; le seul Paul Emile détruisit en Epire, soixante-dix villes et en emmena cent cinquante mille esclaves. » (*Esprit des lois.*)

Ici Rousseau est bien opposé à Montesquieu, et de leur opposition même je tire la preuve de mon assertion. « Les Romains, » dit le premier dans son *Gouvernement de Pologne*, « furent conquérants par nécessité et, pour ainsi dire, malgré eux-mêmes ; la guerre était un remède *nécessaire* au vice de leur constitution : toujours attaqués et toujours vainqueurs, ils devinrent les maîtres du monde en se défendant toujours. » L'histoire et Montesquieu s'élèvent contre l'assertion de Rousseau, qui implique contradiction : car, puisque *la guerre était un remède nécessaire au vice de leur constitution*, ils devaient toujours faire la guerre, et ne pas attendre d'être attaqués.

Les Romains furent presque toujours les agresseurs, tout en mettant les apparences de leur côté. Voyez le chapitre 6ᵉ des *Causes de la grandeur des Romains*. Rousseau, qui a senti qu'on ne pouvait expliquer l'humeur conquérante des Romains que par la nature du gouvernement républicain, a préféré de la nier ; Montesquieu, en l'avouant, a cherché à l'expliquer par des raisons faibles et secondaires ; ils ont tous deux suivi leur génie. La belle entreprise littéraire que la concordance des philosophes !

Ne serait-ce point parce qu'on fait la guerre par passion dans les Etats populaires, que la profession militaire y est peu estimée ? On n'a nul mérite à faire ce qu'on fait par passion, au lieu que dans les monarchies, où l'on brave les dangers de la guerre sans motif personnel, et par le sentiment du devoir ou le désir de la gloire, le métier des armes y jouit d'une juste consi-

dération. Je sais que ce fait s'explique par d'autres causes; mais qu'on prenne garde que, si les hommes ont leurs raisons, la nature a ses motifs.

C'est par le même principe que les Etats populaires font mieux la guerre offensive que la défensive ; car la passion est impétueuse et entreprenante. L'exemple que nous offre la démocratie française en est une nouvelle preuve : car elle a fait la guerre défensive avec les moyens et l'esprit encore subsistant de la monarchie, et l'offensive avec les passions naissantes de la république.

Enfin, Rousseau s'exprime ainsi, en parlant de la Pologne : « Il faut convenir que l'état de liberté ôte à un peuple la force offensive, et qu'en suivant le plan que je propose, on doit renoncer à tout espoir de conquête. » Or, j'ai prouvé que la liberté sociale ou politique ne se trouvait que dans la monarchie ; et c'est aussi une monarchie, quoique mal constituée, que cet auteur propose d'établir en Pologne, où il recommande *d'éviter le tumulte démocratique*.

CHAPITRE VI.

LIBERTÉ ET ÉGALITÉ DANS LES RÉPUBLIQUES.

Je l'ai dit ailleurs : la liberté dans une république consiste à assujettir la volonté particulière des autres à la sienne, et à exercer leur *pouvoir;* l'égalité consiste dans le droit de manifester sa propre volonté et d'exercer son propre *pouvoir :* c'est-à-dire qu'il n'y a pas, dans un Etat populaire, de liberté ni d'égalité sociales, et encore moins de liberté et d'égalité naturelles.

« On met en avant, » dit Tacite, « la liberté et d'autres prétextes spécieux ; et quiconque veut assujettir les autres à sa domination ne manque jamais de faire sonner ces grands mots (1). »

On me permettra de répéter ici un passage de Montesquieu sur la république romaine, qui ne laisse aucun doute sur ce que j'ai avancé.

« Comme l'autorité royale avait passé tout entière entre les mains des consuls, le peuple sentit que cette *liberté*, dont on voulait lui donner tant d'amour, il ne l'avait pas ; il chercha donc à abaisser le consulat, à avoir des magistrats plébéiens, et à partager avec les nobles les magistratures curules ; les patriciens furent forcés de lui accorder tout ce qu'il demanda... (*Grandeur des Romains*.) La puissance devait donc revenir au plus grand nombre, et l'aristocratie se changer peu à peu en Etat populaire. Tant qu'il resta quelques prérogatives aux patriciens, les plébéiens la leur enlevèrent. »

Le peuple, à Rome, n'avait pas de liberté, parce qu'il n'avait pas l'autorité, et qu'elle avait passé tout entière entre les mains des consuls ! la liberté n'est donc, pour le peuple, que l'autorité.

« On n'entend parler, continue cet auteur, que des divisions qui perdirent Rome ; mais on ne voit pas que ces divisions y étaient *nécessaires*, qu'elles y avaient toujours été, et qu'elles y devaient toujours être (*ibid.*);... et pour règle générale, toutes les fois qu'on verra tout le monde tranquille dans un Etat qui se donne le nom de république, on peut être assuré que la liberté n'y est pas. »

Rien de plus clair. Tant que tout le monde est tranquille dans une république, il n'y a pas de liberté ; l'agitation, les disputes, sont le signe de la liberté : mais le sujet de toutes les disputes est que les uns ont le *pouvoir* des autres, et que ceux-ci réclament leur *pouvoir*, que ceux-là veulent garder. Quand chacun a repris son *pouvoir*, il n'y a plus lieu à disputer, il n'y a donc plus de liberté, puisque tout le monde peut être tranquille. Alors il y a égalité : la liberté et l'égalité ne peuvent donc exister ensemble dans les républiques : elles s'excluent donc mutuellement ; mais s'il n'y a plus lieu à disputes, il y a matière à combats. Dès que chacun a son *pouvoir*, chacun veut l'exercer ; « alors les assemblées deviennent de véritables conjurations, et l'autorité du peuple, ses lois, lui-même, des choses chimériques. » Et cela arrive « lorsqu'on *prend* l'esprit d'*égalité* extrême ; alors le peuple ne peut souffrir le *pouvoir* même qu'il confie, veut tout faire par lui-même, délibérer pour le sénat, exécuter pour les magistrats, et dépouiller tous les juges. » (*Esp. des lois*, l. VIII, ch. 2.) C'est-à-dire que chacun veut manifester sa *volonté* et l'exercer par son *pouvoir*.

Dans une monarchie où existe la liberté sociale, la loi protège la liberté naturelle ; dans la république où il n'existe pas

(1) Cæterum libertas et speciosa nomina prætexuntur ; nec quisquam alienum servitium et dominationem sibi concupivit, ut non eadem ista vocabula usurparet. (TACIT., *Hist.*, lib. IV, 73.)

de liberté sociale, la loi viole la liberté naturelle. Je viens aux exemples.

Si dans une monarchie, les agents du *pouvoir* me ravissent ma liberté par des motifs de vengeance personnelle, la loi veille; et si j'ai le courage de l'invoquer, ou d'autres en mon nom, je pourrai faire cesser l'oppression et punir l'oppresseur. Mais dans ces républiques si vantées, lorsque le peuple condamnait un citoyen, il n'y avait pas de remède, parce que le peuple faisait une loi, ou se servait d'une loi déjà faite : et ce n'était pas pour des indiscrétions, des bassesses ou des crimes qu'on était puni ; on était banni ou mis en prison parce qu'on était grand homme, parce qu'on était vertueux, parce qu'*on était las de vous entendre appeler Juste*. Le peuple vous punissait des services que vous lui aviez rendus ou de la considération qu'il ne pouvait vous refuser; il faisait un crime à l'homme de génie de ce penchant involontaire à dominer que la nature avait mis en lui ; preuve plus forte qu'on ne pense que le gouvernement d'un seul est dans la nature.

La république d'Athènes faisait mourir en prison Miltiade et Cimon, bannissait Thémistocle et Aristide ; Rome exilait Coriolan et Camille, forçait, par son ingratitude, un Scipion à se bannir, et peut-être l'autre à se tuer lui-même, par la même raison que Tibère faisait périr Germanicus, que Néron faisait empoisonner Britannicus, que les sultans font étrangler leurs frères; la république comme le despote craignait un *successeur*.

C'est parce qu'il n'y a point de liberté sociale dans les républiques, que les personnes et les propriétés y sont moins défendues contre l'oppression ou les entreprises de la licence.

Dans une certaine république, le peuple dévaste méthodiquement et avec le flegme qui le caractérise, la maison d'un citoyen qui lui a déplu dans l'exercice de quelques fonctions publiques; ailleurs on la *démolit*, et le vol est public et se fait à main armée ; il y est presque une profession : et parce qu'on ne peut le réprimer, on dit que c'est l'effet inévitable de la liberté.« On a vu,» dit l'*Encyclopédie*,« ces dernières années, les habitants d'une démocratie se porter en foule chez un homme riche, le dépouiller de son argent, et le partager entre eux, pour rétablir, disaient-ils, l'égalité. » Et l'auteur met cette violence sur le compte de la nature du gouvernement.

Voilà pour les propriétés ; voici pour les hommes. Dans une république, on enrôle, pour des possessions éloignées et malsaines, par des moyens que la religion, la morale et l'humanité réprouvent ; ailleurs on lève les gens de mer avec des formes très-*pressantes*. Dans ce pays même, si chéri par la philosophie, et où, pour être sauvé à ses yeux, il fallait, au moins une fois en sa vie, faire un pèlerinage philanthropique, dans l'heureuse Helvétie, on ne redoute pas un grand homme dont les monarchies voisines arrêteraient les projets ambitieux; mais on redoute *les hommes*, et on les disperse chez toutes les puissances de l'Europe: et ce que l'on regarde comme l'effet de l'humeur guerrière de la nation, n'est au fond que la combinaison très-politique de ces administrations qui favorisent, par leurs institutions, ce goût pour l'émigration reconnu chez cette nation depuis César (1).

Dans quelques républiques, on *dépense* les hommes par les plaisirs, et la politique impose silence à la morale. Je ne dirai qu'un mot à ce sujet : on ferait une révolution à Venise, si on voulait supprimer l'extrême licence du masque et du carnaval ; on l'aurait prévenue en France, si l'on eût supprimé les mauvais lieux, les mauvais livres et les *mauvais spectacles* (2).

Si la liberté est l'essence du gouverne-

(1) On sait que, du temps de César, cette nation en corps, après avoir incendié ses villes et ses bourgs, se mit en marche au nombre de 368,000 âmes, pour aller s'établir en Saintonge. (*De bello Gall.*, lib. I.)

(2) Il est des choses criminelles ou dangereuses, dont les administrations pusillanimes s'exagèrent le besoin, pour déguiser leur faiblesse ou leur immoralité. Je suis loin de penser qu'on puisse régler un vaste empire, comme l'on réglerait une famille; mais je crois que, si l'autorité ne peut, sans attenter à la liberté naturelle du sujet, agir directement sur les mœurs privées, elle a des moyens efficaces de les améliorer, en épurant, en surveillant les mœurs publiques. Je crois que les mœurs des grands peuvent influer, en bien ou en mal, sur les mœurs publiques, et qu'ils sont même les seuls à qui la politique prescrive des mœurs décentes, et quelquefois des mœurs austères. Je crois que l'histriomanie a beaucoup aidé à la corruption de nos mœurs, parce qu'il ne convient pas de faire un amusement domestique de ce qui doit être tout au plus une institution nationale : je crois que ce qu'on appelait à Paris les petits spectacles étaient des établissements infâmes, indignes d'une nation, je ne dis pas chrétienne, mais policée ; de véritables écoles de prostitution, où l'on corrompait des enfants, pour corrompre par eux le peuple. Ce ne sont pas les plaisirs qu'il faut lui procurer; il faut lui faire goûter son bonheur, et non pas chercher à lui faire oublier sa misère : car il est alors le peuple le plus dangereux qui existe, un peuple misérable et corrompu.

ment républicain, pourquoi les républiques exercent-elles sur les provinces sujettes du corps de l'Etat une domination si tyrannique? Montesquieu prouve qu'une république ne peut gouverner ses Etats-sujets que despotiquement. (*Esprit des lois*, XI, 19.) En parlant de la république romaine, il appelle les proconsuls les pachas de la république ; et il dit que « la liberté était au centre, et la tyrannie aux extrémités. »

Voilà des faits, et voici des autorités qui ne seront pas suspects :

« La démocratie et l'aristocratie ne sont pas des Etats libres par nature... Les Goths conquérant l'empire romain, fondèrent partout la monarchie et la liberté ; les peuples du Nord de l'Europe l'ont conquise en hommes libres... Ils ont été la source de la liberté de l'Europe, c'est-à-dire, de presque toute celle qui existe aujourd'hui parmi les hommes. » (*Esprit des lois*, XI, 4.) Or les peuples du Nord ne fondèrent nulle part de république.

CHAPITRE VII.

POURQUOI LES DIFFÉRENCES D'AGE ET DE PROPRIÉTÉ NE PEUVENT TENIR LIEU DE DISTINCTIONS SOCIALES.

Comme il peut y avoir quelques personnes portées à croire, par l'exemple des Etats populaires, que les différences d'âge et principalement de propriété peuvent, même dans une monarchie, remplir l'objet pour lequel les distinctions existent dans la société, il faut dissiper cette illusion et revenir aux principes.

La nature établit des inégalités parmi les hommes ; la société seule reconnaît des distinctions.

L'âge et la propriété ne sont que des inégalités naturelles, et non des distinctions politiques ; puisque l'un et l'autre ont précédé la société politique, qui n'a été établie que pour défendre la propriété et faire respecter la faiblesse de l'âge (1).

Les distinctions sont, comme je l'ai prouvé, l'importance relative des professions pour le maintien de la société : or l'âge ni la propriété ne sont des professions, elles ne sont donc pas des distinctions sociales.

Mais dans la même profession, l'âge peut et doit distinguer l'homme de l'homme, autant que le bien de la société peut le permettre; par ce que là où tout est égal, il faut un motif pour faire passer un homme avant un autre : or l'âge est un motif suffisant.

1° Parce que ce motif de préférence ne peut être un sujet d'orgueil pour celui qui est préféré, ni un sujet d'humiliation pour celui à qui il est préféré ;

2° Parce que l'âge donne plus d'expérience des choses passées, et peut faire supposer plus de connaissances.

Mais l'âge seul ne peut servir à classer les hommes dans la société.

1° Parce qu'il faut, pour l'intérêt de la société, préférer les hommes utiles, et que l'âge ne donne ni les talents, ni les vertus, et suppose au contraire l'affaiblissement des facultés naturelles ;

2° Parce que l'âge, en confondant tous ceux que séparent des inégalités bien plus importantes de moyens naturels ou acquis, d'éducation, d'habitudes, de professions, produirait un désordre réel et une inégalité extrême, sous une apparence d'ordre et d'égalité.

La propriété ne peut pas davantage être la base d'une distinction sociale.

Il faut distinguer la propriété absolue, la propriété relative, et l'espèce de propriété.

1° La distinction ne peut porter sur l'espèce de propriété, parce qu'une société constituée ne doit reconnaître qu'une espèce de propriétaires, les propriétaires fonciers, quoiqu'elle doive protéger toutes les propriétés ;

2° La propriété absolue ne peut être une distinction sociale ;

Parce qu'une société constituée doit tendre sans cesse à appeler tous ses membres à la propriété, et qu'ainsi elle tendrait à effacer elle-même les distinctions qu'elle aurait établies ;

Parce que l'exercice du *pouvoir* dans la société étant héréditaire, il faut que la limite à ce *pouvoir* soit aussi héréditaire, afin que la limite ait autant de force de résistance que le *pouvoir* a de force d'action. C'est ce que dit Rousseau dans son *Gouvernement de Pologne :* « Pour conserver l'égalité, principe de constitution, il faut que rien ne soit héréditaire que la noblesse, *si la couronne est héréditaire*, » Or la propriété est transmissible, la noblesse seule est héréditaire ; la propriété peut être séparée du

(1) On voit, dans l'histoire, que les Bactriens, soumis par Alexandre, faisaient manger leurs pères vieux à de grands chiens, et encore aujourd'hui quelques peuples sauvages les mangent eux-mêmes.

propriétaire, la noblesse ne peut être séparée du noble.

Mais dans la même profession, surtout si elle a rapport à l'administration, on peut prendre la quotité de la propriété, ou la propriété relative pour motif de préférence;

1° Parce que la propriété est un intérêt au maintien de la société, et qu'une plus grande propriété donne un plus grand intérêt;

2° Parce qu'une plus grande propriété suppose une éducation plus soignée, l'esprit d'ordre et de conduite, la connaissance des affaires civiles, et qu'elle peut être une caution de désintéressement, ou du moins un gage de responsabilité;

3° Parce qu'elle donne au gouvernement la facilité, plus précieuse encore sous le rapport des mœurs que sous celui des finances, de solder les fonctions publiques avec peu d'argent et beaucoup d'honneur.

LIVRE VI.

QUESTIONS GÉNÉRALES SUR LA LÉGISLATION ET SUR LA DIVISION DES POUVOIRS.

—

CHAPITRE PREMIER.

DÉFINITION DES DIVERS GOUVERNEMENTS PAR L'AUTEUR DE L'*Esprit des lois*. PRINCIPES DES GOUVERNEMENTS.

J'ai avancé qu'il n'y a de constitution que dans une société monarchique, parce que c'est la seule qui ait des lois fondamentales pour base de son existence, et des lois politiques, conséquences *nécessaires* des lois fondamentales, et fondamentales elles-mêmes, pour base de sa forme de gouvernement: ici je me rapproche, et plus qu'on ne pense, de l'auteur de *l'Esprit des lois*.

Il ne distingue que trois sortes de gouvernements, le républicain, le monarchique et le despotique. Dans les chapitres suivants, il subdivise le gouvernement républicain en aristocratique et démocratique. On verra tout à l'heure le motif qui l'a éloigné de la division plus méthodique, même dans son système, en deux genres, monarchique et républicain, et chacun en deux espèces, et qui lui a fait préférer le nombre trois. Quoi qu'il en soit, voici comme il les définit: « Je suppose trois définitions ou plutôt trois faits: l'un que le gouvernement républicain est celui dont le peuple en corps, ou seulement une partie du peuple a la souveraine puissance: le monarchique, celui où un seul gouverne, mais par des lois *fixes et établies*; au lieu que, dans le despotisme, un seul, sans loi et sans règle, entraîne tout par sa volonté et par ses caprices. » (*Esprit des lois*, II, 1.) Cette définition est répétée presque dans les mêmes termes au chap. 2 du liv III.

On ne contestera pas sans doute à cet auteur célèbre le talent ni l'intention de donner des définitions exactes et complètes dans une matière aussi importante.

Celles-ci méritent une attention particulière. Le gouvernement républicain n'y est caractérisé que par sa forme extérieure: « c'est celui où le peuple en corps, ou seulement une partie du peuple, a la souveraine puissance. »

Le despotisme y est caractérisé par ses effets supposés: « celui où un seul, sans loi et sans règle, entraîne tout par sa volonté et ses caprices. »

La monarchie seule y est désignée par la nature de sa constitution: « celui où un seul gouverne, mais par des lois fixes et établies. » Et au chap. 4 du liv. II, il définit le gouvernement monarchique: « celui où un seul gouverne par des lois fondamentales. »

Ces lois *fixes et établies* sont donc des lois *fondamentales*, ou des lois politiques, conséquences *nécessaires* des lois fondamentales et fondamentales elles-mêmes.

L'auteur a dit des monarchies, qu'elles se gouvernent par des lois *fixes et établies*; parce que la monarchie a des lois *fixes et établies*: et il n'a pu dire des républiques, qu'elles se gouvernassent par des lois *fixes et établies*, parce qu'elles n'ont que des lois *incertaines et variables*.

Et comment la république aurait-elle des lois fixes, puisque son panégyriste le plus ardent (Rousseau) ose dire « qu'un peuple peut toujours changer même ses meilleures lois; et s'il lui plaît de se faire mal à lui-même, qui est-ce qui a le droit de l'en empêcher? » Comme si la société pouvait vou-

loir se détruire, lorsque la nature veut qu'elle existe !

L'auteur de l'*Esprit des lois* n'a donc pu définir la monarchie que par sa constitution, parce que la monarchie est la constitution.

Et il n'a pu définir la république que par sa forme extérieure de gouvernement, parce que la république n'est qu'une forme extérieure de gouvernement.

Rousseau a été plus adroit : « Tout gouvernement, dit-il, est républicain..... J'entends par ce mot tout gouvernement *guidé par la volonté générale;* alors la monarchie elle-même est république. » Ce qui est dire qu'il n'y a qu'une forme de gouvernement légitime, qui est la monarchie, puisqu'il est le seul qui soit *guidé par la volonté générale.*

Il est étonnant que les caractères par lesquels l'auteur de l'*Esprit des lois* distingue la *nature* des divers gouvernements, ne l'aient pas mis sur la voie de découvrir les *principes qui les font agir*, pour me servir de ses expressions, et qu'après avoir assigné la *crainte* pour *principe* au gouvernement despotique, il se soit arrêté à moitié chemin, et qu'il n'ait pas été conduit par la force du raisonnement à trouver le *principe* du gouvernement monarchique. Reprenons ses définitions.

Le gouvernement despotique est celui où un seul, sans loi et sans règle, entraîne tout par sa volonté et par ses caprices.

Il est évident que cette définition convient également et même beaucoup mieux au gouvernement populaire, et qu'en mettant le peuple souverain ou la partie souveraine du peuple à la place du despote souverain, on peut dire avec bien plus de vérité du peuple que du despote, *qu'il gouverne sans loi et sans règle* (fixes), *et qu'il entraîne tout par sa volonté et par ses caprices.*

Cette conséquence devait se présenter naturellement à l'auteur de l'*Esprit des lois*, puisqu'il dit lui-même que *l'Etat despotique est un peuple sans tribuns.* Or, dans l'Etat populaire, le peuple n'a pas non plus de tribuns, et il n'a besoin de cette magistrature turbulente tout au plus que dans l'aristocratie, où elle est bien moins la sauvegarde de sa liberté que l'instrument de sa tyrannie.

Le gouvernement monarchique est, selon le même auteur, *celui où un seul gouverne, mais par des lois fixes et établies*, ou, comme il est dit ailleurs, *fondamentales.*

Les gouvernements sont donc distingués, selon Montesquieu lui-même, en deux genres : celui où la société est gouvernée *par des lois fixes, établies, fondamentales*, et celui où la société est gouvernée *sans loi et sans règle* (fixes) *par des volontés et par des caprices.*

C'est précisément la distinction que j'ai adoptée, de sociétés constituées, gouvernées par la volonté générale essentiellement droite et conservatrice, se produisant par des lois *nécessaires* ou *fondamentales ;* et de sociétés non constituées soumises à des volontés particulières, essentiellement dépravées et destructives, se produisant par des lois *non nécessaires* ou arbitraires.

Or Montesquieu donne la *crainte* pour principe au gouvernement despotique, celui où la société est gouvernée *sans loi et sans règle par des volontés et par des caprices.*

Il devait donc donner l'*amour*, ou l'opposé de la crainte, pour *principe* au gouvernement monarchique, celui où la société est gouvernée par *des lois fixes, établies, fondamentales.*

En effet, l'*amour* est le principe des sociétés constituées ou monarchiques, parce que l'*amour* est le principe de *conservation* des êtres, et que la société constituée est une réunion d'êtres semblables pour la fin de leur *conservation.*

Ainsi, volonté générale du corps social, volonté essentiellement droite et conservatrice, agissant par l'*amour* : Principe des sociétés constituées.

Volonté particulière de l'homme, volonté nécessairement dépravée et destructive, agissant par la *crainte :* Principe des sociétés non constituées.

Il ne peut donc y avoir de liberté sociale, politique ou religieuse, que dans la société constituée, puisque son principe est l'*amour.*

Et il y a *nécessairement* esclavage social, politique ou religieux, dans les sociétés non constituées, puisque leur principe est la *crainte.*

On voit que je suis ramené aux principes que j'ai posés dans les premiers chapitres de cet ouvrage. Cette théorie de l'*amour*, principe des sociétés constituées, politique et religieuse, et de la *crainte*, principe des sociétés non constituées, ne peut être entièrement développée que dans la partie de cet ouvrage où il sera traité de la constitution des sociétés religieuses.

CHAPITRE II.

DE LA VERTU CONSIDÉRÉE DANS LES MONARCHIES ET LES RÉPUBLIQUES.

Il est temps de le dire : l'auteur de l'*Esprit*

des lois n'a adopté la division des gouvernements en trois espèces différentes que parce qu'il n'a pu trouver que trois *étiquettes* différentes pour les caractériser ; et le motif est si évident, que, lorsqu'il veut désigner à part le gouvernement aristocratique, il lui donne pour principe la *modération* de ceux qui gouvernent, tandis qu'il a donné aux trois autres la *vertu*, l'*honneur* et la *crainte* de ceux qui sont gouvernés : en sorte qu'il place le principe du gouvernement, tantôt dans le souverain et tantôt dans les sujets. Quoi qu'il en soit, cette distinction a accrédité une erreur de la plus pernicieuse conséquence.

Dans ce partage de *vertu*, d'*honneur* et de *crainte*, fait entre les divers gouvernements, le meilleur lot est échu à la république, et son partage a été la *vertu*. A la vérité, l'auteur, qui craint la méprise, parce qu'il la prévoit, a soin d'annoncer, et plus d'une fois, qu'il ne parle que des *vertus* politiques, et non des *vertus* religieuses ; mais outre que toutes les *vertus* sont et doivent être à la fois des vertus religieuses et politiques, il faut éviter les distinctions sur le mot de *vertu*, comme sur la *vertu* même ; parce que ceux qui n'entendent pas l'auteur, et qui cependant l'admirent, se sont accoutumés à croire sur parole, qu'il ne pouvait exister de *vertu* en général que dans les Etats populaires ; et ceux qui ne l'entendent que trop, se sont persuadés et ont persuadé à d'autres qu'il n'y avait de *vertus* nécessaires à pratiquer que les vertus politiques, et qu'un citoyen avait rempli tous ses devoirs et accompli toute justice par un amour spéculatif ou pratique de sa patrie, pourvu toutefois qu'elle fût gouvernée démocratiquement : erreur funeste, qui, réduisant tous les devoirs, toutes les vertus qui font le bonheur de l'homme et l'ornement de la société, à l'amour exclusif de sa patrie, n'est trop souvent que le masque de l'ambition des chefs et l'excuse de la férocité des peuples : *vertu*, si elle mérite ce nom, qui inspirait à Caton cette conclusion atroce : *Ergo delenda est Carthago ;* qui a inspiré de nos jours à des hommes *vertueux* aussi, ces lignes abominables : *La destruction de cette ville* (Lyon) *consolide toutes les autres* ; et en racontant leurs affreux exploits dans la même ville : *Qu'il y a de plaisir pour les républicains de bien remplir leur devoir !* Et le monstre qui a entassé quarante mille victimes dans les flots de la Loire, et dont une justice tardive a délivré l'humanité, demandait aussi qu'on le jugeât sur son intention, et soutenait qu'elle avait été pure et *vertueuse !* C'est cette *vertu* qui a dicté ces horribles décrets contre de braves étrangers pris en combattant pour leur patrie, et qui va soudoyant partout des agitateurs et des assassins. Il était digne de cette doctrine mensongère qui isolait l'homme de toutes les affections de la nature et de la société, pour le rendre, disait-elle, citoyen de l'univers, d'isoler aujourd'hui le peuple français de l'univers entier, pour lui faire trouver dans la haine qu'elle lui inspire contre les autres peuples, le droit affreux de les opprimer.

Je vais plus loin ; et c'est de ces divers principes que Montesquieu a assignés aux gouvernements monarchique et républicain, que je tire la preuve la plus évidente que la monarchie seule est une société constituée.

« La monarchie, » dit cet auteur, « subsiste indépendamment de l'amour pour la patrie, du désir de la vraie gloire, du renoncement à soi-même, du sacrifice de ses plus chers intérêts, de toutes ces vertus héroïques que nous retrouvons chez les anciens, et dont nous avons seulement entendu parler. Les lois y tiennent la place de toutes les *vertus*. » (Liv. v, chap. 3.)

Dans ce passage, l'auteur fait, sans le vouloir, l'éloge le plus complet de la monarchie, et la critique la plus juste de l'Etat populaire.

Si les hommes étaient doués de ces perfections angéliques qui les disposent à la pratique des plus héroïques vertus, il ne faudrait ni gouvernements ni lois.

C'est parce que l'homme doit combattre ses propres passions, et se défendre de celles des autres, qu'il a fallu des gouvernements et des lois. « C'est l'opposition des intérêts particuliers qui a rendu nécessaire l'établissement des sociétés. »

Le gouvernement qui suppose les hommes vertueux et sans passions, n'établit aucunes lois pour en prévenir ou en arrêter l'effet ; il doit donc périr par ces mêmes passions qu'il n'a pas prévues. « L'abus du pouvoir, » dit l'*Esprit des lois*, « est plus grand dans une république, parce que les lois qui ne l'ont point prévu n'ont rien fait pour l'arrêter. » Ce gouvernement ne convient donc pas à la société humaine, puisqu'il ne suppose pas l'homme tel qu'il est. Aussi Rousseau dit-il qu'il ne convient qu'à des dieux :

ce qui est dire qu'il ne convient à personne.

Le gouvernement, au contraire, qui, supposant à l'homme des passions, établit des lois pour les contenir, *qui subsiste indépendamment* de ces vertus héroïques dont l'homme est si rarement partagé, convient donc parfaitement à la nature de l'homme, et remplit le but de la société, qui est de *conserver* l'homme ou de le rendre heureux par la répression de toutes les passions, qui font son malheur et celui de ses semblables. Il assure donc l'existence et la conservation de la société, il est sa constitution. Il n'est pas vrai *que les lois y tiennent la place de toutes les vertus*; mais les lois y répriment tous les vices.

Si l'Etat populaire est exclusivement la patrie des vertus héroïques, et qu'il ne puisse subsister sans elles, je défie qu'on m'explique pourquoi ces mêmes *vertus* y sont presque toujours l'objet de la plus noire ingratitude et de la persécution la plus injuste. Je ne crains pas de l'avouer; en admirant ces vertus héroïques dont les écrivains de l'antiquité, emportés par le goût du merveilleux, et par leur amour pour leur patrie, nous ont fait un si pompeux étalage, je me rappelle involontairement que, dans une autre république, des écrivains ont prodigué à Robespierre et à ses dignes amis le titre de *vertueux*; et je frémis de penser que si ce parti eût pu triompher, la postérité abusée les eût regardés peut-être comme des Sully ou des Fénelon.

Si l'on voulait porter le flambeau, je ne dis pas du christianisme, mais de la saine morale dans la conduite privée de ces hommes, dont l'antiquité se glorifie, et suivre ces héros de théâtre derrière les coulisses, on verrait trop souvent les déplorables faiblesses de l'homme succéder aux vertus gigantesques du citoyen ; on verrait l'austère Caton prêter sa femme à Hortensius, et le régicide Brutus placer son argent à une usure criante (1).

Opposons le *Contrat social* à l'*Esprit des lois*. « Que de choses difficiles à réunir ne suppose pas le gouvernement démocratique ! » Et après une énumération qui prouve que ces choses sont non-seulement difficiles, mais impossibles à réunir, il ajoute : « Voilà pourquoi un *auteur* célèbre a donné la *vertu* pour principe de la république, car toutes ces conditions ne sauraient subsister sans la *vertu*... Mais, faute d'avoir fait les distinctions nécessaires, ce *beau génie* a souvent manqué de justesse, quelquefois de clarté, et n'a pas vu que l'autorité souveraine étant partout la même, le même principe (la vertu) doit avoir lieu dans tout Etat bien constitué, plus ou moins, il est vrai, selon la forme du gouvernement. »

Le même principe, la vertu, *doit avoir lieu dans tout Etat bien constitué :* il doit donc avoir lieu dans la monarchie, et il ne doit, dans mon système, avoir lieu que dans la monarchie, puisque je ne reconnais de constitution que dans la société monarchique. Effectivement la vertu n'est moyen (et non pas principe) du gouvernement que dans la monarchie : elle y est sociale, parce que l'homme y est social; et dans les autres gouvernements, elle n'est qu'individuelle, parce qu'il n'y a que des individus.

Quel est le caractère distinctif et spécial de la société constituée, ou de la monarchie? La distinction des professions. Le moyen ou le ressort de la monarchie sera donc le moyen ou le ressort particulier de chaque profession ou le ressort commun et général de toutes les professions. Or ce ressort est l'honneur, et l'honneur est la *vertu* propre de chaque profession et la *vertu* commune de toutes les professions. Ainsi l'*honneur*

(1) Brutus, *sous des noms empruntés*, prêta de l'argent aux Salaminiens à 4 pour cent par mois. Il obtint pour cela deux sénatus-consultes, dans le premier desquels il est dit que ce prêt *ne serait pas regardé comme une fraude faite à la loi*. Pompée, pour six cents talents qu'il avait prêtés au roi Ariobarzane, se faisait payer trente-trois talents attiques tous les trente jours. (*Voy.* les *Lettres* de Cicéron à *Atticus*, liv. VI, lettr. 1, 2, 3.)

Brutus assassine son ami, son bienfaiteur, peut-être plus encore ; il épargne Antoine, l'indigne complice du plus aimable des maîtres ; il perd la tête après l'action, il négocie avec Antoine, il a peur du peuple, il perd l'espoir à Philippes, croit voir un fantôme et se tue, parce qu'il a la faiblesse de croire tout perdu ; et l'on en fait un grand homme ! César ne se fût pas tué. Ah ! du moins, pour mériter ce titre et faire excuser le meurtre de son bienfaiteur, aux yeux des partisans mêmes de la république, il eût fallu qu'il l'eût rétablie. On admire, en le détestant, un forfait heureux; mais un assassinat sans succès n'est que le plus vil et le plus lâche des crimes. Ce n'est qu'à une action conforme aux lois naturelles, religieuses et civiles, que l'intention peut suffire. Et que gagna Rome à la mort de César? ce qu'a gagné la France à la mort de Louis XVI, qui, avec des droits bien plus légitimes, avait le cœur aussi bon. Rome tomba sous la tyrannie d'Antoine, de Lépide et d'Octave, comme la France sous celle de Marat et de Robespierre. Ce n'était au fond que des disputes d'ambition. Caton, Cicéron, Brutus et autres voulaient exercer leur *pouvoir;* et ils étaient des aveugles de ne pas voir que la *volonté* générale de la société demandait impérieusement que le pouvoir général se constituât.

dans l'homme d'église est la décence et la gravité, dans l'homme d'épée la bravoure, dans le magistrat l'intégrité, dans le gentilhomme la loyauté, dans l'homme de lettres la vérité, dans le commerçant la bonne foi, dans l'artiste même le bon usage de son talent. L'*honneur* français est la fidélité à son roi ou, ce qui est la même chose, à sa patrie : l'*honneur* d'une femme est une conduite irréprochable. L'*honneur* est donc la vertu de chaque profession, et de toutes les professions ; car toutes disent : mon *honneur*, quoique chacune le fasse consister dans une qualité différente. Montesquieu a entrevu cette vérité, lorsqu'il a donné aussi l'*honneur* pour principe à la monarchie. Mais ce *beau génie*, égaré par ses préjugés philosophiques, *a manqué de justesse :* l'*honneur* qu'il a adopté, et dont il trace les caractères, fait aussi peu d'*honneur* à son cœur qu'à son esprit ; et tout ce qu'il en dit est faux et immoral (1).

Dans les républiques, où tous les éléments de la société mêlés et confondus étaient emportés dans un tourbillon de passions violentes, allumées par de grands intérêts, on voyait fréquemment des vertus hors de leur place naturelle, et elles en étaient plus remarquées. On admirait la continence d'un guerrier et le courage d'une femme ; c'étaient les vertus de l'homme et non celles de la profession, les mœurs privées et non les mœurs publiques ; mais aussi l'on trouvait souvent l'ambition du *pouvoir* suprême dans un général, et l'esprit de faction dans un magistrat. Règle générale, les républiques périssent par la corruption des individus, et les monarchies par la corruption des professions, c'est-à-dire, que les sociétés non constituées périssent par la dépravation des mœurs privées, et les sociétés constituées, par l'altération des mœurs publiques. A Rome, dans les derniers temps de la république, la corruption des mœurs privées était à son comble ; en France, les mœurs privées étaient meilleures de nos jours que sous Henri III et la régence ; mais l'esprit des professions ou les mœurs publiques s'étaient extrêmement altérées : et lorsqu'on voyait dans une monarchie toutes les professions se confondre dans les *clubs*, et y perdre leur esprit particulier, le ministre de la religion devenir *administrateur* ou *académicien ;* le militaire, bel esprit ; le magistrat, philosophe ; la noblesse, avide d'argent ; le commerçant, *agioteur ;* et les sociétés littéraires, devenues les dépositaires de l'instruction et de la morale publiques, décerner des prix aux actions louables et mettre un tarif à la vertu ; il ne fallait pas une extrême sagacité pour prévoir une révolution.

Les monarchies ont ce grand avantage sur les républiques, que le gouvernement peut toujours empêcher l'altération des mœurs publiques ou la corruption des professions ; mais les mœurs privées ne sont pas de son ressort, et ne lui donnent pas la même prise. Au reste, je ne borne pas la signification de ce mot *mœurs* à celle qu'on lui donne communément quand on dit d'un homme qu'il a de *mauvaises mœurs ;* ce genre de corruption est plus funeste à l'homme que nuisible à la société, et il n'est pas impossible à un gouvernement attentif, et qui se donne la peine de veiller sur l'homme physique, d'en ôter le scandale, et de rendre les mœurs plus décentes, et par conséquent meilleures ; mais la corruption vraiment à redouter pour la société, parce qu'elle y éteint tout esprit public, tout sentiment généreux, qu'elle flétrit l'âme et dessèche le cœur, est le goût immodéré des richesses. Dans les monarchies, cette passion trouve un correctif dans les mœurs qui permettent le luxe au citoyen, ou qui honorent la pauvreté dans le noble ; mais dans les républiques, dans lesquelles toutes les institutions favorisent l'acquisition des richesses par le commerce, et où les mœurs, et souvent les lois, en interdisent l'emploi par le luxe, elle est devenue une avarice insatiable, dont les progrès sont d'autant plus effrayants, qu'ils sont moins

(1) Montesquieu prétend que l'honneur permet la ruse, lorsqu'elle est jointe à l'idée de la grandeur des affaires. L'honneur s'accorde avec la prudence, mais le véritable honneur ne permet jamais la ruse, et le faux honneur lui-même défend de l'avouer. Cette morale facile rappelle le trait de l'auteur d'un ouvrage célèbre, à l'égard du cardinal de Fleury (a) ; il est vrai qu'il s'agissait d'un grand esprit *et d'une grande affaire ;* d'être de l'Académie française.

(a) L'auteur fait ici allusion à un trait de la vie de Montesquieu, rapporté par Voltaire dans son *Siècle de Louis XIV*. Cet écrivain prétend que le cardinal de Fleury avait écrit à l'Académie que le roi ne donnerait point son approbation à la nomination de l'auteur des *Lettres persanes*, dans lesquelles se trouvaient des sarcasmes impies. « Alors, » dit Voltaire, « Montesquieu prit un tour fort adroit pour mettre le ministre dans ses intérêts ; il fit faire en peu de jours une nouvelle édition de son livre, dans lequel on retrancha ou on adoucit tout ce qui pouvait être condamné par un cardinal ou par un ministre. M. de Montesquieu porta lui-même l'ouvrage au cardinal, qui ne lisait guère et qui en lut une partie ; cet air de confiance, soutenu par l'empressement de quelques personnes en crédit, ramena le cardinal, et Montesquieu entra à l'Académie. » Cette anecdote, quoique rejetée par les biographes modernes, n'a été contredite par aucun des contemporains et des amis de Montesquieu.

aperçus. C'est là ce qui perdrait les républiques modernes, si les monarchies cessaient de les protéger. A combien d'Etats en Europe ne pourrait-on pas appliquer ce que Jugurtha disait de Rome : *O urbem venalem, si emptorem invenerit!*

Je reviens à la vertu publique ou à l'honneur, ressort des monarchies. La constitution qui ordonne tout avec sagesse, ne cherche donc pas à forcer la nature de l'homme en lui inspirant le goût de la vertu pour la vertu même, perfection idéale à laquelle la religion même ne nous élève pas; mais elle substitue à cette brillante chimère le désir de la gloire, la crainte de l'infamie. L'honneur est dans la monarchie ce qu'était la censure chez les Romains; avec cette différence, que confiée à toute une nation, elle ne peut être abolie ni usurpée. L'honneur peut avoir ses excès, mais un gouvernement *qui gouverne*, doit en réprimer les écarts et peut quelquefois armer avec succès l'honneur contre l'*honneur* même.

On reproche à l'honneur d'épargner un coupable pour étouffer une faiblesse, et d'étendre sur les familles la honte du châtiment. C'est une conséquence *nécessaire* de la constitution, qui ne considère jamais l'individu, mais la famille, et qui ne considère les familles que dans les professions. Ce qui fait que le crime de l'individu est celui de la famille, et que le crime de la famille retombe sur la profession; et comme la profession est nécessaire à la conservation de la société, tout ce qui peut l'avilir diminue sa force et son utilité. « Il y a, » dit Montesquieu, « de mauvais exemples qui sont pires que des crimes; et plus d'Etats ont péri parce qu'on a violé les mœurs, que parce qu'on a violé les lois. » Maxime profondément vraie, et qui reçoit dans ce moment une application bien étendue! Cette attention à dérober certaines fautes à la connaissance du public et à l'animadversion des lois est un nouveau trait de ressemblance de nos mœurs à celles des Germains. « Les peines chez les Germains, » dit Tacite (1), « varient selon les délits. Les traîtres et les transfuges sont pendus à des arbres élevés; on étouffe dans des bourbiers, en les accablant avec des claies, les lâches, les faibles, les infâmes. Quand on punit, disent les Germains, il faut que le crime soit connu, que la faiblesse soit ignorée. »

CHAPITRE III

POUVOIRS LÉGISLATIF, EXÉCUTIF, JUDICIAIRE.

Il est temps d'aborder la célèbre question de la division des pouvoirs, dogme fondamental de la politique moderne. Avec les principes que j'ai posés, je puis la simplifier, et peut-être la résoudre.

« Il y a dans chaque Etat, » dit Montesquieu, « trois sortes de pouvoirs : la puissance législative, la puissance exécutive des choses qui dépendent du droit des gens, et la puissance exécutive de celles qui dépendent du droit civil. Cette dernière puissance s'appelle aussi pouvoir judiciaire. » (*Esprit des lois*, l. II, ch. 6.)

Opposons Montesquieu à lui-même. « Le pouvoir, » dit-il, « est la volonté générale de l'Etat; » or, l'Etat n'a qu'une volonté, celle de sa conservation; donc l'Etat n'a qu'un *pouvoir*.

Opposons Rousseau à Montesquieu. « Nos politiques ne pouvant séparer la souveraineté dans son principe, la divisent dans son objet. Ils la divisent en force et en volonté, en puissance législative et en puissance exécutive, en droit d'impôts de justice et de guerre, en administration intérieure, et en pouvoir de traiter avec l'étranger. Tantôt ils confondent toutes ces parties et tantôt ils les séparent; ils font du souverain un être fantastique et formé de pièces rapportées : c'est comme s'ils composaient l'homme de plusieurs corps dont l'un aurait des yeux, l'autre des bras, l'autre des pieds, et rien de plus. Les charlatans du Japon dépècent, dit-on, un enfant aux yeux des spectateurs; puis jetant en l'air tous ses membres l'un après l'autre, ils font retomber l'enfant vivant et tout rassemblé. Tels sont à peu près les tours de gobelets de nos politiques : après avoir démembré le corps social, par un prestige digne de la foire, ils rassemblent les pièces, on ne sait comment. » (*Contrat social.*)

Dans cette sortie violente, évidemment dirigée contre Montesquieu, Rousseau compare à un *charlatan* celui qu'il appelle ailleurs un *beau génie*.

Il n'y a donc qu'un *pouvoir*; mais ce *pou-*

(1) Distinctio pœnarum ex delicto : proditores et transfugas arboribus suspendunt : ignavos, et imbelles, et corpore infames, cœno ac palude, injecta insuper crate, mergunt. Diversitas supplicii illuc respicit, tanquam scelera ostendi oporteat, dum puniuntur, flagitia abscondi. (TACIT., *De mor. Germ.*, cap. 12.)

voir a différentes fonctions qu'il faut considérer séparément.

1° Le *pouvoir* judiciaire n'est pas un *pouvoir* : « De ces trois puissances, » dit Montesquieu, « celle de juger est, en quelque façon, nulle. »

2° « La puissance exécutrice, pour l'administration intérieure, doit être dans les mains d'un monarque, puisque cette partie du gouvernement, qui a presque toujours besoin d'une action momentanée, est mieux administrée par un que par plusieurs. » (*Esprit des lois.*)

Jusqu'ici je suis d'accord avec Montesquieu, parce que nous nous accordons tous les deux avec la nature.

3° Il ne reste plus à examiner que la puissance ou le pouvoir législatif, selon les modernes législateurs, ce que j'appelle la fonction législative : car, comme je l'ai déjà dit, je ne reconnais dans la société, comme dans l'univers, qu'un *pouvoir*, le *pouvoir* conservateur dont les puissances législative, exécutive et judiciaire, ne sont que des modifications ou des fonctions.

Qu'est-ce que des lois?

Les lois, selon Montesquieu, *sont les rapports nécessaires qui dérivent de la nature des choses.* Rousseau dit la même chose : *Les rapports naturels et les lois doivent tomber toujours de concert sur les mêmes points.*

J'admets cette définition, et je dis :

Les lois fondamentales, les lois politiques, les lois civiles, intérieures ou extérieures, sont donc des rapports qui dérivent *nécessairement de la nature des choses.*

1° Les lois fondamentales dans la société civile sont les rapports *nécessaires* qui dérivent :

De la nature de l'homme intelligent et physique : c'est la religion publique, ou le culte de l'unité de Dieu ;

De la nature de l'homme physique et intelligent : c'est la monarchie royale ou le gouvernement de l'unité de pouvoir ;

De la nature du *pouvoir* religieux et de celle du *pouvoir* politique : ce sont les distinctions ou professions sociales, force publique, conservatrice des deux sociétés.

Or, la nature de l'homme intelligent et physique, la nature du *pouvoir* religieux et celle du *pouvoir* politique, sont immuables, *nécessaires* ; donc il ne faut pas de *pouvoir* législatif pour faire des lois fondamentales.

2° Les lois politiques sont des conséquences *nécessaires* des lois fondamentales, des rapports dérivés de la nature de la société, puisqu'elles sont l'application des lois fondamentales à la société. Dans une société constituée, ces rapports, comme nous l'avons fait voir, sont *nécessaires*, et s'ils ne l'étaient pas, la société ne serait pas constituée. Or, bien loin qu'il faille un pouvoir humain pour établir des rapports *nécessaires*, le pouvoir de l'homme ne fait que retarder l'ouvrage de la nature, et l'empêcher qu'elle n'établisse des rapports *nécessaires*, en en établissant lui-même qui ne le sont pas. De là vient la nécessité d'un homme, comme *législateur*, dans les sociétés qui ne veulent pas de la nature pour *législatrice* ; il ne faut donc pas de pouvoir législatif pour faire des lois politiques.

3° Les lois extérieures ou diplomatiques sont les rapports de nation à nation ; rapports *nécessaires*, parce qu'ils sont l'ouvrage de la force ou de la convenance réciproque : or, la force majeure, ou la convenance réciproque sont elles-mêmes pouvoir législatif, et n'en reconnaissent pas d'autre.

4° Les lois civiles, ou d'administration intérieure, fixent les relations des citoyens entre eux, relativement à la conservation et à la transmission de leurs propriétés respectives, morales ou physiques ; or ces rapports dérivent nécessairement de la nature des professions et de la nature des propriétés. Mais les professions comme les propriétés sont de différente nature ; donc les rapports entre elles seront différents : mais ces différences seront *nécessaires*, parce qu'elles seront elles-mêmes de nouveaux rapports entre les êtres.

Toutes ces lois sont donc des rapports *nécessaires*, qui dérivent de la nature des choses ; donc la nature seule établit ces rapports, donc la nature seule doit faire des lois, donc la nature seule a le pouvoir législatif. Ces principes sont rigoureux, mais ils ne sont pas nouveaux.

« On veut, » dit le président Hénault, le plus judicieux de nos historiens, « que l'on vous dise que telle année, à tel jour, il y eut un édit pour rendre vénales les charges qui étaient électives : or il *n'en va pas ainsi* de tous les changements qui sont arrivés dans les Etats, par rapport aux mœurs, aux usages, à la discipline ; *des circonstances ont précédé, des faits particuliers se sont multipliés* (voilà la nature), *et ils ont donné, par succession de temps, naissance à la loi géné-*

vale sous laquelle on a vécu. » (*Rem. part.*)

Venons aux exemples; ils éclairciront ce qu'on a pu trouver d'abstrait dans ce qui a précédé. Je serai forcé de revenir sur quelques objets déjà traités dans le cours de cet ouvrage; mais entre l'inconvénient de se répéter et celui de n'être pas entendu, il n'y a pas à balancer.

Qu'on dise, quand, comment et par qui a été réglé le droit successif héréditaire à la couronne? Cette loi est un rapport *nécessaire* qui dérive de la nature de l'homme et de la nature du pouvoir; et l'Etat qui, comme la Pologne, a refusé d'écouter la nature et d'adopter ce rapport *nécessaire*, a vécu dans l'anarchie et fini dans l'esclavage.

Qu'on cite le lieu, le temps et le législateur d'un édit sur l'inaliénabilité des domaines de l'Eglise ou du monarque? Cette loi est un rapport *nécessaire*, qui dérive de la nature du *pouvoir* religieux et de celle du pouvoir politique.

On nomme le législateur qui a fixé la majorité des rois de France à quatorze ans; mais, 1° il existait avant cette époque une coutume ou loi non écrite, qui fixait la majorité des rois à un âge plus avancé.

2° Elle avait déjà été fixée à quatorze ans par Philippe le Hardi, et l'occasion de la mettre à exécution ne s'était pas présentée.

3° Parce que cette loi n'était pas *nécessaire*, elle fut nuisible; et l'on pourrait peut-être lui attribuer une partie des malheurs de la France sous le règne de Charles VI, en faveur de qui elle fut portée. Car si ce prince n'eût été majeur que plus tard, suivant la coutume ancienne, il y eût eu un régent jusqu'à cette époque, c'est-à-dire un *pouvoir* dans l'Etat; mais comme la régence cessa lorsque le roi n'était pas en âge de gouverner par lui-même, ou si l'on veut, d'être *pouvoir*, il y eut le *pouvoir* de ses oncles, le *pouvoir* de sa femme, le *pouvoir* de son frère, etc.; et ce monarque infortuné, accoutumé dès l'âge de quatorze ans à être asservi, ne put plus, même dans ses intervalles de raison, se ressaisir d'une autorité que les usurpateurs avaient eu le temps de consolider, et réduisit la France aux dernières extrémités par la faiblesse de son caractère, autant que par la faiblesse de son esprit. (MÉZERAI.)

La loi de Charles V me paraît défectueuse :

1° Parce que par cette loi l'autorité précède la raison, ce qui est contre la nature; et qu'en plaçant le roi entre la nécessité d'agir, et le besoin d'être gouverné, elle l'accoutume à une timidité, à une défiance de soi-même, funeste à beaucoup de princes.

2° Une loi qui la fixerait plus tard, comme elle l'est dans quelques Etats, serait plus raisonnable. Car il est plus dans la nature, que l'esprit ait acquis toute sa force, lorsque le corps a pris tout son accroissement.

3° La fixation de la majorité doit avoir des rapports *nécessaires* avec l'éducation, dont j'essaierai ailleurs de développer les principes.

4° Enfin cette loi est fondée sur des rapports qui ne peuvent jamais être *nécessaires*, à cause des variétés dans le moral et le physique de l'individu, que l'homme ne peut connaître; et parce que la fixation de la majorité ne peut être *nécessaire*, les minorités seront toujours orageuses, ou parce que le roi devenu majeur par la loi sera encore mineur par la nature, ou parce que le roi majeur par la nature sera encore mineur par la loi, et qu'ainsi il voudra gouverner quelquefois malgré la nature et quelquefois malgré la loi : imperfection qui, tenant à la nature de l'homme, ne peut être corrigée par aucune loi.

J'ajouterai, pour dernière réflexion, qu'il est étonnant que Charles V, contre la nature du gouvernement monarchique, ait choisi pour époque de la majorité des rois, l'âge de quatorze ans, qui était l'époque *de la majorité des citoyens non nobles, parce qu'alors ils pouvaient se livrer à quelque négoce*, au lieu de l'âge de vingt et un ans, époque de la majorité du noble, parce qu'alors le noble pouvait porter les armes et desservir son fief.

Souvent une loi politique n'est que le rétablissement *nécessaire* d'une loi plus ancienne, inconstitutionnellement abrogée. Ainsi la loi de 1750, sur la noblesse militaire, n'était que le retour *nécessaire* à la loi politique abrogée par Henri IV, loi qui donnait à la profession des armes le droit de conférer la noblesse. Ainsi la loi qui permettait au clergé de France de rentrer dans ses domaines, ne fût pas devenue *nécessaire*, si l'on n'eût pas abrogé ou enfreint la loi qui lui défendait de les aliéner.

Je terminerai ce qui concerne les lois politiques par un passage du judicieux président Hénault, qui s'accorde parfaitement avec mes principes. « L'autorité, » dit cet auteur, « ne doit tirer les lois nouvelles que comme des écoulements des anciennes. *Dès qu'elle n'y aura plus d'égards, le droit nou-*

veau forcera tout, et sera, comme dit Pope, *un droit toujours, ou trop fort avec les faibles, ou trop faible avec les forts.* » Voyez dans ce passage de Pope les nouvelles lois françaises, également impuissantes à protéger la vertu et à réprimer le vice. Hénault dit ailleurs : « Toutes les origines sont obscures, et la coutume des fiefs était antérieure à la loi des fiefs. »

En voilà assez sur les lois politiques ; passons aux lois civiles, j'ébauche à grands traits un vaste tableau.

Toute société est régie par des coutumes ou des lois écrites, et l'on ne peut concevoir une société sans les unes ou sans les autres, et même sans toutes les deux.

Or je dis qu'à toute époque de son existence une société constituée a eu jusque-là toutes les lois nécessaires à sa conservation ; car s'il lui eût manqué une seule loi *nécessaire* à sa conservation, elle ne se serait pas conservée. Cette vérité est évidente, et pour en faire l'application aux lois politiques, civiles et criminelles à la fois, j'observerai qu'avant l'édit de Charles V sur la majorité des rois de France, il y avait une loi qui fixait l'époque de la majorité ; qu'avant l'ordonnance de 1667, il y avait en France des lois sur la transmission ou la conservation des propriétés ; qu'avant l'ordonnance criminelle de 1670, il y avait des lois sur la répression des délits ; comme avant l'ordonnance du célèbre chancelier d'Aguesseau sur les testaments, il y avait des lois sur la disposition des biens. Car s'il n'y eût eu en France, avant Charles V, aucune loi pour fixer l'époque à laquelle le *pouvoir* de la société devait être exercé ; avant 1667, aucune loi sur la transmission et la conservation des propriétés ; avant 1670, aucune loi sur la punition des délits ; avant d'Aguesseau, aucune loi sur la disposition des biens, la société française n'aurait pu se conserver jusqu'à l'une ou à l'autre de ces époques ; ces lois, fussent-elles utiles, n'étaient pas *nécessaires :* et c'est ce qui démontre l'injustice de l'effet rétroactif donné aux lois ; puisque c'est les supposer *nécessaires* dans un temps où la volonté générale de la société ne les jugeait pas même *utiles.*

On ne peut pas en dire autant des lois des sociétés non constituées : car, avant la loi qui donnait à Rome droit de vie et de mort au père sur son fils, au citoyen sur son esclave, ou qui permettait à un créancier de réduire son débiteur en esclavage, et de l'exposer en vente ; avant la loi de Sparte qui permettait d'égorger les malheureux Ilotes, ou qui faisait du larcin une institution nationale : avant la loi infâme de Thèbes, rapportée par Plutarque, qui ne savait adoucir les mœurs qu'en outrageant la nature ; avant les lois reçues dans les aristocraties, qui distinguent les citoyens des citoyens, et mettent d'un côté la perpétuité du *pouvoir* particulier, et de l'autre la perpétuité de la sujétion ; avant la loi rendue dans la république française, qui ôte avec tant de soin aux ministres de la religion toute influence dans l'éducation publique, qui ne veut pas que l'éducation soit religieuse, de peur qu'elle ne soit pas assez sociale ; avant la loi qui, regardant le célibat comme une propriété, ou l'impôt comme un châtiment, soumet le célibataire à une contribution particulière ; avant la loi qui, dans la république, brise le lien conjugal ou anéantit l'autorité paternelle ; avant toutes ces lois, dis-je, il n'existait rien de semblable dans ces sociétés ; la nature n'avait eu garde d'y introduire de pareilles lois, et elles étaient si peu *nécessaires* à leur conservation, qu'elles ont été, au contraire, ou qu'elles peuvent être la cause de leur ruine. « Car si le législateur, se trompant dans son objet, prend un principe différent de celui qui naît de la nature des choses, l'État ne cessera d'être agité jusqu'à ce que ce principe soit détruit ou changé, et que l'invincible nature ait repris son empire. »

J'ai dit que les lois civiles étaient les rapports nécessaires qui dérivent de la nature des professions et de la nature des propriétés.

Cette relation des lois à la nature des professions et à celle des propriétés n'a pas échappé à l'auteur de l'*Esprit des lois :* le titre seul du ch. 9 du liv. v l'annonce assez : *Comment les lois sont relatives à leur principe dans la monarchie.* « Il faut, » dit-il, « que les lois travaillent à soutenir cette noblesse dont l'*honneur* est, pour ainsi dire, l'enfant et le père ; il faut qu'elles la rendent héréditaire, non pour être le terme entre le pouvoir du prince et la faiblesse du peuple, mais le lien de tous deux. Les substitutions, qui conservent le bien dans les familles, seront *très-utiles* dans ce gouvernement ; les terres nobles auront des priviléges comme les personnes : on ne peut séparer la dignité du monarque de celle du royaume ; on ne peut guère séparer non

plus la dignité du noble de celle de son fief. Toutes ces prérogatives sont particulières à la noblesse et ne passeront point au peuple, *si on ne veut pas choquer le principe du gouvernement, si on ne veut diminuer la force de la noblesse et celle du peuple.* »

Mais si les lois civiles varient suivant la nature des professions, elles doivent varier aussi suivant la nature des propriétés. C'est donc aller contre la nature des choses, que de vouloir soumettre aux mêmes lois civiles les différentes contrées d'un vaste empire, où les différences de propriété seront très-multipliées. Ecoutons encore Montesquieu : je me sens bien plus fort quand je puis m'en aider : « Il y a, » dit-il, « de certaines idées d'uniformité qui saisissent quelquefois les grands esprits, car elles ont touché Charlemagne, mais qui frappent *infailliblement les petits;* ils y trouvent un germe de perfection qu'ils reconnaissent, parce qu'il est impossible de ne pas le découvrir; les mêmes poids dans la police, les mêmes mesures dans le commerce, les mêmes lois dans l'Etat. Mais cela est-il toujours à propos sans exception, et la grandeur du génie ne consisterait-elle pas mieux à savoir dans quel cas il faut l'uniformité, et dans quel cas il faut la différence ? » (*Esprit des lois,* liv. XIX, ch. 18.)

Le judicieux président Hénault dit la même chose en termes encore plus formels. « Louis XI avait cru que son autorité serait mieux affermie, si les lois de son royaume étaient uniformes : il voulut donner à ce projet le prétexte spécieux du bien public... L'uniformité des poids et mesures n'est qu'une dispute de nom ; mais il n'en est pas de même des lois qui ont été faites, des coutumes qui se sont introduites, suivant la nature de chaque pays et les mœurs de ses habitants ; on ne vit pas à Dunkerque comme à Toulouse, à Marseille comme à Paris, en Normandie comme à Saint-Malo, et les diverses professions veulent être régies différemment. » (*Rem. part.*)

Ainsi, parce que les professions et les propriétés sont différentes quant à leur objet ou à leur nature, les lois relatives aux unes et aux autres seront différentes ; mais leurs différences seront toujours *nécessaires.* J'en citerai deux exemples, l'un relatif aux professions, l'autre aux propriétés.

Les substitutions s'établiront dans les familles qui exercent une profession sociale, comme celle des armes; parce que l'engagement dont elles sont tenues envers la société étant héréditaire, il faut que les moyens de les remplir soient héréditaires aussi ; et les substitutions sont, pour les terres de la noblesse ou profession militaire, ce qu'est l'inaliénabilité pour les domaines de la profession sacerdotale, et pour ceux de la profession royale : je vois entre ces lois mêmes rapports, mêmes motifs, mêmes effets.

Ainsi la contrainte personnelle ou l'emprisonnement s'établira *nécessairement* pour les *obligations* de commerce, parce que cette propriété est fugitive de sa nature, et aisée à soustraire à l'action de la justice; et cette loi est si *nécessaire,* qu'en France, où le délire de la liberté l'avait fait abroger, il a déjà été question de la rétablir. Au contraire, la contrainte civile, ou la saisie des biens, s'établira pour les dettes contractées à l'occasion des propriétés territoriales, parce que cette propriété ne peut être cachée ni déplacée, et qu'on ne doit attenter à la liberté de l'homme qui n'est coupable d'aucun délit, que lorsqu'il n'y a pas d'autres moyens de conserver la propriété.

Il me reste à parler des lois criminelles, qui font partie des lois civiles ou d'administration intérieure ; elles sont, en elles-mêmes, comme toutes les autres lois, *des rapports nécessaires qui dérivent de la nature des choses* (*Esp. des lois*) ; et, considérées hors d'elles-mêmes et relativement à la société, elles doivent être *l'expression de la volonté générale.* (*Contr. soc.*) Entrons dans le détail.

Les lois criminelles répriment et punissent les délits que l'homme peut commettre dans la société.

Les lois criminelles sont donc des *rapports nécessaires* qui dérivent de la nature de l'homme, de la nature du délit, de la nature de la société.

1° L'homme qui commet le délit est physique et moral : mais le pouvoir politique ne peut statuer que sur l'homme physique ; l'homme, relativement à la société politique, ne sera donc coupable que par l'action, et non par la volonté ; premier *rapport,* pris de la nature de l'homme.

2° Le délit peut être commis contre le corps social, ou contre ses membres ; les délits seront donc publics ou particuliers : second *rapport,* qui dérive de la nature du délit.

3° Le corps social, ou la société, est composé d'hommes et de propriétés. Les hommes, membres du corps social, diffèrent entre eux par l'importance respective de

leurs professions pour la conservation de la société ; les propriétés diffèrent entre elles par leur nature : différence dans les délits, relative aux professions des hommes et à la nature des propriétés. Troisième rapport qui dérive de la nature de la société.

Tous ces rapports sont *nécessaires*, et ils *dérivent de la nature des choses :* donc ils sont des lois. (*Esprit des lois.*)

J'ai dit que l'homme pouvait commettre un délit contre le corps social ou contre ses membres, c'est-à-dire détruire le corps social (autant qu'il est en lui), ou seulement l'offenser.

Offenser le corps social, c'est troubler un de ses membres dans la jouissance paisible de ses propriétés, de quelque nature qu'elles soient, ou si l'on veut, le troubler dans le libre exercice de ses droits de citoyen et de propriétaire.

L'homme qui trouble son semblable dans l'exercice de ses droits de citoyen et de propriétaire, doit être puni par la suspension entière ou partielle de l'exercice de ses droits de citoyen et de propriétaire; et je vois clairement, entre le délit et le châtiment, ce *rapport nécessaire* qui constitue la loi.

Détruire le corps social politique, c'est le ramener à l'état sauvage, puisque former le corps social, a été le tirer de l'état sauvage.

C'est détruire la société politique, ou la ramener à l'état sauvage, que d'attenter à ses lois politiques; parce qu'une société dans l'état sauvage n'a point de lois politiques. Ce crime s'appelle crime de haute trahison, ou de lèse-majesté.

C'est détruire la société politique, ou la ramener à l'état sauvage, que d'ôter de dessein prémédité, et sans motif légitime, la vie à son semblable, ou d'envahir ou détruire à dessein et sans cause suffisante, les propriétés publiques ou particulières, à force ouverte ou par l'introduction furtive d'un signe faux, représentatif de la propriété, à la place du signe universellement convenu et reconnu dans la société; puisque le caractère de l'état sauvage est de laisser les hommes et les propriétés exposés aux attentats de la force ou aux entreprises de la ruse.

Or quel châtiment la société peut-elle infliger à l'homme, qui soit en proportion avec la destruction de la société ? Il n'y en a aucun; car la destruction même de l'homme n'a aucune proportion avec la destruction de la société, et la mort qu'elle fait subir au coupable, elle l'emploie comme moyen de répression, et non comme châtiment. Je m'explique : la volonté générale de la société qui a la *conservation* des êtres pour objet, emploie, pour les conserver, des moyens *infaillibles*, parce qu'elle est une volonté *efficace;* c'est-à-dire que, supposant avec raison à l'individu coupable d'un de ces délits qui détruisent le corps social, l'intention de poursuivre sa destruction, elle le met dans l'impossibilité physique d'accomplir ses desseins : or, il n'y a que la mort qui puisse mettre l'homme dans cette impossibilité physique : donc la peine de mort est un moyen de conservation pour la société; donc la loi qui soumet à la peine de mort l'homme convaincu de crimes qui détruisent la société est *l'expression de la volonté générale*, conservatrice de la société.

Mais n'y a-t-il que la peine de mort qui puisse mettre l'individu coupable d'avoir attenté à l'existence du corps social, dans l'impossibilité physique de continuer ses attentats? Oui, car la mort est le seul moyen de répression auquel il soit physiquement impossible de se soustraire; parce que tout homme peut se dérober par la fuite à une peine même perpétuelle, et qu'une révolution peut rejeter dans la société les malfaiteurs qu'elle a prétendu exclure de son sein; en sorte qu'il est vrai de dire que l'homme ni la société ne peuvent pas infliger une peine perpétuelle.

Ainsi la nation qui condamnerait à la déportation des scélérats qui ont mérité le dernier supplice, manquerait essentiellement aux lois des sociétés entre elles, c'est-à-dire aux lois de l'humanité, en laissant, au milieu de la société générale, des causes et des instruments de la destruction des sociétés.

Et remarquez que le *pouvoir* de la société politique, en retranchant du corps social un membre coupable, fait comme les tribunaux, qui, dans une cause mixte, prononcent sur ce qui est de leur compétence, et renvoient le surplus de l'affaire à d'autres tribunaux, chargés d'en connaître. Il n'exerce son action sur l'homme physique, seul soumis à sa juridiction, que pour renvoyer le vrai coupable, l'homme moral, par-devant son juge naturel, Dieu, pouvoir de la société intellectuelle à laquelle il appartient.

Je n'ignore pas qu'une fausse philosophie refuse à la société le droit de condamner à mort, et qu'à ces principes conservateurs, fondés sur des raisons inattaquables, elle

oppose de misérables sophismes sur le tourment prolongé d'une existence malheureuse, ou des opinions extravagantes sur les droits de l'homme en société.

Ces opinions tiennent d'un côté à cette cruelle philanthropie qui sacrifie sans cesse la société à l'homme, et de l'autre à ce matérialisme *désolant*, qui, ne voyant rien pour l'homme après cette vie, craint de lui tout ôter en lui ôtant l'existence présente. Et il est bien digne de remarque, que les mêmes hommes qui refusaient le droit de glaive au *pouvoir* général de la société, en ont permis en France l'exercice le plus illimité au *pouvoir* particulier de l'homme, c'est-à-dire à ses passions.

Je n'ai fait que poser les bases sur lesquelles on doit asseoir les lois civiles et criminelles; je laisse les détails aux jurisconsultes : mais au *tracé* des fondements, on peut apercevoir le contour et les distributions de l'édifice.

Si les lois sont des rapports *nécessaires qui dérivent de la nature des choses*, ces rapports s'établissent *nécessairement*, si l'homme, toujours libre, n'en retarde pas le développement : c'est-à-dire que la nature des choses les établit, si l'homme, qui gâte tout, ne veut pas en établir d'autres. La nature fait donc les lois dans une société constituée : mais comment fait-elle des lois? de deux manières :

1° Elle introduit dans la société des coutumes qui acquièrent force de loi. J'ai prouvé qu'en France toutes nos lois politiques n'étaient que des coutumes dont on ne pouvait assigner l'époque, ni fixer l'origine.

2° Elle indique à la société le vice d'une loi défectueuse ou incomplète, par le caractère des troubles dont elle est agitée; comme dans le corps humain, elle indique l'espèce de remède par le genre de la maladie. Ainsi l'on peut apercevoir la cause des troubles qui agitent la Pologne, dans le vice de sa loi politique qui fait un *pouvoir* de chaque ordre de l'Etat; et l'origine de la guerre qui s'éleva en Espagne pour la succession à la couronne, dans l'imperfection de la loi politique qui rend les femmes habiles à succéder.

On peut se faire une idée bien distincte de la manière dont la nature des sociétés s'y prend pour faire des lois, en suivant les différentes variations qu'a subies en France la loi sur les apanages des princes du sang, avant d'être fixée comme elle l'est actuellement.

Sous les deux premières races, les frères des rois n'étaient pas apanagés en propriétés, mais en *pouvoir* : on en faisait des rois, au lieu d'en faire de grands propriétaires. De là la confusion de la première race, l'anarchie de la seconde, les malheurs de toutes les deux. La nature indiquait la nécessité du remède par la gravité du mal; et par la guerre des *pouvoirs* entre eux, elle avertissait assez qu'il ne fallait pas établir des *pouvoirs*. L'homme, toujours avide de dominer, met ses conceptions à la place des conseils de la nature, et la société n'en est que plus agitée. Il s'élève un nouveau *pouvoir*, le pouvoir *suzerain*; nos rois retiennent la suzeraineté, et cèdent à leurs enfants la souveraineté; ils retiennent le *pouvoir*, et donnent la *force*. Dès lors on vit des *pouvoirs* dépendants d'autres *pouvoirs*, et des sociétés politiques soumises à la fois à deux *pouvoirs*. La nature réclama contre ces institutions monstrueuses : on vit le souverain attaquer, avec ses sujets, son suzerain, ou le suzerain venir au secours des sujets contre leur souverain. Dans quelques sociétés, si le souverain mourait sans enfants mâles, sa fille portait sa succession dans la maison d'un ennemi puissant qui ne respectait même pas les faibles liens de la suzeraineté. Cette infraction à la loi de la nature, qui ne veut pas qu'une femme puisse être *pouvoir*, porta les plus belles provinces de la France dans la maison des rois d'Angleterre, et alluma entre ces deux couronnes des guerres interminables.

Eclairé par deux siècles de calamités, Philippe le Bel restreignit les apanages aux seuls hoirs mâles; mais il fallut bien d'autres désastres, et les désordres affreux causés par l'ambition des deux maisons de Bourgogne, pour qu'on en vînt à l'usage actuel, de ne diviser ni le *pouvoir* ni la *force*, et de donner aux princes apanagistes des propriétés sans souveraineté, et des honneurs sans *pouvoir*.

Ainsi la nature doit être le seul *pouvoir* législatif des sociétés; et elle est effectivement l'unique législateur des sociétés constituées, dont le pouvoir général n'a autre chose à faire qu'à rédiger, en loi écrite, les coutumes qu'a établies la volonté générale de la société ou la nature, ou à faire les changements dont elle indique le besoin. Le *pouvoir* général ou le monarque, en remplissant cette fonction, manifeste donc la volonté générale dont il est l'exercice et

l'organe, puisqu'une coutume n'a acquis force de loi dans une société constituée, que parce que la société a eu la volonté générale de la suivre. Le monarque n'est donc, pour ainsi dire, que le secrétaire de la nature, et il ne doit écrire que sous sa dictée. Clovis, Charlemagne, saint Louis, n'ont fait que rédiger d'anciennes coutumes, ou donner des développements *nécessaires* à des lois déjà existantes; ils n'ont pas été des *législateurs*, parce qu'il n'a jamais existé de *législateurs* que dans les sociétés qui n'ont pas voulu de la nature pour *législatrice;* et voilà l'explication de cette maxime du *Contrat social :* « Pour que le *gouvernement* soit légitime, il ne faut pas que le *gouvernement* se confonde avec le *souverain*, mais qu'il en soit le ministre. Alors la monarchie elle-même est république. »

Dans la société constituée, le *souverain* est la volonté générale ou la nature, et son ministre est le monarque ou le *gouvernement*. La monarchie est donc le seul *gouvernement* légitime, puisqu'il est le seul où le *souverain*, la nature, ne puisse, sous aucun rapport, se confondre avec le *gouvernement*, qui est le monarque. Dans une république, où le pouvoir réside dans le sénat, ou dans le peuple, le *souverain* nomme le *gouvernement*, ou ce qu'on appelle le *pouvoir* exécutif. Non-seulement il en nomme les membres, mais il établit des lois qui déterminent ses fonctions, tracent sa marche, règlent son action : or un *pouvoir* qui donne des lois à un autre *pouvoir*, qui détermine toutes ses fonctions, règle son action, trace sa marche, nomme les membres qui l'exercent, et les destitue s'ils s'écartent des règles qu'il leur a tracées, se confond avec lui, et leur séparation ou distinction est purement idéale. Un prince qui dicterait à son ministre toutes les décisions qu'il devrait rendre, toutes les démarches qu'il devrait faire, assurément se confondrait avec lui.

Je reviens à la fonction du *pouvoir* général, de rédiger en lois les volontés de la nature. Nulle autorité ne peut exercer, même concurremment avec le monarque, cette fonction du *pouvoir* général, car il y aurait alors deux *pouvoirs*, deux sociétés.

Les corps dépositaires des lois ne peuvent d'eux-mêmes ajouter au dépôt qui leur est confié; car s'ils pouvaient y ajouter, ils pourraient en retrancher. Les états généraux bornés, comme nous l'avons vu, à assurer la perpétuité du *pouvoir* par l'élection d'une autre famille, lorsque la maison régnante vient à s'éteindre, ou la conservation de la société par l'octroi de l'impôt, lorsque l'impôt actuel est insuffisant, ne peuvent, sur les autres objets, procéder que par *doléances*. Et remarquez la force de cette expression, qui signifie *plaintes* respectueuses; parce que, dans une société où la nature seule fait des lois, le *pouvoir* doit les faire observer, et la société ne peut se plaindre à son *pouvoir* que de leur inobservation. En effet, ouvrez les procès-verbaux de tous les états généraux; ils ne sont remplis que de réclamations sur la négligence du gouvernement à faire observer *les bonnes coutumes et les lois anciennes;* et lorsque, emportés par un zèle peu éclairé, égarés par des factions, ou dominés par la violence, ils ont voulu proposer de nouvelles lois dont la nature n'avait pas indiqué la *nécessité*, ou en faire malgré le *pouvoir* de l'Etat, c'est-à-dire malgré la volonté générale, ils ont toujours troublé la France, et ils ont fini par l'anéantir.

En un mot, quand la nature de la société exige une loi nouvelle, la *nécessité* introduit une nouvelle coutume; quand la nature demande la correction, la modification, le développement d'une loi existante, il survient des troubles dans la société qui en avertissent. Quand la succession héréditaire dans l'aîné des mâles de la maison régnante est devenue *nécessaire* à l'étendue, aux circonstances de la société française, la coutume s'en est introduite sans qu'on puisse en assigner l'époque, ni en nommer l'auteur. Quand la loi, qui veut que l'impôt extraordinaire soit consenti par la nation sur la demande du monarque, a été enfreinte, les troubles entre le *pouvoir* de l'Etat et les corps dépositaires des lois ont agité la France : c'était un avertissement de la nature, et comme un accès de fièvre du corps social qui annonçait un vice intérieur.

Les hommes n'ont donc pas de nouvelles lois à faire dans une société constituée. « Une coutume nouvelle, » dit Bossuet, « était un prodige en Egypte : les Juifs n'ont eu rien à changer à la loi de Moïse. »

Ils sentaient bien cette vérité, les novateurs qui ont bouleversé la France, lorsque, pour créer le besoin d'un *pouvoir législatif* qu'ils pussent eux-mêmes exercer, ils supposaient à la France le besoin de lois fon-

oppose de misérables sophismes sur le tourment prolongé d'une existence malheureuse, ou des opinions extravagantes sur les droits de l'homme en société.

Ces opinions tiennent d'un côté à cette cruelle philanthropie qui sacrifie sans cesse la société à l'homme, et de l'autre à ce matérialisme *désolant*, qui, ne voyant rien pour l'homme après cette vie, craint de lui tout ôter en lui ôtant l'existence présente. Et il est bien digne de remarque, que les mêmes hommes qui refusaient le droit de glaive au *pouvoir* général de la société, en ont permis en France l'exercice le plus illimité au *pouvoir* particulier de l'homme, c'est-à-dire à ses passions.

Je n'ai fait que poser les bases sur lesquelles on doit asseoir les lois civiles et criminelles; je laisse les détails aux jurisconsultes : mais au *tracé* des fondements, on peut apercevoir le contour et les distributions de l'édifice.

Si les lois sont des rapports *nécessaires qui dérivent de la nature des choses*, ces rapports s'établissent *nécessairement*, si l'homme, toujours libre, n'en retarde pas le développement : c'est-à-dire que la nature des choses les établit, si l'homme, qui gâte tout, ne veut pas en établir d'autres. La nature fait donc les lois dans une société constituée : mais comment fait-elle des lois? de deux manières :

1° Elle introduit dans la société des coutumes qui acquièrent force de loi. J'ai prouvé qu'en France toutes nos lois politiques n'étaient que des coutumes dont on ne pouvait assigner l'époque, ni fixer l'origine.

2° Elle indique à la société le vice d'une loi défectueuse ou incomplète, par le caractère des troubles dont elle est agitée; comme dans le corps humain, elle indique l'espèce de remède par le genre de la maladie. Ainsi l'on peut apercevoir la cause des troubles qui agitent la Pologne, dans le vice de sa loi politique qui fait un *pouvoir* de chaque ordre de l'Etat; et l'origine de la guerre qui s'éleva en Espagne pour la succession à la couronne, dans l'imperfection de la loi politique qui rend les femmes habiles à succéder.

On peut se faire une idée bien distincte de la manière dont la nature des sociétés s'y prend pour faire des lois, en suivant les différentes variations qu'a subies en France la loi sur les apanages des princes du sang, avant d'être fixée comme elle l'est actuellement.

Sous les deux premières races, les frères des rois n'étaient pas apanagés en propriétés, mais en *pouvoir* : on en faisait des rois, au lieu d'en faire de grands propriétaires. De là la confusion de la première race, l'anarchie de la seconde, les malheurs de toutes les deux. La nature indiquait la nécessité du remède par la gravité du mal; et par la guerre des *pouvoirs* entre eux, elle avertissait assez qu'il ne fallait pas établir des *pouvoirs*. L'homme, toujours avide de dominer, met ses conceptions à la place des conseils de la nature, et la société n'en est que plus agitée. Il s'élève un nouveau *pouvoir*, le pouvoir *suzerain*; nos rois retiennent la suzeraineté, et cèdent à leurs enfants la souveraineté; ils retiennent le *pouvoir*, et donnent la *force*. Dès lors on vit des *pouvoirs* dépendants d'autres *pouvoirs*, et des sociétés politiques soumises à la fois à deux *pouvoirs*. La nature réclama contre ces institutions monstrueuses : on vit le souverain attaquer, avec ses sujets, son suzerain, ou le suzerain venir au secours des sujets contre leur souverain. Dans quelques sociétés, si le souverain mourait sans enfants mâles, sa fille portait sa succession dans la maison d'un ennemi puissant qui ne respectait même pas les faibles liens de la suzeraineté. Cette infraction à la loi de la nature, qui ne veut pas qu'une femme puisse être *pouvoir*, porta les plus belles provinces de la France dans la maison des rois d'Angleterre, et alluma entre ces deux couronnes des guerres interminables.

Eclairé par deux siècles de calamités, Philippe le Bel restreignit les apanages aux seuls hoirs mâles; mais il fallut bien d'autres désastres, et les désordres affreux causés par l'ambition des deux maisons de Bourgogne, pour qu'on en vînt à l'usage actuel, de ne diviser ni le *pouvoir* ni la *force*, et de donner aux princes apanagistes des propriétés sans souveraineté, et des honneurs sans *pouvoir*.

Ainsi la nature doit être le seul *pouvoir* législatif des sociétés; et elle est effectivement l'unique législateur des sociétés constituées, dont le pouvoir général n'a autre chose à faire qu'à rédiger, en loi écrite, les coutumes qu'a établies la volonté générale de la société ou la nature, ou à faire les changements dont elle indique le besoin. Le *pouvoir* général ou le monarque, en remplissant cette fonction, manifeste donc la volonté générale dont il est l'exercice et

saire de la loi fondamentale de l'unité de pouvoir, et de celle des distinctions de professions ; elle y est même devenue loi fondamentale. Les offices dans ces tribunaux sont inamovibles, et les officiers indépendants de l'homme-roi.

Dans la démocratie, les offices sont amovibles, et les tribunaux ne sont fixes qu'autant qu'il plaît au peuple souverain de ne pas les déplacer. Ainsi, lorsque le peuple veut disposer de la vie ou de la propriété d'un citoyen, il change la loi politique, ou plutôt il en porte une autre : et comme dans la monarchie le roi renvoie le prévenu devant les tribunaux établis pour le juger, le peuple souverain suspend par un acte de son *pouvoir* législatif les tribunaux, les juges et jusqu'à l'exécuteur des jugements ; il évoque à lui seul la connaissance de l'affaire, et s'attribue presque toujours la punition du délit. Et qu'on ne dise pas qu'il n'observe point, en portant cette nouvelle loi, les formes prescrites ; ces formes ne sont elles-mêmes que des lois qu'il a faites, et qu'il lui plaît également de changer.

J'oserais même dire que cette volonté nouvelle a autant le caractère de l'unanimité et de la généralité, qu'aucune autre volonté de ce législateur absolu ; et quiconque a eu sous les yeux le terrible spectacle d'un peuple prêt à exercer un acte de sa prétendue souveraineté dans les fonctions *judiciaires et exécutives*, a pu remarquer que jamais sa volonté ne se prononce par des signes plus expressifs, moins équivoques, et en apparence plus unanimes. Si l'on prétendait que ce n'est qu'une partie du peuple, qui, dans le cas que je suppose, a exercé le pouvoir législatif, je répondrais que, dans une république, ce n'est jamais qu'une partie du peuple qui fait des lois, et qu'il ne s'en ferait aucune, si l'unanimité absolue des opinions était requise.

On dira peut-être qu'un roi peut mettre la force à la place de la justice, soustraire un coupable aux tribunaux, ou livrer un innocent à des commissions arbitraires. Mais il est aisé d'apercevoir que le roi, en supposant qu'il trouve des ministres pour signer des ordres contraires aux lois, viole à la fois les lois de la morale et les lois politiques de son Etat ; qu'il n'est plus alors le pouvoir général de la société, l'agent de sa volonté générale, puisqu'il manifeste sa volonté particulière : au lieu que le peuple souverain peut manquer aux lois de la morale et même à celles de la raison, mais qu'il n'enfreint aucune loi politique, puisqu'il peut, comme législateur suprême, changer à tout moment et dans toute circonstance, et le fond et la forme des lois. « Un peuple, » dit Rousseau, « a toujours le droit de changer ses lois, même les meilleures. »

CHAPITRE IV.

DE L'AUTORITÉ DES CORPS DÉPOSITAIRES DES LOIS.

On a souvent observé que les corps dépositaires des lois en France ont toujours étendu leur autorité pendant les minorités et sous les règnes faibles ; et l'on n'a pas considéré que cette extension de *pouvoir* est *nécessaire* et dans la nature de la société constituée, parce qu'elle est pour la société un moyen de conservation.

Une société constituée est comme un plan parfaitement horizontal, dont un côté ne peut baisser que le côté opposé ne s'élève. Dès que le pouvoir général est exercé avec faiblesse, les pouvoirs particuliers prennent le dessus ; car la société ne peut pas plus exister sans *pouvoir*, que l'homme exister sans société.

Le *pouvoir* particulier ne peut être que le *pouvoir* d'un individu, ou celui d'un corps. Mais le pouvoir particulier d'un individu, qui s'élève dans la société à la place du *pouvoir* général, constitue précisément la tyrannie, et entraîne la destruction ou le malheur de la société, soit qu'elle laisse usurper son *pouvoir* par la force ou par la ruse, ou qu'elle le défende par la guerre civile.

Le pouvoir particulier de corps interprètes et dépositaires des lois, comme sont les parlements de France, n'expose l'Etat à aucun de ces dangers ; 1° parce qu'étant plusieurs, tous indépendants les uns des autres, ces corps sont *nécessairement* divisés, et ne peuvent s'accorder ni sur le but, ni sur les moyens ; 2° parce que n'étant pas *pouvoir* par la constitution de l'Etat, comme le sénat de Suède et de Pologne, ou le parlement d'Angleterre, mais seulement *fonction du pouvoir*, ces corps peuvent devenir les plus puissants dans l'Etat, sans pouvoir jamais y être les premiers, puisque dans l'ordre des professions sociales, ils ne sont pas la profession la plus distinguée ; 3° parce qu'à quelque excès qu'ils portent leur *pouvoir*, il ne peut jamais être dangereux

damentales, le besoin de lois politiques, le besoin de lois civiles, le besoin de lois criminelles, le besoin même de lois religieuses : comme si une société politique ou une société religieuse eussent pu *se conserver*, même un seul instant, sans des lois, et sans toutes les lois nécessaires à leur *conservation*.

Je reviens à la fonction attribuée au monarque, de rédiger en lois écrites les coutumes introduites par la nature, ou de faire les changements dont elle indique la *nécessité*.

On objectera sans doute que le monarque est homme, et qu'il peut se tromper : c'est-à-dire rédiger en loi écrite une coutume à laquelle la volonté générale n'a pas donné son assentiment ; c'est-à-dire rédiger en loi un abus, ou faire à une loi existante un changement dont la nature n'indique pas la nécessité : alors la constitution vient à son secours, et lui présente, dans les corps chargés du dépôt des lois, des conseillers qui éclairent la raison de l'homme, en respectant la volonté générale de la société *à laquelle rien ne peut faire obstacle*. En vain s'exagère-t-on le danger de l'opposition, ou les inconvénients de la complaisance : je n'hésiterai pas à répondre que, toutes les fois qu'une loi sera *nécessaire*, son inscription au dépôt des lois, qu'on appelle en France *enregistrement*, ne souffrira aucune difficulté ; car il est dans la nature des choses que tout cède à une *nécessité* reconnue. Ce n'est jamais qu'à l'occasion de lois non *nécessaires* et conséquemment nuisibles, et presque toujours à l'occasion de lois fiscales, qu'on a vu s'élever en France ces luttes aussi funestes que scandaleuses entre l'autorité royale et les corps dépositaires des lois.

Leur complaisance n'est pas plus à redouter : et c'est ici qu'il faut admirer la force de la constitution. Une loi directement, prochainement destructive de la conservation de l'Etat, sera formellement repoussée par la seule force du principe constitutif ; je me borne à un seul exemple. Lorsque Louis XIV appela à la couronne les princes légitimés ou leurs descendants à défaut des princes du sang, il viola la loi politique et fondamentale, qui donne à la nation, en cas d'extinction de la maison régnante, le droit d'élire celle qui doit la remplacer. Il porta encore atteinte à la loi politique *nécessaire*, puisqu'elle tient aux mœurs, qui déclare les enfants naturels inhabiles à succéder. Aussi cette disposition, revêtue de toutes les formes légales, et confirmée par des dispositions postérieures, ne fut regardée que comme une volonté particulière de Louis XIV, et elle fut ôtée du dépôt des volontés générales, c'est-à-dire révoquée par son successeur qui reconnut et confirma le droit de la nation. On n'a pas oublié des exemples semblables et plus récents, à l'occasion des lois subversives de la magistrature en 1771 et 1788. Des dispositions moins directement, moins prochainement attentatoires à la constitution, resteront sans exécution et tomberont en désuétude, et il serait aisé d'en fournir des exemples. Mais si elles sont exécutées, elles altéreront peu à peu le caractère national, affaibliront le respect de la nation pour les lois fondamentales, changeront ses habitudes, et produiront à la fin une crise violente, si le gouvernement, averti par les troubles qui auront précédé, ne se hâte de remonter à la source du mal : et si l'on prétendait qu'un corps législatif aurait prévenu le désordre par des lois plus sages, je répondrais qu'un corps législatif, *voudrait faire des lois*, ce qui seul amènerait et plus tôt et plus sûrement des crises aussi violentes et plus irrémédiables.

Dans une société non constituée, principalement dans la démocratie, où il y a un corps législatif qui est le peuple, il peut se faire sans cesse (1), et il se fait fréquemment de nouvelles lois, parce que le législateur aura sans cesse de nouvelles volontés, et se décidera fréquemment, d'après de nouvelles convenances : et comme il n'y a rien de fondamental, rien de *nécessaire* dans les lois elles-mêmes, il n'y aura rien de fixe dans les formes avec lesquelles on fera des lois. Le législateur pourra non-seulement changer la loi, mais encore changer la forme, qui est bien moins respectable que la loi ; en sorte qu'on ne pourra reconnaître, à aucun caractère certain et légal, si sa volonté a été, ou non, suffisamment éclairée. Donnons-en un exemple. La loi politique de toutes les sociétés institue des tribunaux pour prononcer sur la vie et les propriétés des citoyens. Dans une société constituée, cette institution est une conséquence néces-

(1) « Un gouvernement libre, c'est-à-dire, toujours agité, ne saurait se maintenir, s'il n'est, par ses propres lois, capable de correction (*Grandeur des Romains*) : » c'est-à-dire que, parce qu'il s'y fait des lois absurdes, il faut pouvoir les changer

saire de la loi fondamentale de l'unité de pouvoir, et de celle des distinctions de professions ; elle y est même devenue loi fondamentale. Les offices dans ces tribunaux sont inamovibles, et les officiers indépendants de l'homme-roi.

Dans la démocratie, les offices sont amovibles, et les tribunaux ne sont fixes qu'autant qu'il plaît au peuple souverain de ne pas les déplacer. Ainsi, lorsque le peuple veut disposer de la vie ou de la propriété d'un citoyen, il change la loi politique, ou plutôt il en porte une autre : et comme dans la monarchie le roi renvoie le prévenu devant les tribunaux établis pour le juger, le peuple souverain suspend par un acte de son *pouvoir* législatif les tribunaux, les juges et jusqu'à l'exécuteur des jugements ; il évoque à lui seul la connaissance de l'affaire, et s'attribue presque toujours la punition du délit. Et qu'on ne dise pas qu'il n'observe point, en portant cette nouvelle loi, les formes prescrites ; ces formes ne sont elles-mêmes que des lois qu'il a faites, et qu'il lui plaît également de changer.

J'oserais même dire que cette volonté nouvelle a autant le caractère de l'unanimité et de la généralité, qu'aucune autre volonté de ce législateur absolu ; et quiconque a eu sous les yeux le terrible spectacle d'un peuple prêt à exercer un acte de sa prétendue souveraineté dans les fonctions *judiciaires et exécutives*, a pu remarquer que jamais sa volonté ne se prononce par des signes plus expressifs, moins équivoques, et en apparence plus unanimes. Si l'on prétendait que ce n'est qu'une partie du peuple, qui, dans le cas que je suppose, a exercé le pouvoir législatif, je répondrais que, dans une république, ce n'est jamais qu'une partie du peuple qui fait des lois, et qu'il ne s'en ferait aucune, si l'unanimité absolue des opinions était requise.

On dira peut-être qu'un roi peut mettre la force à la place de la justice, soustraire un coupable aux tribunaux, ou livrer un innocent à des commissions arbitraires. Mais il est aisé d'apercevoir que le roi, en supposant qu'il trouve des ministres pour signer des ordres contraires aux lois, viole à la fois les lois de la morale et les lois politiques de son Etat ; qu'il n'est plus alors le pouvoir général de la société, l'agent de sa volonté générale, puisqu'il manifeste sa volonté particulière : au lieu que le peuple souverain peut manquer aux lois de la morale et même à celles de la raison, mais qu'il n'enfreint aucune loi politique, puisqu'il peut, comme législateur suprême, changer à tout moment et dans toute circonstance, et le fond et la forme des lois. « Un peuple, » dit Rousseau, « a toujours le droit de changer ses lois, même les meilleures. »

CHAPITRE IV.

DE L'AUTORITÉ DES CORPS DÉPOSITAIRES DES LOIS.

On a souvent observé que les corps dépositaires des lois en France ont toujours étendu leur autorité pendant les minorités et sous les règnes faibles ; et l'on n'a pas considéré que cette extension de *pouvoir* est *nécessaire* et dans la nature de la société constituée, parce qu'elle est pour la société un moyen de conservation.

Une société constituée est comme un plan parfaitement horizontal, dont un côté ne peut baisser que le côté opposé ne s'élève. Dès que le pouvoir général est exercé avec faiblesse, les pouvoirs particuliers prennent le dessus ; car la société ne peut pas plus exister sans *pouvoir*, que l'homme exister sans société.

Le *pouvoir* particulier ne peut être que le *pouvoir* d'un individu, ou celui d'un corps. Mais le pouvoir particulier d'un individu, qui s'élève dans la société à la place du *pouvoir* général, constitue précisément la tyrannie, et entraîne la destruction ou le malheur de la société, soit qu'elle laisse usurper son *pouvoir* par la force ou par la ruse, ou qu'elle le défende par la guerre civile.

Le pouvoir particulier de corps interprètes et dépositaires des lois, comme sont les parlements de France, n'expose l'Etat à aucun de ces dangers ; 1° parce qu'étant plusieurs, tous indépendants les uns des autres, ces corps sont *nécessairement* divisés, et ne peuvent s'accorder ni sur le but, ni sur les moyens ; 2° parce que n'étant pas *pouvoir* par la constitution de l'Etat, comme le sénat de Suède et de Pologne, ou le parlement d'Angleterre, mais seulement *fonction du pouvoir*, ces corps peuvent devenir les plus puissants dans l'Etat, sans pouvoir jamais y être les premiers, puisque dans l'ordre des professions sociales, ils ne sont pas la profession la plus distinguée ; 3° parce qu'à quelque excès qu'ils portent leur *pouvoir*, il ne peut jamais être dangereux

pour la constitution; car, selon la judicieuse remarque de Montesquieu, ces corps, *dans leur égarement même, ne soupirent qu'après les lois et leur devoir, et qu'ils retardent la fougue et l'impétuosité des factieux, plus qu'ils ne peuvent les servir.*

Les affaires de la Fronde, auxquelles Montesquieu fait allusion dans ce passage, prouvent mieux que tout ce qu'on pourrait dire combien peu doit être suspecte au gouvernement l'autorité que les parlements ne manquent pas de s'arroger pendant le sommeil ou la faiblesse du *pouvoir* général, puisqu'à l'époque de l'extension la plus immodérée que les parlements aient donnée à leur autorité, le plus puissant de ces corps, secondé par la capitale, et par les personnages les plus considérables de l'Etat, bien loin de se rendre redoutable, ne devint pas même odieux, et ne fit que se rendre ridicule. Ce ridicule qui caractérisa la Fronde, s'étendit jusque sur les choses et les hommes qui en étaient le moins susceptibles; et le grand Condé lui-même, factieux par dépit et par air, comme le parlement l'était par faiblesse, eut peine à s'en sauver: en sorte que cette tragi-comédie n'a conservé d'intérêt chez la postérité que par le caractère profondément séditieux de son premier acteur, le coadjuteur de Paris, et le tour original de ses *Mémoires.*

Une grande partie des malheurs de la France, sous les règnes faibles de François II et de Henri III, vint de ce que le parlement de Paris, affaibli par la diversité d'opinions religieuses, qui s'étaient glissées parmi ses membres, ne put pas faire prévaloir son *pouvoir* particulier sur celui des Guises: encore n'aperçoit-on, dans ces temps déplorables, d'attachement à la constitution et de courage à la défendre, que dans ce corps respectable, dont le chef, Achille de Harlay, bravant un sujet audacieux, qui venait de chasser son souverain de sa ville capitale, et qui bientôt ne lui laissa de force que celle de le faire assassiner, osa lui dire: « C'est grand'pitié quand le valet chasse le maître; au reste, mon âme est à Dieu, mon cœur est au roi, et mon corps entre les mains des méchants: qu'on en fasse ce qu'on voudra. » (HÉNAULT.)

C'est au *pouvoir* particulier des parlements pendant les minorités, que la France doit de n'avoir pas été en proie à des tutelles ensanglantées, à des régences orageuses, à des protectorats tyranniques, comme l'Angleterre et l'Ecosse. Sans ces corps, la France serait ce qu'est aujourd'hui la Pologne. Toutes les autres nations monarchiques ont une royauté et des distinctions héréditaires; la France seule a des corps dépositaires et interprètes des lois, corps indépendants dans l'exercice de leurs fonctions: et en convenant que ces corps sont sujets à l'erreur, parce qu'ils sont sujets aux passions, je ne crains pas de dire que c'est dans ce développement des lois fondamentales, que consiste la supériorité de la constitution française sur la constitution des autres Etats, comme c'est à l'excellence de sa constitution que la France doit la perfection dans tous les genres à laquelle elle était parvenue. Lorsque le pouvoir général de la société est exercé avec vigueur, le pouvoir particulier des corps rentre dans ses bornes, parce qu'il n'est plus *nécessaire;* mais lorsque, sous un règne faible, on entend des plaintes contre l'excessive autorité des parlements, on peut croire qu'il y a derrière la toile *quelque ambitieux* qui voudrait établir son *pouvoir* particulier; et l'Etat alors ne ressemble pas mal à une maison où des valets qui voudraient abuser de la faiblesse de *Monsieur*, vont partout se plaignant du despotisme de *Madame.*

Ce siècle a vu des exemples mémorables d'extension d'autorité judiciaire sur l'autorité religieuse: entreprises aussi funestes à la société politique qu'à la société religieuse, levain empoisonné qui fermente encore, et dont l'effet le moins déplorable a été de livrer au ridicule des disputes et à la frivolité des conversations ce qu'il y a de plus sacré parmi les hommes, la religion et la justice.

Je ne craindrai pas de déterminer avec précision les relations des corps dépositaires des lois avec les états généraux; et, bien loin de penser avec quelques personnes, que la nature ait laissé des obscurités et des incertitudes dans la constitution qu'elle a donnée aux sociétés, je crois fermement que tous les cas y sont prévus et que tous les points en sont exactement définis.

Les états généraux ont deux fonctions: celle de remplacer la famille royale en cas d'extinction, et celle d'accorder l'impôt en cas d'insuffisance. Or, les parlements ne peuvent, sous aucun rapport, s'occuper du premier objet, parce qu'ils ne sont pas des ordres ou professions primitivement et *nécessairement* conservatrices de la société, ni

du second, parce qu'ils ne sont pas des ordres propriétaires. La qualification insignifiante qui leur a été donnée par les états généraux de... d'états généraux *au petit pied*, ne peut tirer à conséquence parce que dans la constitution des sociétés, des compliments ne peuvent pas prescrire contre la nature des êtres. S'il y avait dans une société des états généraux continuellement, ou même *périodiquement* assemblés, ne fussent-ils *qu'au petit pied*, il n'y aurait plus de constitution de pouvoir général, appelé *monarchie;* mais une constitution de pouvoirs particuliers appelés *aristocratie*.

Mais si les parlements ne peuvent concourir, avec les professions ou ordres essentiellement conservateurs et propriétaires, à nommer la famille qui doit exercer le *pouvoir* général, conservateur des hommes et des propriétés, la nature des choses ou la constitution leur assigne des fonctions plus éminentes, puisqu'elle les destine à exercer le pouvoir général lui-même, dans l'intervalle qui s'écoule entre l'extinction de la famille régnante et le choix de celle qui doit la remplacer : 1° parce que la volonté générale n'étant plus extérieurement exercée par le monarque, réside nécessairement dans les lois, qui sont l'expression, la parole, pour ainsi dire, de la volonté générale ; et qu'ainsi elle ne peut être manifestée que par les corps qui en sont les dépositaires et les interprètes.

2° Parce que la conservation de la société exigeant impérieusement que le pouvoir général ne soit pas vacant, même un instant, l'*intérim* ne peut en appartenir qu'aux corps dépositaires des lois ou aux états généraux. Or, s'il appartenait aux états généraux, il arriverait infailliblement que ce corps, le premier de tous, conserverait l'exercice du *pouvoir* au lieu de le conférer, et déconstituerait la société en établissant une aristocratie à la place d'une monarchie. C'est précisément ce qui l'a établie en Pologne et ailleurs, et c'est infailliblement ce qui l'aurait établie en France, à l'extinction de la première ou de la seconde race de ses rois, si, à l'une et à l'autre époque, la nature même de la société n'eût, depuis plus d'un demi-siècle, désigné à la nation une famille pour occuper le trône, et si l'autorité héréditaire de la maison des Pépin et la puissance territoriale de celles des Hugues n'eussent empêché l'assemblée des grands de succomber à la tentation de retenir le *pouvoir*, en lui faisant craindre de ne pas le conserver.

3° Parce que les corps dépositaires des lois sont *justice*, et que les états généraux sont *force*, et qu'il est dans la nature imprescriptible des êtres que *force* obéisse à *justice*.

4° Enfin parce que les états généraux ne peuvent s'assembler sans convocation et que leur convocation étant une loi, ne peut être appliquée que par les corps qui en sont dépositaires.

On dira peut-être que les parlements ne convoqueront pas les états généraux, pour conserver plus longtemps l'*intérim* du *pouvoir* général ; mais il est aisé de sentir que plusieurs parlements, tous égaux et indépendants les uns des autres, ne pourraient exercer conjointement le *pouvoir*, au lieu que les états généraux, assemblée unique et représentant la généralité, pourraient facilement l'usurper. Je n'avance rien de nouveau, et les prétentions mêmes du parlement en prouvent les droits. « A la mort de Charles IX, après le dîner, qui, selon l'usage, suit les obsèques à Saint-Denis, le parlement, ayant à sa tête Christophe de Thou, envoya ordonner à Amyot, grand aumônier, de lui venir dire les grâces *comme roi*, ce qu'il refusa de faire, et se cacha. La *même difficulté s'éleva* à l'enterrement de Louis XIV, de Mesme étant premier président. » (HÉNAULT.) Cette prétention paraît déplacée, puisqu'il y avait un roi ; mais il n'en faut pas moins regarder comme le chef-d'œuvre de la constitution, et l'effet le plus marqué de la volonté générale, conservatrice de la société, que dans la circonstance la plus dangereuse pour sa conservation, je veux dire l'extinction de la famille qui exerce le pouvoir général, l'exercice provisoire du *pouvoir* soit attribué à un corps, et la fonction de le conférer à perpétuité soit confiée à un autre : en sorte que, par ce partage, la facilité d'usurper le pouvoir général se trouve dans le corps *multiple*, divisé et par conséquent plus faible, et l'obstacle à l'usurpation, dans le corps *unique* et plus puissant. Enfin ce n'est qu'en supposant que l'*intérim* du pouvoir général soit attribué à un corps, que la maxime, que *le roi ne meurt pas en France*, se trouve exactement vraie, au lieu qu'il peut mourir dans les autres sociétés ; et même, si l'exercice provisoire du *pouvoir* se trouve réuni dans les mêmes mains que la fonction de le conférer à perpétuité, le roi peut mourir pour ne plus revivre, ou

pour ne revivre que faible et dépendant, comme en Pologne, en Suède, et même en Angleterre. Je reviens aux relations des corps dépositaires des lois avec les états généraux.

Les états généraux peuvent et doivent s'adresser au roi par voie de doléances ou de plaintes respectueuses, pour réclamer l'observation des lois anciennes, le développement *nécessaire* d'une loi existante, l'abrogation d'une loi non nécessaire, ou enfin la rédaction d'une coutume en loi écrite.

Le pouvoir général, dont rien ne peut gêner la liberté et l'indépendance, défère, dit Hénault, *à leurs doléances et à leurs prières, suivant les règles de sa prudence et de sa justice; car, s'il était obligé de leur accorder toutes leurs demandes, il cesserait d'être roi.* Si le monarque, déférant aux prières des états généraux, promulgue une loi, le droit et le devoir des corps dépositaires des lois sont de vérifier si elle est conforme ou non à la volonté générale dont la loi doit être l'expression. Et qu'on ne dise pas qu'une loi sollicitée par les états généraux a tous les caractères de la volonté générale; car, 1° nul individu, dans une société constituée, nul corps ne peut avoir l'initiative des lois; cette initiative, comme je l'ai prouvé, n'appartient qu'à la nature et à la volonté générale de la société qui donne le mouvement au *pouvoir* conservateur comme à son agent; 2° lorsqu'une loi est soumise à la vérification, les corps vérificateurs ne doivent voir que la loi, et non les motifs qui l'ont dictée ou les personnes qui l'ont sollicitée; 3° les états généraux, la nation elle-même ne peut manifester qu'une somme de volontés particulières : or, on a vu que la volonté générale de la société n'est pas la somme des volontés particulières de ses membres, mais la nature même des êtres qui la composent. Ainsi, pour en donner un exemple, je suppose que, lors de la dernière convocation des états généraux, tous les ordres de l'Etat eussent demandé, par l'universalité de leurs cahiers, ce qui a été demandé par quelques-uns, la réunion des trois ordres en une seule assemblée; cette unanimité n'aurait manifesté qu'une somme de volontés particulières et destructives, et non la volonté générale essentiellement conservatrice : parce que la volonté générale est conforme à la nature des êtres, et qu'il était contre la nature des êtres que des ordres distingués fussent réunis en un seul corps, puisque des ordres cessent d'être distingués du moment qu'ils sont confondus. Si le monarque, déférant au vœu unanime de la nation, eût promulgué une loi sur la réunion des ordres; les corps, dépositaires des lois, auraient donc dû la repousser du dépôt des lois par tous les moyens que la constitution leur permet; « parce que, pendant l'assemblée des états généraux, l'autorité du parlement, qui n'est autre chose que celle du roi, ne reçoit aucune diminution. » (Hénault.)

Les officiers des cours souveraines peuvent donc être personnellement députés aux états généraux par leurs ordres respectifs; mais les compagnies elles-mêmes ne peuvent y avoir séance, parce qu'il serait contre la nature et la raison qu'elles s'opposassent, comme corps dépositaires des lois, à l'enregistrement d'une loi, dont elles auraient peut-être, comme partie intégrante des états généraux, provoqué la promulgation. Un exemple contraire, qui a eu lieu en 1558, ne peut prévaloir contre la nature des choses.

CHAPITRE V.

IMPÔT.

L'impôt est un déplacement d'une partie de la propriété du sujet, fait au nom de la société et pour sa conservation.

La loi sur l'impôt est donc un rapport *nécessaire* qui dérive de la nature de la propriété et de la nature de la société. Je dis de la nature de la propriété, car il y a des propriétés qui peuvent supporter le déplacement d'une partie plus considérable : je dis de la nature de la société ; car il y a des sociétés dont la conservation peut exiger une plus forte somme d'impôts.

La nécessité de l'impôt n'est pas contestée; une société ne peut exister sans besoins, elle ne peut satisfaire aux besoins sans dépenses, ni solder les dépenses sans impôts.

Je l'ai déjà dit; il ne faut pas d'impôt pour l'entretien personnel du roi et de sa famille dans l'éclat qui convient à la dignité de ses fonctions, éclat nécessaire, et que de faux principes d'économie ou de simplicité philosophique ne doivent jamais diminuer. La nation a donné des domaines, que la constitution a rendus inaliénables; il faut les reprendre, les conserver, les augmenter même, si la dotation ne suffit pas; parce que, pour maintenir la constitution dans toute son intégrité, il ne faut pas que le roi dépende de la société pour des besoins d'argent; comme il ne faut pas que la société

dépende du roi par des confusions de dépenses qui doivent être soigneusement distinguées.

On ne dira pas qu'il soit impossible au roi de faire régir sagement et fidèlement ses domaines.

1° Rien n'est difficile à un roi que de *vouloir*.

2° Plus le propriétaire est riche, mieux il peut exploiter ses possessions.

3° Charlemagne administrait ses domaines, comme il gouvernait l'Europe : il donnait des lois à son vaste empire, et traçait à ses régisseurs les préceptes les plus sages d'économie rurale (1). « Ce prince, » dit Montesquieu, « qui avait distribué à ses peuples toutes les richesses des Lombards et les immenses trésors de ces Huns qui avaient dépouillé l'univers, ordonnait qu'on vendît les œufs des basses-cours de ses domaines et les herbes inutiles de ses jardins. »

Dans l'impôt, réduit à son véritable et seul objet, celui d'assurer la conservation de la société au dedans et au dehors, je considère six choses : la demande, l'octroi, la répartition, la perception, l'emploi, le compte.

Rien ne prouve combien l'organisation d'une société constituée est dans la nature des choses, comme l'analyse que je vais présenter.

1° Le *pouvoir* demande; car il est dans la nature que le *pouvoir* conservateur de la société connaisse parfaitement ce qui est nécessaire à la conservation de la société.

2° La société-propriétaire représentée par les états généraux octroie ou accorde; car il est dans la nature que le propriétaire connaisse parfaitement ce qu'il peut donner de sa propriété, et sous quelle forme il lui convient de le donner.

3° Le *pouvoir* répartit, perçoit, dépense, rend compte par ses différents agents; car nul ne peut mieux percevoir que celui qui répartit, ni rendre compte que celui qui dépense.

4° La société approuve la répartition, surveille la perception, reçoit le compte par ses officiers; car nul autre ne peut mieux approuver la répartition que celui qui doit payer, surveiller la perception que celui qui paye, recevoir le compte que celui qui a payé.

Le pouvoir rend compte, parce que l'emploi se fait par lui ; la société reçoit le compte, parce que l'emploi se fait pour elle.

Ainsi en France, les rois avaient demandé les tailles, les gabelles, les droits d'aide; les états généraux les avaient octroyés ou tacitement approuvés. La répartition, la perception et l'emploi étaient faits et le compte rendu par les agents du *pouvoir* comptables à la société; la répartition était approuvée, la perception surveillée et le compte reçu par les officiers ou agents de la société indépendants du roi dans leurs fonctions; je veux dire, par les Cours souveraines des Aides et les Chambres souveraines des Comptes. Je vois des rapports *nécessaires* entre les êtres; entre le pouvoir et ses fonctions, entre le propriétaire et ses droits; je vois la nature de ces rapports *nécessaires*, et dans la nature, je vois la constitution des sociétés.

Louis XIV déclare en plein conseil, au rapport du chancelier de Pontchartrain, qu'il n'a pas le droit d'établir un impôt sans le consentement de la nation, et il établit, sans elle, la capitation; violation des lois que le malheur des temps semble excuser. Parce que le *pouvoir* seul l'avait établie, le *pouvoir* seul en faisait la répartition et l'approuvait, en faisait la perception et la surveillait par son commissaire : ce qui était contre la nature, parce que l'établissement de l'impôt était contre la constitution, et l'impôt lui-même contre la nature de l'homme. En effet, il est dans la nature de la société, que la propriété seule soit la matière de l'impôt, et il est contre la dignité de l'homme qu'il soit soumis à un tribut par tête : aussi la capitation, inconstitutionnelle dans son établissement, vicieuse dans son principe, est souvent injuste dans sa répartition, et funeste dans ses effets ; elle est, pour chaque article, une énigme à deviner ou un problème à résoudre, puisque le répartiteur, ou pour mieux dire, l'inquisiteur cherche à connaître ce que tous cherchent à cacher; elle est une source d'injustices, une occasion de vengeance, une cause de murmures; elle entretient une guerre sourde entre le citoyen et ses magistrats immédiats, et je crois qu'elle n'eût jamais été consentie par la nation.

Je ne parle que de la capitation telle qu'elle est établie dans les pays de taille réelle, où

(1) « Un père de famille, » dit Montesquieu, « pourrait apprendre dans ses lois à gouverner sa maison. » Voyez le portrait éloquent que cet auteur fait de cet homme prodigieux, *Esprit des lois*, liv. XXXI, ch. 18.

elle est distinguée de l'impôt foncier ou territorial.

Je m'étendrai sur l'impôt, lorsque je traiterai de l'administration intérieure : je ne le considère ici qu'en général et dans ses rapports avec la constitution.

Les principes que je viens d'exposer reçoivent des modifications indispensables.

Les besoins de la société qui sont l'objet de l'impôt sont fixes ou accidentels ; l'impôt doit être fixe ou accidentel comme son objet.

Comme la société n'est que la réunion des hommes et des propriétés, les besoins de la société ne peuvent être que la conservation, c'est-à-dire, l'administration et la défense des hommes et des propriétés ; tout ce qui est au delà est luxe, et ne peut être fixe ni fixé.

Or tant que le nombre des hommes, ou la somme des propriétés, n'augmente ni ne diminue dans une société, par une cause étrangère, comme par une cession ou une acquisition de territoire, les frais d'administration restent les mêmes : et tant que la force militaire des nations voisines ne reçoit point d'accroissement extraordinaire, les frais de défense de la société restent aussi les mêmes, et par conséquent les besoins de la société, l'objet de l'impôt, et l'impôt lui-même ne peuvent changer.

Si l'objet de l'impôt et l'impôt sont fixes, la demande une fois faite par le *pouvoir* de l'Etat, et le consentement une fois donné par la nation, il n'y a plus, pour l'impôt fixe, ni nouvelle demande à former de la part du souverain, ni, par conséquent, nouveau consentement à accorder de la part de la nation.

Or toutes les fois que, dans une société, l'on voit des impôts établis pour des besoins fixes et permanents, on peut, on doit supposer qu'ils ont été volontairement accordés par la société, sur la demande du *pouvoir* : car si la société n'eût pas accordé l'impôt qu'exigeait sa *conservation*, elle n'aurait pu se *conserver*.

Je dis donc que, pour l'impôt fixe, il n'y a plus, de la part du souverain, ni nouvelle demande à former, ni de la part de la société de nouveau consentement à donner : car si le roi pouvait ne pas demander d'impôt pour les besoins fixes, la nation, dont il compromettrait la sûreté, devrait le forcer à en demander ; et si la nation propriétaire ou ses députés pouvaient refuser l'impôt qu'exigent les besoins fixes, le *pouvoir* de la société, dont ce refus compromettrait l'existence, devrait les forcer à en accorder : or il est absurde, et contre la nature des choses, que le roi demande ce qu'il pourrait forcer la nation à lui accorder, ou que la nation refuse ce qu'elle devrait forcer le roi à lui demander.

Il n'y a donc dans une société constituée, ni nouvelle demande à former pour l'impôt fixe, ni nouveau consentement à accorder.

Mais si la société a partout des besoins fixes et constants, l'impôt, tel qu'il est établi dans toute l'Europe, est variable, puisque sa valeur décroît à mesure que le prix des denrées augmente par l'abondance du numéraire. A un objet fixe d'impôt répond donc un impôt variable ; bien loin de voir dans cette loi ce rapport *nécessaire qui dérive de la nature des choses*, j'y vois un rapport *non nécessaire contraire à la nature des êtres*, puisqu'il y a contradiction formelle entre la loi et son objet. J'en conclus que la loi est mauvaise, et je ne crains pas d'attribuer à son imperfection une partie des malheurs de la France ; « parce que, » dit l'auteur du *Contrat social*, « si le législateur, se trompant dans son objet, prend un principe *différent de celui qui naît de la nature des choses*, l'Etat ne cessera d'être agité jusqu'à ce que le principe soit détruit ou changé, et que l'invincible nature ait repris son empire. » En effet, parce que la valeur de l'impôt allait toujours décroissant, l'administration voulait le soutenir à la hauteur des besoins ; et, parce qu'elle ne voulait pas assembler les états généraux, elle s'adressait aux parlements ; et parce que ces corps n'étaient pas toujours disposés à enregistrer des lois fiscales, soit par le sentiment de leur incompétence, ou pour ne pas aigrir la nation, le gouvernement recourait à la ressource ruineuse des emprunts viagers ou perpétuels, des anticipations, des taxes sur les offices, des augmentations sourdes d'impôts directs ou indirects, etc., etc.

Mais s'il faut un impôt fixe comme son objet, constant comme les besoins, un impôt dont la valeur s'élève ou décroisse progressivement avec le prix des denrées, et qui fixé une fois se soutienne toujours à la hauteur des dépenses, je ne vois que l'impôt en nature de productions territoriales qui puisse remplir toutes ces conditions ; et j'en conclus rigoureusement que la loi de l'impôt en nature est du petit nombre des lois politiques qui manquaient à la perfection de la constitution de la France : et malgré les objections qu'on accumule contre cet impôt,

il n'est point de difficultés de perception qu'une volonté ferme et éclairée ne fît disparaître.

On dira peut-être que toute nation peut, comme la nation angloise, accorder l'impôt permanent pour un temps limité, et en renouveler l'octroi à époque fixe. Je ne crains pas de répondre que cette loi défectueuse, parce qu'il est contre la nature des choses d'accorder un impôt *temporaire* pour des besoins *permanents*, peut avoir un motif en Angleterre, à cause des circonstances particulières de sa constitution, dont je traiterai tout à l'heure; mais qu'elle y est toujours dangereuse, puisqu'elle suspend périodiquement la circulation du sang dans le corps politique, et qu'elle doit avoir *l'initiative* dans toutes les révolutions.

Mais si la société vient à déclarer la guerre, si des mouvements hostiles de la part de ses voisins exigent de la sienne une augmentation ou une démonstration de force, si le soin d'embellir son existence, qui doit entrer aussi dans le plan de sa conservation, demande qu'on creuse des canaux ou des ports, qu'on construise des chemins, qu'on élève des édifices publics, etc.; comme tous ces besoins sont accidentels, l'impôt doit être accidentel aussi, et cesser avec l'objet qui l'a fait naître. Cependant, on peut dans une grande société, où il y a toujours des ouvrages publics à faire ou à entretenir, mettre ces besoins au nombre des besoins fixes, et accorder, sauf le compte, une somme déterminée pour cet objet; et l'on peut, l'on doit réduire les besoins accidentels au seul cas de guerre imminente ou déclarée.

Après les principes que j'ai posés, ce n'est pas une question de savoir si le roi seul peut faire la paix et la guerre. Puisqu'il est le *pouvoir* conservateur de la société, agent de la volonté générale, à lui seul appartient de *pouvoir* tous les actes de cette société, et surtout les actes qui intéressent éminemment sa conservation.

Mais, dans les vrais principes, il est tenu de demander à la nation l'impôt *nécessité* par les besoins accidentels; et il se présente à ce sujet une question importante.

Les représentants de la nation propriétaire, ou autrement les états généraux, ont-ils le droit de refuser en tout ou en partie, d'accorder l'impôt que le roi demande?

Non : 1° La nation n'a point d'intérêt à refuser, puisque les comptes sont rendus à ses officiers, et qu'elle peut toujours par eux vérifier les dépenses;

2° Elle n'en a pas le droit; car ne pouvant connaître, comme le *pouvoir* général et conservateur de la société, tout ce qui est nécessaire à sa conservation, elle risquerait de la compromettre par son refus.

Donc elle ne peut refuser d'accorder l'impôt que le roi demande.

Si la nation ne doit pas refuser, il est inutile, dira-t-on, que le roi demande. Mais, 1° le roi demande, pour donner à la nation le moyen de connaître, et non pour lui donner la facilité de refuser; 2° si la nécessité de l'octroi assure la conservation de la société contre les volontés destructives des sujets, la nécessité de la demande assure la conservation de la société contre les excès et l'inutilité des dépenses, c'est-à-dire contre les volontés dépravées de l'homme revêtu du *pouvoir*.

Le principe que la nation ne peut refuser l'impôt n'est pas contradictoire avec ce que j'ai dit plus haut, que la nation propriétaire pouvait seule juger ce qu'elle pouvait donner de sa propriété. Car, en lui ôtant le droit de refuser, je n'exclus pas les arrangements, les négociations. Les principes sont rigoureux, l'exécution doit être moins roide.

On m'opposera peut-être que le clergé de France et les pays d'états, qui avaient conservé quelque chose des anciennes formes, payaient sous la forme de don *gratuit* : mais, 1° le clergé, assujetti à un service personnel dans le ministère des choses saintes, ne devait pas de contributions et ne pouvait offrir que des dons volontaires; 2° le don gratuit des pays d'états n'était fait que pour suppléer à l'insuffisance des domaines que les rois avaient aliénés : et comme ils s'étaient appauvris par leur faute, ils s'étaient mis dans la dépendance de la nation, et ne pouvaient exiger d'elle des impôts pour fournir à leur entretien personnel, après avoir dissipé les domaines qu'elle leur avait assignés pour cet objet. L'aliénation des domaines royaux était en France l'atteinte la plus dangereuse qu'on eût portée à la constitution de l'État.

Une fois que l'impôt permanent qu'exigent les besoins fixes et ordinaires est fixé, la nation, dans une société constituée, n'a donc autre chose à faire qu'à accorder, sur la demande du monarque, l'impôt extraordinaire et temporaire, surveiller la percep-

tion et vérifier l'emploi de cet impôt, comme de l'impôt fixe. Elle remplit le premier objet par les assemblées générales, ou états généraux, et le second par les officiers particuliers indépendants de tout pouvoir particulier dans l'exercice de leurs fonctions.

Mais si l'intérêt de la société exige que son *pouvoir* déclare la guerre, au lieu de l'attendre; ou si la société est surprise par une déclaration de guerre imprévue, comment concilier le secret que demande l'agression, ou la promptitude qu'exige la défense, avec la nécessité de convoquer les états généraux, pour en obtenir des secours extraordinaires? Ne peut-il pas même arriver qu'une puissance rivale sème la corruption et l'intrigue dans une assemblée, et ne suscite, à la veille d'une guerre, des embarras au *pouvoir* de la société? Pour éviter ce danger très-probable, il est nécessaire que le *pouvoir* ait une somme en réserve, qui puisse faire face aux premières dépenses de la guerre : cette somme doit être calculée, avec sagesse, sur la quantité du numéraire en circulation, et sur la probabilité des besoins; elle doit être plutôt au-dessous qu'au-dessus des dépenses présumées; et si l'on m'objectait qu'une somme en réserve dans les coffres de l'Etat est regardée par quelques financiers comme une mauvaise opération de finance, je répondrais qu'elle est regardée par les grands rois comme une excellente opération de politique. Sixte-Quint, Henri IV et Frédéric avaient des sommes en réserve. Ce moyen est préférable à celui d'un emprunt :

1° Parce qu'il est plus secret;

2° Parce qu'il ne met pas le gouvernement dans la dépendance des banquiers et gens à argent;

3° Parce qu'il n'est pas susceptible de la même extension;

4° Parce qu'il ne favorise pas le jeu funeste de l'agiotage.

Mais si le pouvoir particulier de l'homme, agent d'une volonté particulière et dépravée, détourne, à des emplois inutiles ou dangereux, des fonds consacrés à la défense de l'Etat..., s'il rend permanent un impôt qui n'est que temporaire, s'il étend l'impôt fixe au delà de la quotité déterminée, s'il soustrait les dépenses publiques à la vérification, et les agents du pouvoir général à la responsabilité, s'il consomme par des anticipations les fonds de plusieurs années, et par des emprunts les fonds de plusieurs générations, si... si... si... : alors le pouvoir général n'existe plus; la société n'est plus constituée, elle n'est plus société ou *réunion d'êtres semblables*, *réunion dont la fin est leur conservation*. Donc elle ne conserve plus les êtres qui la composent; et comme la société est composée d'hommes et de propriétés, il arrive *nécessairement*, inévitablement, une destruction de propriétés, qu'on appelle *banqueroute*, ou une destruction d'hommes et de propriétés à la fois, qu'on appelle **RÉVOLUTION**.

CHAPITRE VI.

CONSTITUTION D'ANGLETERRE.

En exposant mes principes sur la perfection des sociétés purement monarchiques ou constituées, j'ai dû m'attendre que les nombreux partisans des monarchies mixtes m'opposeraient l'Angleterre et sa prospérité. J'ai déjà laissé entrevoir que l'Angleterre se trouvait dans des circonstances particulières à elle seule : j'oserai développer ici une opinion qui n'est peut-être ni hardie, ni nouvelle.

En Angleterre il y a deux *pouvoirs*, parce qu'il y a deux sociétés.

Il y a une société politique constituée ou monarchique, avec ses lois fondamentales, sa religion publique, son *pouvoir* unique, ses distinctions sociales permanentes.

Il y a une société de commerce la plus étendue qu'il y ait dans l'univers; car l'Etat est commerçant en Angleterre, et n'est proprement commerçant qu'en Angleterre. Dans cette dernière société, le *pouvoir* est nécessairement séparé du *pouvoir* de la société politique; parce que dans celle-ci le *pouvoir* est unique, dans l'autre il est collectif par la nature même de la société commerçante. En effet, ce n'est *pas une opposition d'intérêts particuliers et de volontés opposées, qui a rendu nécessaire l'établissement de cette société*, mais une réunion libre d'intérêts communs et de volontés unanimes *qui l'a rendu possible*.

Ces deux sociétés se confondront à certains égards, et se distingueront à d'autres. Au *pouvoir* de la société politique appartiendront les relations extérieures, les alliances, le droit de guerre et de paix : au dedans, il aura la plénitude des fonctions exécutives, la direction de la force publique, le soin de la tranquillité intérieure, l'administration suprême de la justice, en un mot, il aura

l'attribution et les fonctions des autres monarques; mais il ne pourra lever aucun impôt, même pour les besoins ordinaires et permanents, sans le consentement de l'autre *pouvoir;* il sera dépendant dans ses dépenses personnelles, parce qu'il ne sera pas propriétaire, mais pensionné; il sera tenu de rendre compte des dépenses publiques au *pouvoir* de la société commerçante, et cette loi ne pourra être éludée et enfreinte, parce que la société commerçante a un intérêt très-pressant à ce que le *pouvoir* de la société politique ne dissipe pas la fortune publique] qui forme les capitaux de son commerce.

Au *pouvoir* de la société commerçante appartiendra la faculté d'accorder l'impôt, et de concourir à la législation, parce que toutes les lois qu'il y aura à faire dans cet Etat auront, de près ou de loin, rapport au commerce, unique objet de la société commerçante.

Le roi ne pourra faire des lois, ni pour l'une ni pour l'autre de ces sociétés: car il serait à craindre qu'à la faveur de l'autorité que lui donne son *pouvoir* politique, il ne voulût maîtriser la société commerçante, ce qui détruirait infailliblement une société dont l'essence est d'être arbitre de ses opérations. Mais si le roi n'a pas la faculté de faire des lois, il a celle d'empêcher que l'autre *pouvoir* n'en fasse, parce qu'il serait à craindre que le *pouvoir* de la société commerçante, redoutable parce qu'il dispose de l'impôt, agresseur parce qu'il n'est pas constitué et qu'il est formé de plusieurs pouvoirs particuliers, ne voulût empiéter sur le *pouvoir* politique.

Les professions distinguées, sacerdotale et militaire, auront part au pouvoir législatif, parce que leurs membres seront *actionnaires* dans le commerce de l'Etat, comme les autres membres de la société. Ainsi, l'individu sera *pouvoir* dans la société commerçante, et *sujet* revêtu d'une fonction sociale ou distinguée dans la société politique ou religieuse; et pour cette raison, *il pourra être commerçant, sans cesser d'être distingué.*

La société commerçante sera puissante, parce qu'elle sera riche: la société politique sera forte, parce qu'elle empruntera sa force de la richesse de l'autre société.

Ce gouvernement sans modèle, parce que cette double société est sans exemple, sera florissant tant que chaque *pouvoir* se contiendra dans ses bornes; mais il sera orageux et agité, parce que l'un cherchera toujours à entreprendre sur l'autre.

Le *pouvoir* de la société politique entreprendra sur le *pouvoir* de la société commerçante, par la tendance naturelle qu'a toute société à se dégager des obstacles qui s'opposent à sa parfaite constitution; le *pouvoir* de la société commerçante entreprendra sur le *pouvoir* de la société politique, par le principe d'inquiétude (1) et d'agression naturel aux sociétés non constituées ou républicaines.

Cet Etat serait funeste à ses voisins, puisqu'il les attaquerait avec les passions d'une république, et qu'il se défendrait contre l'agression avec la force de résistance d'une monarchie; mais parce que les institutions de l'homme affaiblissent, par leur mélange, la constitution de la nature, cet Etat montrera toujours plus d'ambition que de forces réelles, et il aura plus de vigueur pour attaquer que d'énergie pour se défendre.

J'ose croire que c'est là le mystère de la constitution anglaise; et si le lecteur se rappelle ce que j'ai dit au chapitre 5 du livre IV, de l'influence de la constitution sur les arts et les mœurs, il apercevra qu'on peut, à l'aide de cette clef, expliquer ce mélange original d'imitation d'une nature perfectionnée et souvent sublime, et d'une nature sauvage et quelquefois atroce, triviale et quelquefois abjecte, qu'on remarque, chez les Anglais, dans leurs poëtes les plus célèbres; ce contraste bizarre d'une populace féroce et grossière, et d'une noblesse polie et éclairée; de générosité dans les cœurs et d'âpreté dans les manières; de popularité quelquefois ignoble, et de dignité quelquefois hautaine; de sentiments [élevés, et d'habitudes crapuleuses. Il démêlera, dans la constitution anglaise, la raison qui fait du culte anglican un culte particulier, aussi éloigné des autres cultes que le gouvernement an-

(1) *Cet Etat périra*, dit Montesquieu, en parlant de l'Angleterre, *lorsque la puissance législative sera plus corrompue que l'exécutive.* Cet oracle assez obscur ne peut s'expliquer que par mon système. La puissance exécutive est le roi, ou le *pouvoir* de la société politique. La puissance législative, ou le parlement, est plus particulièrement le *pouvoir* de la société commerçante. *Lorsque la puissance législative sera plus corrompue que l'exécutive*, c'est-à-dire, lorsque le parlement, s'élevant au-dessus des lois, voudra empiéter sur la prérogative royale, ce qui, par la nature de cette société, doit nécessairement arriver.

glais est éloigné des autres gouvernements. Partout enfin, et dans la jurisprudence civile, équitable dans ses dispositions, oppressive dans ses formes; et dans la jurisprudence criminelle, sévère sans être répressive, qui punit le malfaiteur, et qui ne peut protéger la propriété; et jusque dans la langue, cultivée sans être polie, perfectionnée sans être embellie, l'observateur retrouvera une nature embellie et perfectionnée à côté d'une nature brute et sauvage : effet inévitable d'une organisation de société où la constitution de la nature se combine avec les institutions de l'homme, et la volonté générale de la société essentiellement conservatrice avec les volontés particulières de l'homme nécessairement destructives.

Une observation importante et peut-être décisive, est que ce n'est que depuis que le commerce a pris en Europe une grande faveur, et qu'on a voulu en faire, souvent malgré la nature, la fin et le moyen de tous les gouvernements, que les politiques modernes ont insisté sur la nécessite de ce qu'ils appellent la division des *pouvoirs* et la création d'un *pouvoir* législatif séparé : preuve évidente que c'est à la réunion d'une société commerçante à la société politique, que l'Angleterre doit cette législation particulière qui *déconstitue* la société politique pour constituer la société mercantile, qui ôte au monarque le *pouvoir* de faire, et ne lui laisse que le *pouvoir* d'empêcher, qui lui donne la direction de la force publique, et peut lui refuser les moyens de la mettre en mouvement, et qui, ne laissant ainsi à la volonté générale qu'un *pouvoir* négatif, la met hors d'état de remplir parfaitement la fin de toute société; constitution que la foule admire, parce que l'administration y est sage et habile; société où elle croit beaucoup de *vie*, parce qu'elle y voit beaucoup de *mouvement*, et où elle trouve beaucoup de bonheur, parce qu'elle y voit de grandes richosses. Je finis par une réflexion que je recommande à l'attention la plus sérieuse du lecteur.

Le roi, dans la constitution anglaise, a le *veto* absolu sur les résolutions du parlement, ou le *pouvoir* d'empêcher les actes du parlement de devenir des lois. Dans une société où il y a deux *pouvoirs*, s'il y en a un dont la nature et l'essence soient *d'empêcher*, la nature et l'essence de l'autre sont de *détruire;* car un *pouvoir* dont l'essence est *d'empêcher*, suppose un *pouvoir* qui doit essentiellement être *empêché*. Le *pouvoir* du parlement est donc nécessairement destructeur, puisqu'il a fallu lui opposer un *pouvoir* nécessairement coercitif. Le *pouvoir* du parlement est donc actif, puisqu'il tend à faire; le pouvoir du roi n'est donc que passif, puisqu'il ne tend qu'à *empêcher* que l'autre ne fasse. Le *pouvoir* actif et destructeur du parlement doit tôt ou tard l'emporter sur le *pouvoir* passif du monarque, parce que le *pouvoir* passif ne peut anéantir le *pouvoir* actif, mais seulement suspendre son action.

Dans une société purement monarchique, les corps dépositaires des lois ont le droit de représenter au *pouvoir* de l'Etat qu'une loi n'est pas émanée de la volonté générale de la société, mais de la volonté particulière de l'homme; ce *veto*, si l'on peut l'appeler ainsi, ne peut être que suspensif, parce que le pouvoir général est essentiellement conservateur, et que les volontés particulières d'un homme, quel qu'il soit, peuvent corrompre l'administration, mais ne sont jamais assez fortes pour renverser la constitution. En France, la lutte ne pouvait être qu'entre des hommes : en Angleterre elle est entre des *pouvoirs*.

Les fautes de l'administration auraient pu produire des troubles en France; mais il n'y aurait jamais eu de révolution si les états généraux, dérogeant à leur nature et à leurs fonctions, ne s'étaient pas érigés en *pouvoir* législatif, dont les résolutions devaient être sanctionnées par le monarque : c'est-à-dire qu'il a fallu, pour détruire la France, que le choc des passions et le hasard des circonstances y aient formé une constitution semblable, dans le fond, à la constitution anglaise; et l'on propose à la France cette même constitution pour la rétablir. Et qu'on ne dise pas que l'assemblée nationale de France ne formait qu'une chambre, tandis que le parlement d'Angleterre est composé de deux chambres, dont l'une balance, par ses prérogatives, la force de l'autre : l'équilibre ne peut exister qu'entre des forces égales; aussi, dans des temps de troubles, il doit arriver que la force l'emporte sur les prérogatives. Qu'on ne m'allègue pas un siècle de tranquillité; qu'est-ce qu'un siècle pour une société?

La preuve que la constitution d'Angleterre est insuffisante pour assurer la conservation de la société, est qu'on est obligé d'y déroger toutes les fois que la sûreté intérieure de l'Etat est menacée, et d'étendre le

pouvoir général en restreignant les *pouvoirs* particuliers : mais il est aisé de voir que cette mesure, quoique indispensable, est un danger de plus, puisqu'elle doit être votée presque toujours par ceux mêmes dont il faut restreindre les *pouvoirs*, et qu'elle met nécessairement aux prises le *pouvoir* général et les *pouvoirs* particuliers.

Le bill sur la suppression des assemblées séditieuses est actuellement l'occasion d'une lutte de ce genre, la plus opiniâtre qu'on eût vue depuis longtemps.

Il ne faut pas s'en étonner. Dans ce moment l'Angleterre est en équilibre entre la démocratie et la monarchie. Si le bill ne passait pas, elle tomberait infailliblement dans le gouvernement populaire, et les vrais amis de l'humanité ne pourraient que donner des larmes au sort de cette belle partie de l'Europe. Mais il sera adopté, et il sera peut-être l'époque d'une amélioration dans la constitution de ce pays. Car quelle constitution que celle qui donne aux députés des professions conservatrices de la société, aux représentants de la nation propriétaire, le droit d'invoquer impunément, dans l'assemblée même de la nation, la *force* du peuple contre les décrets du corps législatif, au moment où cette force s'est dirigée de la manière la plus criminelle contre la personne sacrée du monarque, et qui leur permet de soutenir, sans encourir l'interdiction civile, que cent mille sans-culottes peuvent s'assembler en plein champ, et sous la présidence d'un énergumène ou l'influence d'un factieux; censurer les opérations du gouvernement et la conduite de ses agents ; prendre parti pour ou contre une loi soumise à la discussion la plus réfléchie et la plus solennelle; exprimer leur vœu sur les questions politiques les plus importantes; décider de la paix et de la guerre; embrasser toutes les opinions que l'éloquence peut dicter à la sottise ; se communiquer tous les désirs que la cupidité peut suggérer à la misère; se livrer peut-être à tous les attentats que l'ambition ou la vengeance peuvent conseiller à la *force ;* et que ces démarches ne sont pas seulement compatibles avec l'ordre public et la sûreté individuelle, mais qu'elles sont l'effet et le gage de cette liberté sage et réglée à laquelle l'homme est appelé par la nature même de la société?

Les circonstances qui ont produit la constitution anglaise n'existent nulle part les mêmes qu'en Angleterre, pas même dans les Provinces-Unies, où le commerce est moins national, parce que la société politique est moins constituée et moins une. Celle-ci est une confédération informe composée à peu près de cinquante républiques, très-inégales entre elles quant aux forces réelles et à l'influence politique, et surtout quant aux principes constitutifs de leur gouvernement particulier. La société politique, la société commerçante, y sont républicaines, et par conséquent elles tiennent toutes les deux de leur nature un caractère d'inquiétude et un principe d'agression réciproque, par lequel on peut expliquer beaucoup d'événements des temps passés et des temps modernes.

En Angleterre, la société commerçante n'est pas incompatible avec la société politique, qui, comme monarchique et constituée, tend encore plus à se conserver qu'à entreprendre sur l'autre : mais dans les Provinces-Unies, la société commerçante a tout à appréhender de la société politique, parce que là où il y a d'immenses richesses nationales, si le *pouvoir* est entre les mains de plusieurs, il sera bientôt entre les mains de tous, ce qui doit entraîner la ruine des deux sociétés ; et à cet égard, les faits qui se passent sous nos yeux s'accordent avec le raisonnement. Je crois qu'il n'y a pas un Etat en Europe à qui un *pouvoir* unique soit plus nécessaire qu'aux Provinces-Unies : c'est le seul moyen de préserver leur commerce et leurs possessions éloignées, s'il en est temps encore, des troubles du dedans et des attaques du dehors. Ce qui pourrait arriver de plus heureux pour la société commerçante, serait que la société politique s'étendît assez pour devenir monarchique. « Tout peuple, » dit Rousseau, « qui, par sa position, n'a que l'alternative entre le commerce et la guerre, est faible en lui-même, il dépend de ses voisins, il dépend des événements... ; il ne peut se conserver libre qu'à force de petitesse ou de grandeur. »

C'est donc forcer la nature des choses et méconnaître tous les principes, que de vouloir établir en France deux *pouvoirs*, lorsqu'il ne peut y avoir qu'une société. Un gouvernement républicain n'y choquerait pas plus la nature qu'un gouvernement mixte. « De toutes les productions de l'intrigue, depuis le commencement de la révolution, » dit un homme de beaucoup d'esprit, « ce prétendu acte constitutionnel a été, sans contredit, le plus absurde et le plus fu-

neste. Des droits sans démarcation, des forces sans équilibre, des mouvements sans direction, une monarchie sans patriciat, une démocratie sans égalité, voilà ce qui a été appelé le pacte social en 1791. » (MERCURE, n° 9, 1795.

LIVRE VII.

INFLUENCE DES CLIMATS : CARACTÈRE NATIONAL.

CHAPITRE PREMIER.

DE L'INFLUENCE DES CLIMATS SUR LES QUALITÉS MORALES OU PHYSIQUES DE L'HOMME.

Je ne puis traiter du caractère national des divers peuples sans m'arrêter sur l'effet du climat, auquel Montesquieu, et d'autres à son exemple, attribuent une influence si marquée sur le caractère et les mœurs des hommes. En faisant de l'homme une production végétale soumise aux propriétés du terroir et à l'action de l'air, ils ont avili sa dignité, dégradé ses vertus, justifié ses vices, et délié le gouvernement de ses devoirs.

« Quand la puissance physique du climat viole la loi naturelle, » dit cet auteur, « c'est au législateur à faire des lois civiles qui forcent la nature du climat et rétablissent les lois primitives. » (*Esprit des lois*, liv. XVI, chap. 12.)

Le climat opposé à la loi naturelle ! la nature du climat opposée à la nature de l'homme ! c'est absurde : *les lois civiles qui forcent la nature du climat !* l'homme qui change la nature : c'est impossible.

D'autres écrivains ont été plus tranchants ; ils ont nié l'existence de toute loi, même naturelle, et n'ont vu dans l'homme que des appétits et des besoins.

Les uns avaient fait de l'homme une plante dont l'art et les soins du jardinier pouvaient améliorer les sucs; ceux-ci ont fait de l'homme un animal uniquement déterminé par les besoins physiques. Ces opinions, si commodes pour la paresse de ceux qui gouvernent, si favorables aux passions de ceux qui sont gouvernés, se sont répandues; et l'homme, regardé comme un vil animal, bientôt est descendu au-dessous des animaux mêmes.

Je considère l'homme comme un être intelligent : roi de l'univers et de tout ce qu'il renferme, il ne peut, dans ses facultés morales, rien tenir de cette terre qu'il foule aux pieds, ni de cet air qu'il fait servir à ses besoins ; supérieur à tous les objets sensibles, l'être intelligent ne peut rien devoir qu'à des êtres intelligents comme lui ; son physique même ne dépend que très-peu de ces causes extérieures. « Dans l'espèce humaine, » dit Buffon, « l'influence des climats ne se marque que par des variétés assez légères ; *l'espèce est une :* comme il est fait pour régner sur la terre, que le globe entier est son domaine, il semble que la nature se soit prêtée à toutes les situations. »

Mais si l'on ne doit pas croire à l'effet des climats sur l'homme physique, et bien moins encore sur l'homme moral, on ne peut s'empêcher d'attribuer beaucoup d'influence à la transmission héréditaire (1), c'est-à-dire que les mœurs et le caractère d'un peuple se forment par les institutions religieuses et politiques : « Ce sont, » dit Rousseau, « les institutions nationales qui forment le génie, le caractère, les goûts et les mœurs d'un peuple ; » et une fois le caractère et les mœurs formés par les institutions, si un gouvernement *qui gouverne* a soin de conserver les institutions dans toute leur pureté, les habitudes de la nation se maintiennent, les qualités se transmettent par la succession, se développent par l'imitation, se forment par l'éducation, et le caractère national se conserve. En vain l'esprit de parti s'efforce d'obscurcir des vérités aussi sensibles; on démêle, dans les vues profon-

(1) Les grands médecins connaissent très-peu de maladies contagieuses, et beaucoup de maladies héréditaires. La goutte peut se former dans un homme par un vice de régime. La même cause peut, dans la même contrée, multiplier la même maladie ; ceux qui en seront attaqués la transmettront à leur postérité : et lorsqu'elle sera ainsi répandue dans un canton, un médecin ignorant en conclura qu'elle y est un effet du climat, et que l'air ou les eaux la produisent.

des de la philosophie, le motif pour lequel elle refuse à *la transmission héréditaire* l'effet qu'elle accorde au climat; l'aveu qu'il y a dans l'homme social quelque chose de *transmissible par l'hérédité* l'entraînerait à des conséquences qu'elle veut éviter.

Les faits prononceront entre les opinions. On n'attribuera pas sans doute à l'influence du climat les qualités purement morales, la bonne foi de l'Espagnol, fameuse dans tous les temps, la franchise du Germain, l'inconstance du Gaulois, l'humeur vindicative du Corse; on ne peut rejeter sur la latitude l'avarice particulière à certains peuples, la fourberie naturelle à d'autres. Quelles heureuses zones que celles qui ne produiraient que des vertus; quels affreux climats que ceux qui ne feraient éclore que des vices!

Les qualités bonnes ou mauvaises sont héréditaires chez les peuples, comme elles le sont dans les familles. J'en atteste l'expérience; il n'est personne qui ne connaisse de bonnes et de mauvaises races : des familles où, dans toutes les générations, on est violent, opiniâtre, faux, borné ; d'autres où l'on est sincère, spirituel, humain ; on voit dans l'histoire romaine des exemples frappants de cette succession de caractères, entre autres dans les familles des Ap. Claudius, des Caton, des Domitius :

> Des fiers Domitius l'humeur triste et sauvage.
> (RACINE, *Britannicus*.)

L'éducation corrige ou développe, mais ne peut détruire les effets de la transmission héréditaire. Qui doute que le sauvage qui se serait distingué entre ses compatriotes par un génie plus inventif, transporté enfant dans nos climats, instruit dans nos arts, ne devînt un Européen spirituel; et qu'un Européen à qui la nature aurait refusé des talents, transporté jeune au milieu des sauvages, ne fît un Indien simple et borné?

Dans les diverses parties de l'Europe, les peuples qui ont des institutions presque semblables, et reçoivent à peu près la même éducation, ont produit à peu près le même nombre d'hommes distingués dans les diverses professions. Ces opinions vulgaires sur le peu d'intelligence des habitants de certaines contrées, comme des Béotiens dans la Grèce, fondées uniquement sur des *dictons* populaires ou des rivalités entre voisins, sont entièrement fausses. On veut que l'Italie soit exclusivement la patrie des arts ; on fait honneur à son heureux climat de cette organisation sensible et flexible; et les uns, en raisonnant doctement sur les fibres plus ou moins lâches, croient donner des explications que d'autres croient comprendre : mais, à l'égard des arts d'imitation, tels que la peinture, la sculpture, l'architecture, il est évident que là où les richesses et le luxe auront accumulé plus de chefs-d'œuvre et depuis plus de temps, il y aura plus d'admirateurs, plus d'amateurs, plus d'artistes. Cette impulsion, une fois donnée, se transmet par la succession, se développe par l'imitation, se perfectionne par l'éducation ; et si l'on supposait, dans toute autre partie de l'Europe et depuis le même temps, les mêmes modèles, on y verrait régner les mêmes goûts. J'en appelle à l'expérience : quels climats plus opposés que ceux de la Flandre et de l'Italie? Et cependant l'école de peinture flamande a rivalisé avec l'école romaine. Veut-on, dans un autre genre, un exemple encore plus frappant, parce qu'il est plus général, et que son objet paraîtrait devoir tenir davantage de la température du climat? Le goût de la musique est naturel à l'Italien et à l'Allemand, peuples situés sous des climats bien différents. Ce goût, chez l'un et chez l'autre, tient à des institutions semblables : en Allemagne comme en Italie, il n'y a pas de village qui n'ait un maître de musique, parce qu'il n'y a pas d'église qui n'ait des orgues, et qu'on y chante (1), du moins en Allemagne, pendant les Offices, des cantiques en langue vulgaire que les enfants apprennent aux écoles. Ce n'est pas la même chose en France, et le Français, aussi heureusement organisé que l'Allemand, ne montre pas en général la même aptitude pour la musique. M. Coxe, dans ses *Voyages de Russie*, remarque que le peuple russe

(1) Qu'on me permette de citer un fait dont j'ai été témoin. Un ecclésiastique desservait, dans sa jeunesse, une cure dans la campagne la plus sauvage et chez le peuple le moins sensible au plaisir de la musique. Ce curé, possédé du démon de la musique, regrettait beaucoup de ne pouvoir faire exécuter dans son église des parties de chant. Enfin il parvint, avec une patience et des soins incroyables, à former des élèves, et à *monter* un chœur qui exécutait des morceaux de musique avec beaucoup de justesse et de précision. Il occupa environ vingt ans ce bénéfice. Les jeunes enfants s'accoutumèrent à entendre chanter, et à chanter eux-mêmes *en partie*; ils ont transmis ce goût à leurs descendants, et encore aujourd'hui, quoique ces institutions musicales aient été négligées par les successeurs, on distingue facilement les jeunes bergers de ce village à la perfection de leur chant.

est le peuple le plus chantant de l'Europe, et qu'il met en chant jusqu'à ses conversations les plus familières.

Pourquoi, sous le beau ciel de l'Italie, les Romains eurent-ils si longtemps tant de mépris pour les arts? Pourquoi, dans l'heureux climat de la Grèce, les Grecs modernes ou les Turcs, n'ont-ils plus de goût pour l'imitation de la belle nature? La poésie est de tous les peuples, de tous les temps, de tous les climats, et partout la même, quant aux sentiments; elle ne diffère que par les images. Les bords glacés de la Néwa ont retenti de chants qui avaient l'élévation et le feu des chants de Pindare; ils ont entendu des accords qui avaient, dit-on, la mollesse et la douceur de ceux de Racine.

Est-ce le courage qui est l'effet d'un climat froid? Montesquieu le prétend; et les dissertations anatomiques sur les fibres plus ou moins lâches dont il étaie son système sont en contradiction avec la nature et l'histoire.

Il suivrait de ce système, que le lecteur trouvera expliqué fort au long dans les livres XIV, XV, XVI de l'*Esprit des lois*, que les Lapons et les Samoïèdes seraient les peuples les plus courageux du monde : et cependant le Lapon est si peureux, qu'on n'a jamais pu le faire aller à la guerre, et que Gustave-Adolphe essaya en vain d'en faire un régiment; et cependant l'extrême froid est plus contraire à la constitution physique de l'homme que l'extrême chaleur, puisque l'on trouve des habitants sous la ligne, et que, selon toutes les apparences, il n'en existe pas sous les pôles, et qu'il est même prouvé que nos corps peuvent s'habituer à supporter des degrés excessifs de chaleur.

Une observation constante apprend que les animaux féroces, uniquement exposés à l'influence du climat, sont plus forts, plus courageux, plus féroces, dans les climats brûlants que sous les températures froides et humides. « Sur les animaux, » dit Buffon, « l'influence du climat est plus forte, et se marque par des caractères plus sensibles. Dans les pays chauds, les animaux terrestres sont plus forts et plus grands que dans les pays froids et tempérés; ils sont aussi plus hardis et plus féroces : toutes leurs qualités naturelles semblent tenir de l'ardeur du climat. »

Cette observation, à force de prouver contre Montesquieu, prouverait contre moi-même, si l'on pouvait oublier que, même sous les rapports physiques, l'homme ne peut être considéré comme un pur animal.

L'auteur de l'*Esprit des lois* veut que les peuples du Nord aient plus de masse et une taille plus avantageuse que les peuples du Midi; cela n'est vrai que des nations germaines d'origine, chez lesquelles cette taille est héréditaire, et Tacite le remarque. Mais cela n'est pas vrai des Russes, des Suédois, encore moins des Lapons, peuples que Buffon croit de la même race que les plus septentrionaux. Si les Germains doivent à une plus grande quantité d'aliments, et à des boissons (1) plus nourrissantes, plus de taille et d'embonpoint, les peuples du Midi sont plus nerveux, plus agiles : le Basque ou le Catalan aurait certainement de l'avantage à la course, à la lutte, sur le Hollandais ou le Danois; le soldat le plus robuste de l'Europe est le soldat espagnol : et si ma mémoire ne me trompe pas, l'abbé Dubos, dans ses excellentes *Réflexions sur la poésie et la peinture*, avance que le Napolitain est le plus bel homme de l'Europe. « Le peuple napolitain, dit le comte d'Albon dans ses *Discours sur l'Italie*, offre un assemblage d'hommes robustes et nerveux, d'une taille assez haute, d'un port assuré, d'un regard pénétrant, vif et plein de feu; d'hommes qui portent empreinte sur leur front *l'ancienneté de leur origine*, et qui ressemblent peut-être plus aux anciens Grecs que nos Grecs modernes. Quoique extrêmement sobres, ils ne perdent rien de leur embonpoint, et ils savent également souffrir le froid et supporter la chaleur. » Y a-t-il des peuples plus forts et plus nerveux que les noirs d'Afrique?

L'histoire ne s'accorde pas mieux avec cette théorie qui calcule les degrés de force et de courage sur les degrés de froid du climat. Jusqu'à la destruction de l'empire romain, le Midi avait triomphé du Nord, puisque les Romains avaient soumis l'univers. César et d'autres après lui battirent les Bretons et les Germains; et si les Romains ne poussèrent pas plus loin leurs conquêtes sur ce dernier peuple, c'est qu'il avait une *constitution*, c'est que, plus éloi-

(1) Les Germains connaissaient la bière dès le temps de Tacite : *Potui humor ex hordeo aut frumento, in quamdam similitudinem vini corruptus.* (*De mor. Germ.*, cap. 23). « Ils usent d'une boisson faite avec de l'orge ou du blé qu'on fait fermenter à peu près comme le vin. »

gné d'eux, il en fut attaqué plus tard, et que le *pouvoir* unique qui s'éleva dans Rome à cette époque, y éteignit l'ardeur des conquêtes, comme je l'ai dit ailleurs. Les Romains vinrent même plus aisément à bout des Bretons, peuples très-septentrionaux, que de l'Espagnol : *Sera Cantaber domitus catena, indomitus Cantaber*, dit Horace; et il est à remarquer que les Arabes et les Parthes, peuples des pays chauds, furent les seuls des peuples connus qui échappèrent à leur joug.

Lorsque les peuples du Nord envahirent l'empire d'Occident, j'ai fait voir que les circonstances étaient telles qu'il ne pouvait se soutenir plus longtemps, et qu'il se serait détruit lui-même, s'il ne l'eût pas été par une force étrangère.

CHAPITRE II.

SUITE DU MÊME SUJET. — TARTARES.

C'est surtout dans les révolutions de l'Asie que Montesquieu voit l'influence du climat, auquel il attribue et les dévastations fréquentes de cette belle partie du monde, et son despotisme permanent.

Je conviendrai avec lui que les Asiatiques septentrionaux, peuples Gétiques ou Scythes, que nous appelons Tartares, ont conquis plusieurs fois le midi de l'Asie, comme ils ont conquis l'Europe, et plus récemment la Chine; mais ce n'est pas le climat qui les rend conquérants, c'est le besoin, c'est la nécessité.

Le climat ne leur donne pas du courage, mais il leur refuse des subsistances; il ne tend pas leurs fibres, mais il stérilise leurs terres; il n'est pas la cause de leurs conquêtes, il n'en est tout au plus que l'occasion.

Les peuples qui détruisirent l'empire romain, ceux qui, sous les successeurs de Charlemagne, furent à la veille de détruire l'empire français, ceux qui ont conquis, en différents temps, la Perse, le Mogol, la Chine, n'avaient pas reçu de la nature de leur climat une constitution physique plus propre au courage que celle des peuples plus méridionaux : mais errants sous un ciel dur et rigoureux (1), dispersés sur une terre froide et stérile, sans aucune des institutions, sans aucun des besoins ni des arts qui détruisent l'espèce humaine chez des peuples policés, ou empêchent son excessive multiplication; lorsqu'après un long espace de temps, leur population s'était accrue au point que leur pays ne pouvait plus suffire à leur subsistance (et des peuples nomades, pasteurs ou chasseurs, ont besoin, pour subsister, d'une vaste étendue de terrain), il fallait qu'ils en sortissent, qu'ils s'établissent, qu'ils vécussent enfin, ou qu'ils fussent exterminés.

Ainsi, les Cimbres et les Teutons cherchaient à s'établir lorsqu'ils furent défaits par une armée de méridionaux, malgré l'avantage d'un nombre effroyable, et le courage que, selon Montesquieu, ils devaient tenir de leur climat; d'autres plus heureux renversèrent l'empire romain, et envahirent, à différentes époques, toute l'Asie méridionale et orientale. La Chine, plus monarchique, leur a opposé ses mœurs, et les a conquis eux-mêmes en leur donnant ses lois.

La preuve que ces peuples ne sont conquérants que par nécessité est, qu'une fois établis, ils deviennent de paisibles cultivateurs, leur ardeur guerrière s'éteint dans la possession d'une terre fertile; et c'est ce qui fait que les empires despotiques de l'Asie n'ont jamais pu lutter contre les Tartares, peuple toujours neuf, parce qu'il est éternellement le même, et toujours dans la fièvre des conquêtes, parce qu'il est toujours dans la crise des besoins. « Ce peuple, » dit l'*Esprit des lois*, « le plus *singulier* de la terre, conquiert sans cesse et forme des empires, mais la partie de la nation qui reste dans le pays est soumise à un grand maître, qui, despote dans le midi, veut encore l'être dans le nord, et, avec un pouvoir arbitraire sur les sujets conquis, le prétend encore sur les sujets conquérants. »

Si la chaleur du climat a naturalisé le despotisme dans l'Asie méridionale, si *la fibre lâche* de ces peuples amollis ne peut jamais se monter au ton de la liberté, si l'influence d'un ciel toujours serein, d'un sol excessivement fertile, y plonge les rois dans la mollesse et les peuples dans l'engourdissement; pourquoi l'intrépide habitant des contrées glaciales et stériles de la grande Tartarie courbe-t-il la tête sous le joug du despotisme? C'est là, bien plus que dans la partie méridionale, que le despotisme est naturalisé, puisqu'il s'y conserve éternellement, puisque de là il se répand dans les pays où les Tartares, selon Montesquieu, *n'ont conquis qu'en esclaves, et n'ont vaincu*

(1) « Nous voyons encore, dans les relations, que la grande Tartarie, qui est au midi de la Sibérie, est aussi très-froide, et que le pays ne se cultive pas. » (*Esp. des lois*, l. XVII, c. 3.)

que pour un maître; parce que ce maître, despote *dans le midi, veut encore l'être dans le nord, et avec un pouvoir arbitraire sur les sujets conquis, le prétend encore sur les sujets conquérants.* (*Esprit des lois.*) Si ce peuple n'est pas amolli, pourquoi est-il esclave? s'il est amolli, pourquoi est-il conquérant? Montesquieu explique ces contradictions en disant, *que c'est le peuple le plus singulier de la terre;* mais c'est là aussi une *singulière* explication.

Je ne puis passer sous silence la Chine, cet empire étonnant par sa durée, et le plus *singulier* de l'univers par la nature de ses institutions. Montesquieu le range dans la classe des Etats despotiques, et il a raison; mais la preuve qu'il en donne est hors d'état de satisfaire un lecteur sensé. *Quel est,* demande-t-il, *l'honneur d'un peuple qu'on ne mène qu'avec le bâton?* parce qu'il ne reconnaît que son *honneur* pour principe de la monarchie, et que, dans les idées européennes et françaises, il regarde le bâton comme un outrage, et non comme un châtiment. Quesnay qualifie la Chine d'Etat monarchique, et il a raison aussi; mais le rapport sous lequel il la considère est incomplet, parce qu'il ne l'envisage que du côté de l'administration et des mœurs. Le gouvernement de la Chine est despotique, et l'administration y est monarchique : cet empire est despotique par les lois, et monarchique par les mœurs; tout au contraire de l'Empire turc, qui est despotique par les mœurs, et à certains égards monarchique par les lois. Le gouvernement est despotique; car le *pouvoir* y est unique : la religion publique y est la religion païenne, et les distinctions n'y sont ni héréditaires, ni professions sociales : il est despotique par les lois; car le sexe le plus faible y est opprimé par la polygamie, et l'âge le plus tendre par l'exposition publique. L'administration y est monarchique, parce qu'elle y est très-paternelle, les distinctions de professions très-multipliées, et l'éducation très-sociale : la Chine est monarchique par les mœurs; car les mœurs sont partout à la place de l'honneur, qui est le ressort des monarchies; tout y est réglé jusqu'aux compliments et aux révérences; le citoyen y est esclave de ses mœurs, comme dans une monarchie il est esclave de l'honneur. Aussi, y a-t-il beaucoup de bienséances et nulle vertu; aussi, parce que les mœurs y sont monarchiques et le gouvernement despotique, la religion chrétienne, essentiellement monarchique, a trouvé plus de facilité à s'introduire à la Chine, du côté des mœurs, que du gouvernement, qui a fini par en défendre la prédication. C'est parce que le gouvernement y est despotique, qu'il a été souvent renversé, et la dernière fois par les Tartares en 1644; et c'est parce que les mœurs y sont monarchiques qu'elles s'y sont conservées malgré les révolutions, et que, dans la dernière conquête, elles ont conquis les Tartares, qui ont adopté les mœurs chinoises; de sorte qu'en rapprochant ces faits certains et récents de mes observations sur le principe de conservation des sociétés constituées ou monarchiques, et sur le principe de destruction des sociétés non constituées ou despotiques, on verra que, dans cette société mixte, la force de résistance est dans les mœurs, parce qu'elles sont monarchiques, et le principe de destruction dans le gouvernement, qui y est despotique. Mais si le despotisme est un effet du climat, comme le veut Montesquieu, comment l'extrême chaleur, la fertilité du sol, le relâchement des fibres n'ont-ils pas étendu jusqu'aux mœurs le despotisme des lois? C'est que le despotisme du gouvernement y est défendu par la religion, comme le monarchisme de l'administration y est défendu par l'éducation : c'est cette opposition de principes, entre la religion et l'éducation, le gouvernement et l'administration, les lois et les mœurs, qui forme le contraste indéfinissable de la plus sage des nations et du plus ridicule des peuples. Une preuve décisive de ce que j'ai avancé sur la tendance de toute société à se constituer, c'est-à-dire, à devenir monarchique, est qu'à la Chine les mœurs insensiblement l'emportent sur les lois, et l'éducation sur la religion; car la religion païenne s'est déjà changée, dans une partie de la nation, en pur théisme, et on ne peut pas douter que, si la religion chrétienne eût pu s'y introduire ou s'y répandre, elle n'eût opéré prochainement la conversion de ce gouvernement en un gouvernement purement monarchique. Ce n'est pas la chaleur du climat qui produit à la fois, dans le même empire, le despotisme des lois et le monarchisme des mœurs; mais les unes y sont despotiques, parce que le despotisme y a commencé avec les sociétés, comme dans le reste de l'Asie (1); et les autres y sont mo-

(1) Le despotisme avait commencé sous Nemrod, premier roi des Assyriens. L'Ecriture dit de lui : *Cœpit esse potens in terra.* (*Genes.* x, 8.)

narchiques, parce que, selon les apparences les plus fortes, une colonie d'Egyptiens y a porté, dans les temps les plus reculés, son éducation et ses coutumes. *Ce qui est*, dit avec beaucoup de vérité l'auteur de la *Félicité publique*, *tient toujours de ce qui a été;* la Chine est soumise à la fois à l'autorité despotique de son gouvernement, et à l'autorité monarchique de son administration et de ses mœurs, par la même raison « que le Macédonien est encore aujourd'hui le meilleur soldat de l'empire turc. » (*Grandeur des Romains*.) Montesquieu, qui le remarque, en attribue la cause au climat (qui est chaud cependant), comme si le climat de la Macédoine était fort différent de celui du reste de la Grèce; et prévenu pour son système, il ne veut pas voir, dans le Macédonien moderne, le descendant du soldat de Philippe et d'Alexandre, dont les montagnes escarpées ont préservé la race d'une destruction totale : et c'est une nouvelle preuve de la force de la constitution monarchique; car Rousseau met sur la même ligne la petite monarchie des Macédoniens et celle des Francs. C'est dans la transmission héréditaire, fortifiée par l'imitation ou par l'éducation, qu'il faut chercher la cause de ces dispositions générales à certains peuples : on ne peut rendre raison du caractère des nations que par leurs institutions, on ne peut expliquer l'homme que par lui-même.

Je reviens au Tartare. Ce qu'il a de *singulier* n'est pas son caractère, c'est qu'il n'a aucun caractère, parce qu'il n'a pas d'institutions politiques ; c'est le peuple de la nature, prêt à recevoir toutes les institutions qu'on lui donnera, et à prendre les habitudes et le caractère que formeront en lui ces institutions. Il est devenu Européen dans nos climats, Indien au Mogol, Chinois à Pékin. La grande Tartarie semble être l'atelier de la nature ; elle a placé ce peuple dans de vastes déserts, loin de notre civilisation corruptrice, comme une mère sage qui éloigne ses jeunes enfants de la ville, et les fait nourrir *dans ses terres*.

Ainsi le genre humain a commencé en Asie, puisqu'il y recommence encore, et s'y refait des pertes qu'il éprouve ailleurs. C'est dans ses immenses régions, vingt fois plus grandes que la France, selon Buffon, que se forment dans le silence et sous les yeux de la nature, loin de nous, de nos arts, de notre luxe, de nos systèmes, ces nations vierges qui viennent, de loin en loin, détruire et nous, et nos arts, et nos systèmes, et recommencer la société, en ramenant au milieu d'elle l'unité de *pouvoir*, ébranlée par des opinions insensées ou altérée par des institutions désastreuses. Et si, après avoir fait, dans le siècle passé, sa dernière invasion vers l'Orient, ce torrent se dirigeait vers l'Occident, il pourrait être redoutable pour l'Europe, si les deux puissances militaires les plus formidables, l'Autriche et la Russie, si notre tactique, notre artillerie, nos places fortes ne lui opposaient une forte barrière.

Il est peut-être à désirer, pour cette raison, que la Pologne, au travers de laquelle ces nations pourraient s'ouvrir un passage, par la petite Tartarie, et qui, dans ses plaines vastes et fertiles, offrirait à ces nombreuses hordes des facilités pour leur marche et leur subsistance, acquière, avec une constitution fixe, toute la force de résistance dont elle est susceptible. Rousseau, dont il faut souvent saisir les aperçus, et rarement les principes, pronostique que *les Tartares deviendront nos maîtres*. «Cette révolution, dit-il, me paraît infaillible ; tous les rois de l'Europe travaillent de concert à l'accélérer : » et quoique ce danger ne soit peut-être pas aussi prochain que cet auteur paraît le penser, qui oserait, après ce que nous avons vu, fixer les progrès de cinq à six cent mille Tartares conduits par un Attila ou un Tamerlan, que la Turquie aux abois verserait en Europe, et qui pourraient compter parmi nous, sur deux alliés fidèles, nos divisions et nos jalousies ? « Il semble, » dit un auteur judicieux, « que, dans le politique et dans le moral, tout est en effort, comme dans le physique, et que les peuples répandus sur la surface de la terre se pressent, comme les éléments, et se portent, par leur propre poids, vers les lieux où le luxe, le despotisme, la corruption des mœurs, ont énervé les âmes, comme l'air, l'eau, le feu se précipitent dans les espaces vides, ou remplis d'un air sans ressort, de corps sans résistance. » (PLUQUET.)

Montesquieu ne trouve que dans les climats froids une grande force d'esprit et de corps, qui rend les hommes capables d'actions longues, pénibles, grandes et hardies. Mais pourquoi la civilisation, qui suppose les progrès de l'esprit humain et le plus grand développement de sa force, la civilisation, qui est une action *longue, grande et pénible*, a-t-elle toujours été si avancée dans le Midi, si retardée dans les climats glacés

du Nord ? Mais les Romains et même les Grecs, le législateur des Arabes et ses successeurs, Mahomet II et Soliman, les prodigieux conquérants du Mexique et du Pérou (1), nés et faisant la guerre dans des climats chauds, n'avaient-ils pas une grande force de corps et d'esprit, n'étaient-ils pas capables d'actions longues, grandes, pénibles et hardies ? Cette théorie ne s'accorde pas mieux avec l'histoire moderne. Les Espagnols, les Italiens, sous Charles-Quint, Philippe II, et de nos jours, se sont battus en Flandre ou en Allemagne, comme au Mexique ou en Afrique ; les Anglais dans l'Inde, comme en Amérique ; les Français au Canada comme en Italie ; les Russes sur les bords de la mer Noire, comme en Finlande ; les Autrichiens dans le Piémont, comme aux plaines de Tirlemont (2) ou de Nerwinde. L'empereur a dans ses troupes des Allemands, des Hongrois, des Italiens, des Français, des Wallons, des Polonais, des Esclavons ; tous ces peuples, soumis à la même discipline, se battent avec le même courage : les Hongrois, peuples d'un climat plus chaud, ont-ils la fibre plus lâche, le corps moins dispos que le Flamand ou le Hollandais ? les Suisses sont-ils moins bons soldats en Espagne et à Naples, qu'en France ou en Hollande ? Si, selon Montesquieu, les Autrichiens ont eu des revers en Espagne dans la guerre de la succession, parce qu'ils passaient d'un climat plus froid dans un climat plus chaud, pourquoi, suivant le même auteur, doit-on attribuer à la même cause les succès des Tartares en Asie ? Sous le même climat, dans l'Inde, les Cipayes sont amollis, les Marattes durs et courageux.

CHAPITRE III.

CAUSES DE LA CORRUPTION DES MOEURS.

On se doute bien que les écrivains qui ont attribué à l'influence du climat les qualités bonnes et mauvaises de l'homme, n'ont pas manqué de rapporter à la même cause les effets déréglés de ce sentiment que la nature a destiné à la conservation de l'espèce humaine, et que l'homme, qui abuse de tout, fait servir à sa destruction. Cette influence du climat était commode pour les romanciers, qui veulent des penchants irrésistibles, et pour les philosophes, qui veulent des passions insurmontables : aussi l'on a débité sur ce système bien des romans, et encore plus de philosophie.

Je suis loin de penser que la nature ait donné à l'homme plus de besoins sous une latitude que sous une autre, parce que je ne puis croire qu'elle n'ait pas également voulu la conservation et la propagation de l'espèce humaine dans tous les lieux où elle a placé l'homme : autrefois le Midi était excessivement peuplé ; la population de l'Italie, de la Sicile, de l'Espagne, de l'Egypte était prodigieuse ; plus tard le Nord, par ses émigrations incroyables, a étonné et subjugué l'Europe : ce qui prouve que le Midi et le Nord sont également favorables à la reproduction de l'espèce humaine, qui partout se multiplie en raison des subsistances ; mais à des sentiments qui sont à la nature, l'homme ajoute des passions qui sont à lui, et dérange ainsi les vues de la nature : je m'explique.

Là où la rigueur des saisons oblige l'homme à se tenir renfermé autour de son foyer avec sa famille, il doit résulter quelque chose de différent dans les habitudes extérieures, de ce qui arrive dans ces heureux climats, où une température égale et douce permet aux hommes de se voir plus souvent, et de se réunir en plus grand nombre.

Là les hommes s'isolent, ici ils se cherchent ; de ces usages opposés il ne résulte pas quelque chose de différent dans l'organisation physique, mais une différence dans les manières. Dans le Nord l'homme en général sera plus froid, parce qu'il ne voit que les mêmes objets, et que l'habitude émousse les sensations ; dans le Midi il sera plus empressé, parce qu'il verra plus souvent

(1) Il n'y a, dans aucune histoire, rien de comparable au courage incroyable de Cortez, attaquant, avec cinq cents fantassins et quinze chevaux seulement, un vaste empire dont on ne peut juger les forces, dans un pays nouveau et inconnu, et mettant le feu à ses vaisseaux pour s'ôter jusqu'à l'espoir de la retraite. (ROBERTSON.)

(2) Pour juger les institutions et les peuples, qu'on compare les révoltes éternelles des armées romaines sous les empereurs, et même dans les plus beaux jours de la république, lorsqu'elles se faisaient battre exprès pour mortifier un général qui leur déplaisait, avec l'admirable fermeté de ces braves armées, qui, forcées de reculer devant un ennemi, fort de son audace et de son nombre, depuis les bords de la Sambre jusqu'aux rives du Rhin, toujours soumises à une discipline sévère, inébranlables dans leur valeureuse fidélité, résistent à tous les genres de séduction, à des fatigues incroyables, aux dégoûts d'une retraite continuelle, dans une guerre inouïe, où les combats amènent les combats, et où les victoires mêmes ne sont pas des succès.

C'est dans l'excellent esprit de ces armées que l'on doit admirer la force des institutions politiques et religieuses.

des objets nouveaux, auxquels, même sans dessein particulier, et par un effet de l'humeur sociale et de la bienveillance naturelle, il cherchera à se rendre agréable. Le climat sera, si l'on veut, l'occasion de ces différentes manières d'être, mais il n'en sera pas la cause: car dans le Nord, les hommes à qui leur fortune ou leurs occupations permettront un genre de vie plus communicative et moins uniforme, seront empressés, et dans les pays chauds, ceux que des travaux champêtres ou des professions sédentaires isoleront beaucoup des autres hommes, seront froids et peu sensibles.

Les mœurs sont bien moins corrompues dans les campagnes du midi de l'Europe que dans les villes des pays du nord; et dans les villes mêmes, le plus ou le moins de corruption ne tient pas au climat; et il y a certainement moins de désordres à Turin qu'à Saint Pétesbourg.

La sage nature, qui a condamné l'homme au travail, a compensé ces différences par le plus ou le moins de travaux indispensables. L'homme du Nord confie à la terre ses troupeaux et son blé, et elle nourrit les uns et développe l'autre : l'habitant du Midi, avec ses vignes, ses oliviers, ses mûriers, ses amandiers, est obligé de lui demander sans cesse ce qu'elle lui accorde toujours : si, malgré cette sage précaution de la nature, les peuples du Midi ont été plus adonnés à l'oisiveté et à la mollesse, il faut en chercher la cause dans leurs gouvernements. En Grèce, le peuple était oisif par la nature même de ses institutions, qui lui donnaient des esclaves pour travailler ses terres : en Italie, au moins dans quelques endroits, le peuple est oisif par la faute de son administration, qui n'excite pas assez le travail ou favorise trop la paresse; car l'homme est partout et dans tous les temps un animal paresseux.

Les habitants du midi de la France sont beaucoup plus propriétaires que ceux des provinces du nord, et cela doit être; ils seraient plus turbulents, s'ils étaient moins occupés, parce qu'ils seraient plus souvent assemblés; mais aussi, parce qu'ils sont plus propriétaires, ils ont montré en général plus d'attachement à leurs lois, plus de fidélité à leurs souverains.

« Il faut, » dit Montesquieu, « de certaines lois dans une nation où les hommes se communiquent beaucoup, il en faut d'autres chez un peuple où l'on ne se communique point. » (*Esprit des lois*, l. XIV, c. 10.)

Les peuples du Midi auront donc l'imagination plus mobile, parce que la nature et *la société* leur offriront plus fréquemment de nouveaux objets; et comme la cause sera constante, les effets du plus au moins seront uniformes.

Chez les Romains, j'aperçois, dans les jours de leur vertu, l'attention de ce gouvernement habile et prévoyant à réprimer les écarts de cette imagination légère, et à la fixer sur des objets sérieux. Il en redoutait le danger, il en connaissait le remède, ce gouvernement, « qui avait banni de la religion païenne toutes ces fables absurdes qui attribuaient aux dieux des actions criminelles; » qui avait donné à la chasteté, dans les prêtresses de Vesta, de si grandes prérogatives, et à la vertu des dames romaines une si haute renommée; chez lequel le magistrat des mœurs dégradait un sénateur pour avoir, devant sa fille, donné un baiser à sa femme; qui offrait au peuple des spectacles atroces, plutôt que des spectacles voluptueux, et qui le rendait cruel pour ne pas le rendre faible. Aussi le Romain eut un caractère fortement prononcé de solidité, de sévérité, d'austérité même; et en se domptant lui-même, il apprit à dompter l'univers.

Les Grecs au contraire, nés sous un ciel aussi tempéré, ayant sous les yeux le spectacle d'une nature aussi riante, au lieu de captiver par des habitudes graves et sévères une imagination que la diversité des objets, la variété des tableaux, devaient rendre mobile et légère, adoptèrent toutes les institutions qui pouvaient l'égarer davantage. Ils furent dans ce genre à un degré d'extravagance qu'on aurait peine à croire; et, comme dit Montesquieu, *ils ôtèrent la pudeur même à la chasteté*. La religion et le gouvernement se disputèrent à l'envi à qui corromprait le plus promptement ce peuple si aisé à corrompre : la religion ordonna la licence à l'homme (1); le gouvernement interdit le travail au citoyen. La débauche y devint

(1) « On ne peut lire sans étonnement, » dit Bossuet, « les honneurs qu'il fallait rendre à Vénus, et les prostitutions qui étaient établies pour l'adorer. »

« Chez les Grecs, » dit le *Contrat social*, « tout ce que le peuple avait à faire, il le faisait lui-même; il était sans cesse assemblé sur la place : des esclaves faisaient ses travaux, sa grande affaire était sa liberté... Quoi! la liberté ne se maintient qu'à l'appui de la servitude? Peut-être. Les deux excès se touchent. *Tout ce qui n'est point dans la nature a ses inconvénients, et la société civile plus que tout le reste.* » La société civile n'est pas dans la nature! Et c'est

monstrueuse, et les mœurs abominables; quand des courtisanes y devenaient des personnages importants, des *sages* devaient y paraître des hommes extraordinaires : l'on en remarqua sept ; mais il y eut une foule de peintres, de musiciens, de sculpteurs, de poëtes, de gens qui se donnaient en spectacle. Ce fut un peuple de femmes et d'enfants, sans cesse assemblé sur ses places publiques pour voir et pour entendre; un peuple sans jugement et sans solidité, emporté par une imagination sensible à l'excès, qui quelquefois lui fit faire de grandes choses, et qui plus souvent lui fit faire de grandes fautes.

Lorsque les Romains eurent assujetti les Grecs, et les rois de cette nation successeurs d'Alexandre, la vanité des triomphateurs et l'avarice des proconsuls transportèrent à Rome tous les chefs-d'œuvre des arts dont la Grèce était ornée ; alors la peinture, la sculpture, la musique, la poésie, dévoilèrent de mille manières, et dans le langage le plus séduisant, ce que la nature jusque-là n'avait confié qu'en secret à la pudeur. Chez les Grecs, peuple faible, les imaginations n'étaient que sensibles ; chez le Romain, dur et féroce, elles devinrent ardentes ; les institutions religieuses et politiques s'altérèrent dans les troubles civils, les mœurs se perdirent ; cruel par l'effet de ses institutions primitives, voluptueux par l'effet de ses nouvelles mœurs, le Romain devint extrême dans ses vices, comme il l'avait été dans ses vertus, et les mêmes temps virent éclore les horribles proscriptions de Sylla et la prodigieuse mollesse de Lucullus.

Je passe à l'Italie moderne. Lorsqu'elle commença à respirer des dévastations des Barbares, les mêmes causes vinrent l'embellir et la corrompre. Les arts ne s'étaient pas perdus en Italie, « où régnaient les Papes et les empereurs grecs, où il y avait des villes florissantes, et presque le seul commerce qui se fît pour lors ; » le commerce, cause unique de prospérité, selon les modernes politiques, et source la plus féconde de corruption particulière et publique. Les arts se ranimèrent à la voix de Léon X, des Médicis, des princes ou des particuliers auxquels un grand commerce avait procuré d'immenses richesses.

Les savants échappés à la destruction de l'empire grec, accueillis en Italie, y avaient réveillé le goût des connaissances de tous les genres. On rechercha avec soin les monuments des arts et des sciences que le temps et les Barbares avaient respectés ; les chefs-d'œuvre anciens en firent éclore de nouveaux, et la Grèce corrompit encore une fois l'Italie, et par elle toute l'Europe : elle lui fut doublement funeste, et par l'imitation de ses arts, et par l'introduction de ses institutions politiques. Dans les pays du midi de l'Europe, il y eut plus de désordres, plus de licence, plus de passions, parce qu'il y eut plus de commerce, de voyages, de richesses, de tableaux, de statues, de romans, de théâtres (1). Mais le climat ne fait rien de tout cela; c'est le gouvernement qui le fait ou le laisse faire, et qui, au lieu de considérer le commerce, les richesses, les arts, les productions de l'esprit ou de l'imagination, comme de nouveaux moyens de conduire les hommes au bonheur par la vertu, abandonne ce ressort puissant à des mains corrompues ou malhabiles, et content de réprimer l'homme physique, livre l'homme moral, c'est-à-dire, tout l'homme, au déréglement de son *esprit*, à la dépravation de son *cœur*, au délire de ses *sens*, souvent même le pousse sur cette pente rapide, par de coupables exemples, ou des institutions imprudentes et dangereuses, et le conduit ainsi au malheur par le vice (2).

Je le répète : les gouvernements font les institutions, les institutions font les hommes, et les hommes se transmettent les qualités bonnes ou mauvaises qu'ils tiennent de leurs institutions. Les souverains qui règnent sur des peuples d'une imagination plus mobile, ont, si l'on veut, plus de précautions à prendre que ceux qui ont à gouverner des peuples plus constants dans leurs goûts, plus tranquilles dans leurs manières; mais ils ont aussi un ressort de plus à employer : ressort actif, d'une force irrésistible, incalculable, tel que la poudre, dont l'explosion, dirigée par un mineur habile ou par un ouvrier ignorant, peut renverser, en un clin d'œil, l'obstacle le plus formidable, ou faire sauter l'édifice le plus précieux.

de l'insensé qui a osé calomnier ainsi la nature et la société, que les sectateurs prétendus de la nature, les soi-disants législateurs des sociétés, ont fait un dieu !

(1) Le moyen, dit un homme d'esprit, dans ses *Lettres sur l'Italie*, d'avoir des mœurs et des statues !

(2) Dans l'Orient, et chez les peuples qui suivent la religion mahométane, les institutions religieuses ajoutent aux causes de corruption, puisque, non contentes de permettre les plaisirs des sens dans cette vie, elles les promettent dans l'autre.

CHAPITRE IV.

CARACTÈRE NATIONAL DANS LES DIVERS GOUVERNEMENTS.

J'ai dit ailleurs que le caractère d'une nation se composait de ses habitudes religieuses ou politiques, de son attachement pour les propriétés sociales, c'est-à-dire, de son affection à un culte antique, de son amour pour une famille anciennement régnante, de sa vénération affectueuse pour les familles exerçant les professions distinguées. Le caractère national, plus aisé à sentir qu'à définir, me paraît être l'attachement d'un peuple aux objets sensibles de ses affections. Cet attachement ne peut être formé que par ses habitudes : un peuple qui aura plus d'objets à ses affections, et des objets plus constants, plus invariables, plus sensibles, aura donc plus d'habitudes, plus d'attachement, plus de caractère. Ce sentiment profond, endormi dans la jouissance uniforme et tranquille d'une longue prospérité, se réveille aux jours du malheur; et si la terreur en comprime momentanément les effets, il se replie sur lui-même, et caché dans le fond du cœur, il y vit de souvenirs, de regrets et d'espérances, et n'en acquiert que plus d'énergie, semblable à ces ressorts dont on décuple la force en les resserrant.

L'oppression du gouvernement l'affaiblit sans doute, mais son indifférence le tue : *Ah! si le roi le savait!* s'écriait-on en France, lorsque le caractère national n'y avait pas été altéré. Cette sensibilité précieuse est, dans les nations comme dans l'individu, la cause des plus grands écarts, comme le mobile des plus belles actions : véritable trésor, qu'un gouvernement sage doit accroître avec persévérance, ménager avec habileté, employer avec mesure; principe de cette force de réaction qui peut rétablir une nation des crises les plus désespérées, et maintenir les plus petites monarchies contre les plus grandes, en donnant aux unes en force de ressort ce qu'ont les autres en moyen de puissance.

Ce caractère sera plus ou moins fortement prononcé, selon qu'une nation sera plus *une*, plus séparée des autres par une langue ou des mœurs particulières, qu'elle sera réunie depuis plus de temps sous un même culte, un même gouvernement, une même maison régnante, dans les mêmes limites; ce caractère sera plus ou moins altéré, selon que les institutions primitives y auront été attaquées avec plus ou moins de succès.

Les peuples soumis à une monarchie bien constituée auront beaucoup de caractère, puisqu'ils ont contracté toutes les habitudes sociales, et qu'ils ont sous les yeux des objets à toutes leurs affections.

Dans une aristocratie, le peuple aura moins de caractère, surtout si le *pouvoir* est entre les mains d'un grand nombre de familles, parce qu'alors il est, comme je l'ai remarqué, plutôt un objet d'envie que d'affection : cependant si le peuple est heureux, s'il a une religion sévère, et un culte imposant; si cet Etat est d'une médiocre étendue, et séparé des Etats voisins par une situation particulière; si les familles patriciennes sont anciennes et considérées; si, jouissant en commun de l'effectif du *pouvoir*, elles savent en tempérer l'éclat par leur modération personnelle, le peuple aura de l'affection pour son gouvernement; et Venise, qui réunit tous ces avantages, a déployé autrefois, dans les moments de crise, une grande force de caractère national.

Dans un Etat populaire, il ne peut y avoir de caractère national : car où seraient les objets des affections et le motif des habitudes? S'il y a une religion publique, des raisons particulières à ces gouvernements la tiennent dans un état de simplicité, et ses ministres dans un état de dépendance, qui n'inspirent aux peuples ni la vénération ni le respect; s'il n'y a dans l'Etat aucune religion nationale, aucun culte public et commun, il ne peut y avoir d'affections sociales ou communes pour ce qui n'est qu'individuel : on peut en dire autant du *pouvoir*, qui n'y étant que particulier, n'y formant point propriété publique, est un sujet d'ambition individuelle, et ne peut par conséquent être l'objet des affections générales; et comme il n'existe pas non plus de familles revêtues héréditairement de professions *nécessaires* au maintien de la société, et que ceux qui y ont une représentation de *pouvoir* ne l'exercent que passagèrement, et qu'enfin ces gouvernements, par la nature de leurs institutions, sont eux-mêmes dans une grande mobilité; le peuple n'y peut contracter d'habitudes et ne sait où placer ses affections.

Sous le despotisme, tel qu'il existe chez les musulmans, il y a peut-être un peu plus de caractère national, parce que le peuple trouve un motif à ses habitudes, et un objet

à ses affections, dans la religion qui y a ordinairement beaucoup de force; mais il ne peut placer son attachement, ni dans une famille régnante trop invisible pour être connue, trop nombreuse pour être un objet d'affection, ni dans des familles distinguées qui n'existent pas : à quoi il faut ajouter que le *pouvoir* inspire la terreur plutôt que la confiance, que les lois y font des esclaves et non des enfants, et que l'homme exerçant le *pouvoir*, caché à tous les yeux, est comme une divinité redoutable dans un sanctuaire inaccessible.

Ainsi, parce qu'il y aura plus de caractère dans une monarchie, elle défendra mieux ses lois fondamentales contre l'usurpation, et son territoire contre l'invasion étrangère, et elle se relèvera plus promptement de ses chutes.

Et parce qu'il y en aura moins dans les républiques, elles défendront avec moins de courage leur sol contre l'ennemi, ou leur liberté contre leurs tyrans; et une fois subjuguées, elles secoueront plus difficilement le joug. J'en appelle à l'histoire.

« Athènes, » dit Montesquieu, « une fois vaincue à Chéronée, le fut pour toujours, » et elle ne défendit pas mieux sa liberté que son territoire. Rome fit toujours la guerre avec désavantage en Italie, et *au fort de sa liberté se vit opprimée par les décemvirs*. (*Esprit des lois.*) Carthage fut perdue quand Scipion fut à ses portes; l'Angleterre n'a pas toujours défendu ses lois fondamentales contre ses tyrans, ni son territoire contre l'invasion. La Hollande a toujours plus compté pour sa défense sur ses eaux que sur ses citoyens; et la Suisse, quoi qu'on en dise, se défendrait mieux par ses montagnes que par ses soldats.

La France avait jusqu'à présent mieux défendu ses institutions qu'aucune autre nation; les innovations précipitées qui y avaient été tentées n'avaient pu réussir, et sans révolte ouverte elles avaient été repoussées par la seule force du caractère national et du principe de la constitution. La destruction des corps dépositaires des lois, sur la fin du règne de Louis XV, fut moins un changement de choses qu'un changement de personnes; on remplaça les parlements par d'autres parlements, qui, à la première occasion favorable, auraient fait valoir les mêmes droits (si toutefois ils eussent pu tenir jusqu'à cette époque contre l'opinion publique). On n'a pas oublié quelle résistance opposa l'opinion publique à ces opérations désastreuses; d'autres tentées plus récemment sur les mêmes corps ont été moins heureuses, parce qu'elles étaient plus inconstitutionnelles, et qu'on attaquait à la fois les institutions et les personnes, c'est-à-dire, la propriété publique et particulière; et si sur d'autres points les institutions politiques de l'Etat ont reçu quelque atteinte, elle a été le fruit d'une altération progressive plutôt que d'une brusque invasion.

Je n'ai parlé que de la France-monarchie : car la France-république n'a pu, même dans la ferveur d'une *liberté* naissante, la défendre contre la tyrannie la plus insolente, la plus féroce qui fut jamais.

Si l'on m'objectait le renversement subit de toutes les institutions religieuses et politiques, j'oserais répondre que, depuis moins d'un siècle, le caractère national s'était altéré par des causes qu'il n'entre pas dans mon plan de détailler, mais qu'on eût pu et dû prévenir; et que cependant tel était l'attachement de la nation à sa religion, à la monarchie et même à son malheureux monarque, que le culte, qu'il ne faut pas confondre avec la religion, n'y a été anéanti qu'avec des ménagements et des précautions qui décelaient les craintes des novateurs, et sous une apparence de réforme *capable d'induire en erreur, s'il était possible, jusqu'aux élus mêmes* (*Matth.* XXIV, 24); que la monarchie n'a été renversée qu'en faisant concourir le monarque lui-même à sa destruction; en sorte que la révolution, dirigée contre la royauté, a été faite *de par le roi* : ce qui a jeté de l'odieux, dans l'esprit des peuples, sur les zélés défenseurs de la monarchie, et leur a ôté tous les moyens de la sauver, en réunissant contre eux, dans les mains de ses ennemis, la force réelle et la force d'opinion de l'autorité légitime; et qu'enfin le malheureux monarque n'a été immolé que lorsque la majesté royale anéantie ne pouvait plus le protéger, et que la nation, égarée par l'imposture, ou écrasée par la terreur, ne pouvait plus le défendre.

Que du nombre des jours, ce jour soit effacé.

Le caractère français, retrempé par les plus effroyables calamités, juste châtiment de ses égarements, peut encore soulever ce poids immense de malheur et de honte qui accable cette nation, destinée sans doute à étonner l'Europe par son retour, comme elle l'a épouvantée par ses forfaits. A lui seul appartient ce prodige, et peut-être n'attend-

il qu'une première impulsion : *quod, in re tali*, dit Tacite, *difficillimum est, prima vox*.

C'est ce ressort comprimé par une longue oppression, qui, par sa réaction, établit la France sous Charles VII et Henri IV; l'Espagne, sous Pélage et Philippe V; la Suède, sous Gustave Vasa; le Portugal, sous le duc de Bragance, et qui eût rendu l'Angleterre à Charles II, si la mort prématurée de Cromwell n'eût hâté son retour (1).

Moriamur pro rege nostro, s'écrient les fidèles Hongrois à la vue de Marie-Thérèse, qui leur présente son fils, trait sublime de caractère qui honore autant le peuple qui en fournit l'exemple, que le souverain qui en est l'objet.

CHAPITRE V.

CARACTÈRE DES DIVERS PEUPLES DE L'EUROPE.

Si l'on voulait faire une application plus particulière de ces observations générales, on pourrait remarquer que l'Italien, débris de toutes les nations qui ont envahi l'empire romain, a moins un caractère national que les goûts d'un peuple industrieux : parce que le Romain, le Napolitain, le Toscan, toujours italiens et par conséquent citoyens de deux patries, n'ont pu encore former des habitudes dans des gouvernements où la succession est élective comme à Rome, ou récemment fixée dans la maison régnante, comme à Naples ou en Toscane, et où la distinction héréditaire de la noblesse n'est peut-être pas assez profession sociale ; mais, si ces peuples heureux ne peuvent encore trouver de motifs à leurs habitudes dans la constitution de leur Etat, ils ont dans l'administration paternelle de leurs souverains des objets bien doux à leurs affections.

Cependant l'on remarquera, comme une nouvelle preuve de mes principes sur le caractère des nations, un caractère national plus prononcé chez le peuple le plus monarchique de l'Italie et le plus aborigène ;

(1) Il me semble que Hume en fait l'observation. Ce célèbre historien me ramène à son respectable compatriote, Burke, ce défenseur éloquent et sensible des vrais et solides principes de la constitution monarchique. J'ose croire que quelques-unes de mes pensées, sur ces grands objets, se trouveront à l'unisson de ses méditations profondes, lorsque je me rappelle avec quelle force, avec quelle chaleur, il défend la religion publique, le *pouvoir* royal, la succession héréditaire, les distinctions sociales.

Ce vertueux étranger venant rompre une lance, dans cette joûte mémorable de toutes les passions contre tous les principes, a rappelé ces chevaliers qui, dans les anciens tournois, accouraient des pays lointains, attirés par le désir de la gloire, et fixaient tous les regards par l'éclat de leurs armes, la fierté de leurs devises et la force de leurs coups. Jamais les principes conservateurs des sociétés n'avaient été attaqués par des moyens aussi profonds qu'ils l'ont été de nos jours, jamais ils n'avaient été défendus avec autant de génie, de connaissances et de courage. Dans l'assemblée constituante, ils furent défendus par des orateurs de tous les ordres, avec une force de raisonnement et de caractère qui ne laissa au parti opposé que la ressource des clameurs et des injures. Il faut observer, à l'honneur de la constitution, et comme une preuve de mes principes sur la force conservatrice des sociétés religieuse et politique, que les défenseurs les plus nombreux et les plus éloquents de la constitution religieuse et de la constitution politique, se trouvèrent dans les professions sociales, conservatrices de l'une et de l'autre société. L'abbé Maury et Cazalès déployèrent une puissance de talent, une force et surtout une *prestesse* d'éloquence, une fermeté de caractère qu'on n'avait vue jusqu'à présent dans aucune assemblée politique, ancienne ou moderne. Démosthènes parlait devant le peuple d'Athènes, de tous les peuples le plus difficile à fixer, mais le plus aisé à entraîner; Cicéron, devant un sénat grave, instruit, prévenu presque toujours pour l'orateur; l'un et l'autre n'avaient à parler que sur de grands intérêts politiques, ou dans de grandes causes particulières. Mais raisonner devant des sophistes! avoir des philosophes à émouvoir, et des beaux esprits à persuader! parler avec éloquence, avec grâce sur la vente exclusive du tabac, sur les assignats, sur la constitution civile du clergé, sur l'impôt, sur les successions, etc., etc.; résister pendant deux ans à des assauts de tous les jours, à des dangers de tous les instants, à des contradictions de tous les genres! surmonter l'insurmontable dégoût d'une lutte opiniâtre, où la raison et le génie étaient condamnés d'avance, où l'orateur persuadait sans convaincre, touchait sans émouvoir, ébranlait sans entraîner, c'est ce qu'on n'avait jamais vu; c'est sans doute ce qu'on ne verra plus. Qu'on ne dise pas que ces efforts prodigieux ont été inutiles, et que le côté droit de l'assemblée constituante aurait dû se retirer dès le commencement : car, sans parler des mesures violentes que cette mesure extrême aurait pu entraîner, les principes auraient été également attaqués, et ils n'auraient pas été également défendus, ce qui seul eût été un grand mal; et la révolution, faite sans obstacle, n'en aurait été ni moins générale, ni moins sanglante, parce qu'en dernière analyse, les *meneurs*, qui étaient hors de l'assemblée, en voulaient à la religion, à la royauté, à la noblesse, à la propriété dans toute l'Europe; *il fallait que le scandale arrivât*; il était *nécessaire*, pour la conservation de la société et l'instruction des races futures, que les principes conservateurs des sociétés fussent attaqués, fussent défendus par toute la puissance de l'homme; il fallait que la constitution succombât malgré le génie de l'homme, et qu'elle ressuscitât par la seule force de la nature de la société, parce qu'il était nécessaire que la nature montrât sa force et l'homme sa faiblesse. Depuis la séparation de l'assemblée constituante, des écrivains distingués ont empêché la prescription des bons principes et entretenu avec soin le feu sacré. Les professions sociales ont encore rempli leur destination : je remarque avec intérêt, sur la liste des défenseurs de la société religieuse et de la société politique, des ministres de la religion, des magistrats de nos premières cours souveraines; l'abbé Barruel, Ferrand, constamment sur la ligne de la raison et du goût, défendent la cause de la religion et des lois avec une pureté de principes que les sophismes ni les circonstances n'ont pu altérer.

et le Napolitain, à qui il ne manque peut-être que de développer sa constitution pour devenir un grand peuple, se distingue aisément, au physique et au moral, des autres habitants de cette belle partie de l'Europe.

L'Allemand, composé aussi de plusieurs peuplades réunies sous diverses souverainetés, pouvant changer de gouvernement sans changer de patrie, n'a que les goûts tranquilles d'un peuple heureux et paisible; et encore, comme du temps de Tacite, les mœurs y sont plus puissantes que les lois. Au reste, il est aisé de remarquer un caractère plus prononcé dans les sujets allemands des deux monarchies autrichienne et prussienne, quoique dans l'une et dans l'autre il soit modifié par des circonstances particulières.

L'Anglais même n'a pu prendre un caractère un et simple de son gouvernement composé, ni des habitudes invariables de ses fréquentes révolutions; mais il a les manières hautes, généreuses et quelquefois bizarres que donne l'opulence, la fierté ordinaire aux peuples dominateurs des mers, et le tour d'esprit solide et penseur que doivent prendre les citoyens dans un pays où le gouvernement est pour tous un objet de surveillance et d'inquiétude, plus peut-être qu'un objet d'affection.

Le Russe, peuple composé de tant de nations diverses, qui ne sont réunies ni par une même religion, ni par les mêmes mœurs, ni par la même langue, n'a pu prendre de caractère déterminé; parce que cette société n'a pas encore fixé sa constitution, qu'elle n'a pas encore trouvé d'objet constant à ses affections dans la succession qui n'y est pas héréditaire, et qu'enfin, depuis que le peuple russe a pris place parmi les nations de l'Europe, il a été constamment heureux.

Je ne vois de caractère fortement prononcé que dans le Français, peuple composé de Gaulois, de Romain et de Germain; dans l'Espagnol, mêlé de Goth et d'Arabe, réunissant à l'imagination mobile des peuples du Midi le flegme des peuples du Nord, et l'expression hyperbolique, le tour d'esprit romanesque des Orientaux; dans le Hongrois, Tartare humanisé, excellent peuple, qui réunit à la politesse des nations les plus civilisées les inclinations guerrières, l'héroïque et courageuse fidélité d'une nation vierge, peuple que *ses maîtres doivent laisser ce qu'il est, s'ils veulent rester ce qu'ils sont*; dans le Polonais, tout Sarmate, mais qui a perdu son indépendance pour l'avoir préférée à sa liberté; et jadis dans l'Ecossais, peuple si fidèle et si fier, mais égaré une fois par le fanatisme, jusqu'à vendre un roi malheureux.

On peut remarquer comme un trait de ressemblance commun à presque tous les peuples, une sorte de fierté méprisante pour les autres nations, et que celles-ci leur reprochent; c'est l'effet du caractère national: il faut qu'un peuple qui a du caractère, ait de lui-même et de tout ce qui est à lui, une haute opinion, et nécessairement une opinion moins avantageuse des autres; cet orgueil bien dirigé est le principe de grandes choses. Un peuple qui se place bien au-dessus des autres, en est asservi moins aisément: avant d'être attaqués par les Romains, les peuples étaient à demi vaincus par la haute opinion qu'ils en avaient, et nous avons eu sous les yeux quelque chose de semblable.

CHAPITRE VI.

OBSERVATIONS GÉNÉRALES SUR LE CARACTÈRE NATIONAL.

Si l'on rapproche les applications que nous venons de faire, des observations précédentes, pour en déduire des conséquences générales et pratiques sur les causes morales et physiques qui peuvent influer sur le caractère national, on remarquera :

1° Que chez les anciens, comme les modernes, les peuples qui ont montré le plus de caractère, ont été ceux qui, dans la société politique comme dans la société religieuse, ont eu le plus d'objets à leurs affections sociales, *et des objets envers lesquels l'amour, principe des sociétés constituées, pouvait se manifester par les sens.* Cette proposition ne peut être entièrement développée que dans la *Théorie du pouvoir religieux;*

2° Que le caractère national se formant par les habitudes et les affections religieuses et politiques, tout changement dans les unes ou dans les autres qui interrompt les habitudes, et déplace l'objet des affections, toute loi civile ou criminelle, tout mode de châtiment ou même de récompense qui choque les sentiments et les opinions d'une société constituée, ne peut qu'altérer le caractère national;

3° Que la loi politique la plus urgente, la

dette la plus sacrée des souverains, le plus ferme appui de la constitution, comme la garde la plus fidèle de leur personne, est une éducation sociale ou publique, analogue aux professions des familles dont les impressions, aussi aisées à former que difficiles à détruire, impriment dans le cœur de la génération naissante, le respect pour les lois fondamentales et les propriétés sociales, le respect pour la religion, l'affection pour la personne du monarque et pour sa famille, la considération pour les professions distinguées;

4° Que puisqu'un des effets les plus marqués du caractère national est de donner à un peuple une haute opinion de lui-même, et par conséquent une opinion moins avantageuse des autres peuples, tout gouvernement, dans une société constituée, qui souffre qu'il s'introduise dans la langue, dans les mœurs, dans les usages, dans la littérature même, un goût général d'imitation de quelque autre peuple dont il semble avouer ainsi la supériorité, altère le caractère national. L'expérience vient à l'appui de cette observation. Le Français, sous Louis XIV, n'eût pas imité les modes ou les manières anglaises; on imite bien moins les mœurs des Français, on en parle bien moins la langue en Espagne qu'en Allemagne ou en Russie;

5° Que la même raison peut rendre dangereux pour le caractère national, le goût excessif des voyages; et c'est ce qui fait que les peuples qui ont fleuri par le commerce, ont eu peu de caractère, joint à ce que l'amour du gain est chez un peuple, comme dans l'homme, l'ennemi mortel du *caractère* et des vertus;

6° Que cette philosophie qui a fait en Europe des progrès si effrayants, en isolant l'homme par l'égoïsme, en délayant les peuples par le cosmopolitisme, détruit à la fois les vertus privées et les vertus publiques ou sociales: car il faut, pour le bonheur de l'homme, que l'homme aime et estime son semblable autant et plus que soi-même; et, pour la durée et l'indépendance des sociétés, qu'un peuple s'aime et s'estime plus que les autres peuples;

7° Qu'un symptôme alarmant des progrès de l'égoïsme dans l'individu, ainsi que de l'altération du caractère des peuples, symptôme auquel les gouvernements ne font peut-être pas assez d'attention, est la coupable indifférence, peut-être les vœux criminels de certains peuples, qui, dans la religion, ne voyant que des richesses qu'ils envient, dans le *pouvoir* qu'un frein qu'ils haïssent, dans les professions sociales qu'une distinction qu'ils jalousent, dans l'administration ne considérant que l'impôt, dans le devoir de tout citoyen de défendre sa patrie et son prince, que ce qu'il peut en coûter d'argent au propriétaire, ou de dangers à l'homme, sont prêts à vendre leur religion, leur indépendance, leur existence politique, et le bonheur dont ils jouissent sous des administrations très-modérées, pour l'infâme espoir de se partager les propriétés publiques et particulières.

Ainsi les peuples des Pays-Bas autrichiens se sont refusés aux invitations paternelles d'un souverain qui ne leur était connu que par des traits de bonté et de valeur, et qui, exposant, pour les défendre, ses armées et sa personne, ne leur demandait que de l'aider à défendre leurs propres foyers (1).

Ainsi les peuples des Provinces-Unies ont abandonné cette famille illustre, à la-

(1) Les peuples des pays envahis par les armées de la Convention, dans la Belgique, la Hollande et l'Allemagne, étaient les peuples les plus heureux de l'Europe;....... et cependant ils ont reçu en beaucoup d'endroits leurs oppresseurs à bras ouverts. D'où viennent ces germes de révolution, c'est-à-dire de corruption et de mort? croit-on que les révolutions soient dans l'intention de la nature, de cette sage et bonne mère, qui veut la conservation de l'homme physique et moral, et la durée des sociétés? Non, le père de l'homme et de la société, l'auteur de la nature veut que les peuples soient heureux, et le *pouvoir* utile; or, pour que le peuple soit heureux, il ne faut pas qu'il soit *pouvoir*; pour que le *pouvoir* soit utile, il ne faut pas qu'il soit peuple.

Dira-t-on avec Rousseau: *Malo periculosam libertatem, quam tranquillam servitutem?* Ce propos tant cité d'un palatin polonais ne devait pas exciter l'admiration de ce philosophe; car il savait bien que cette liberté dont le palatin regrettait la perte, n'était autre chose que son *pouvoir* particulier, c'est-à-dire, le *pouvoir* de perpétuer l'anarchie dans sa patrie. C'est, au contraire, la liberté qui est tranquille, et la servitude qui est orageuse, parce que tout ce qui est bien pour l'homme est dans la nature de la société. La liberté sociale, la seule qui puisse convenir à l'homme en société, se trouve avec la tranquillité dans la monarchie, parce que la monarchie est le gouvernement de la nature: au contraire, dans la république je vois le plus grand nombre dans la servitude, parce que je vois, contre les volontés de la nature, quelques-uns exerçant le *pouvoir* particulier et celui des autres, d'où il résulte le trouble et la confusion pour tous.

Il est à remarquer que les anciens, qui vivaient au sein des républiques, ne nous parlent que du tumulte et de la déraison des assemblées populaires, et que les modernes qui vivent tranquillement sous des monarchies modérées, et qui leur doivent jusqu'à la liberté d'en attaquer les principes, soupirent après le gouvernement républicain.

quelle ils doivent leur existence politique et leur tranquillité intérieure : que dis-je? des traîtres méditaient peut-être de la livrer aux assassins des rois, tandis que son sang coulait pour leur défense ; et, courant au-devant d'un joug honteux qu'il n'avait pas le courage de repousser, le parti le plus lâche osait se dire le plus libre!

Ainsi les peuples d'en deçà la Meuse ont fermé l'oreille à la touchante proclamation de ce prince, leur compatriote, destiné à combattre toute sa vie pour le soutien de cet empire, dont son antique maison a vu jeter les fondements.

Là le gouvernement n'a pu sauver des sujets qui voulaient périr : en France, les sujets n'ont pu sauver un gouvernement qui voulait se dissoudre (1).

CHAPITRE VII.

CONCLUSION DE LA PREMIÈRE PARTIE.

J'ai rempli la tâche que je m'étais imposée, de traiter, dans la première partie de cet ouvrage, du *pouvoir* dans les sociétés politiques, et des lois fondamentales de sa constitution. J'ai osé m'élever contre des opinions accréditées par des écrivains célèbres, et penser que l'homme vraiment libre, c'est-à-dire comme je l'expliquerai dans la suite de cet ouvrage, celui qui, dans la société religieuse comme dans la société politique, n'obéit qu'à des lois, ou à des rapports *nécessaires* dérivés de la nature des êtres, ne pouvait sans s'avilir, assujettir sa pensée aux opinions de quelques esprits dont l'autorité fondée sur la hardiesse de leurs écrits, bien plus que sur la nouveauté de leurs systèmes, a été soutenue par la licence et l'esprit de révolte.

On doit regarder comme une expérience faite *en grand* sur l'humanité, le développement de ce système profond, suivi avec la plus infatigable persévérance, par ce parti, qui depuis longtemps disposait en France de toutes les réputations, donnait la vogue aux opinions et aux personnes, calomniait

(1) On n'imagine pas ce que la révolution a coûté de peines à ses auteurs, ni combien la partie propriétaire du peuple français a résisté aux innovations. On ne peut pas en dire autant de la partie commerçante. La propriété forme les habitudes, le commerce court après les chances et les hasards. Partout l'intérêt, et non le patriotisme, a propagé le goût des cocardes et des uniformes *nationaux*, premiers signes de la rébellion. C'était le moyen de débiter du drap et des rubans. Des écrivassiers, des histrions, des agioteurs, des filles publiques, ont donc été les auteurs ou les agents de la catastrophe qui a bouleversé le plus bel empire de l'univers! *Vide quam turpi letho pereamus*, écrivait Cicéron à Atticus.

J'ai dit que la propriété formait les habitudes : une loi civile très-sociale, parce qu'elle est très-monarchique ; très-monarchique, parce qu'elle est une conséquence directe de la loi politique de l'hérédité des professions, comme cette loi politique est elle-même une conséquence nécessaire de la loi fondamentale des distinctions sociales, est la loi qui établit l'inégalité des partages entre les enfants d'un même père, et qui, constituant chaque famille comme la société même, y établit en quelque sorte la royauté par le droit d'aînesse, et l'indivisibilité et presque l'inaliénabilité du patrimoine par la nécessité de convenance, où sont les frères de prendre en argent leur portion légitimaire, et de laisser dans la maison paternelle l'intégrité des possessions.

On n'est pas digne de gouverner les hommes, lorsqu'on ne sent pas l'influence d'une loi pareille sur les habitudes d'un peuple, c'est-à-dire, sur ses vertus. Cette maison a été la demeure de mes pères, elle sera le berceau de mes descendants. Là, j'ai vu la vieillesse sourire à mes premiers travaux, et je verrai moi-même l'enfance essayer ses forces naissantes. Ces champs ont été cultivés par mes pères, je les cultive moi-même pour mes enfants. Des souvenirs aussi chers, des sentiments aussi doux se lient au goût le plus puissant sur le cœur de l'homme, le goût de la propriété, et font le bonheur de l'homme en assurant le repos de la société; je dis plus, elles assurent sa perpétuité. Les familles sont beaucoup plus nombreuses là où le nombre des enfants, quel qu'il soit, laisse dans la famille une partie des biens suffisante à sa conservation.

Dans les pays où, par l'égalité des partages, la loi force les enfants de vendre tout ce qui pourrait leur rappeler leurs pères, il n'y a jamais de famille ; je dirai plus, il n'y a jamais de société, parce qu'à chaque génération la société finit et recommence. Les novateurs, avec leurs lois faites pour le moment qui suit, pour l'homme qui passe, *hachent menu* la société. Il me semble voir un enfant qui a coupé un serpent en plusieurs parties ; il s'applaudit de les voir sautiller, s'agiter en tout sens ; *il croit voir plus de vie où il voit plus de mouvement* : mais bientôt ce reste d'esprits animaux, que chaque partie tenait du corps dont elle avait été détachée, s'exhale : tout meurt ; et l'enfant étonné ne voit sur le sable que des morceaux infects et inanimés.

On me dira qu'en appelant l'aîné à la propriété, j'en exclus tous ses frères : j'aurais trop à répondre ; mais, comme je ne traite pas cette question *ex professo*, je me contenterai de dire que le gouvernement ne doit considérer l'homme que dans les familles, comme la constitution ne considère les familles que dans les professions. Ainsi, quand l'administration, en France, s'applaudissait de voir les droits de contrôle augmenter par la fréquence des mutations de propriété, elle se réjouissait de voir de nouvelles familles s'élever sur les débris des anciennes : ce qui est un mal, même lorsque la nature le fait, et un grand mal, lorsque l'administration y coopère par des impôts excessifs, par l'introduction d'une nouvelle espèce de propriété qui ne manque pas d'inspirer le dégoût des propriétés foncières, par la facilité que l'on trouve à faire des fortunes rapides, etc. Peu d'années avant la révolution, on vit à la fois, chez les notaires de Paris, neuf mille terres en vente. C'était, pour un Etat, un symptôme de mort prochaine. Je reviens aux hommes en société. Des habitudes et non des opinions, des souvenirs et non des raisonnements, des sentiments et non des pensées : voilà l'homme religieux et l'homme politique, le gouvernement et la religion. Je suis, dit avec beaucoup de raison l'auteur des *Etudes de la nature*, parce que je *sens*, et non parce que je *pense*.

ce qu'il ne pouvait détruire, entamait par le ridicule ce qu'il n'osait attaquer à force ouverte, flattait avec bassesse l'autorité pour la corrompre, ou la censurait avec audace pour l'intimider, et sapait ainsi les fondements de la société, jusqu'au moment où, la brèche étant ouverte, il a pu monter à l'assaut. Alors la société a recueilli le fruit de cette doctrine, dont la propagation avait été tolérée, favorisée peut-être par des administrateurs aveugles ou corrompus; de cette doctrine, qui substituait la raison de chacun à la religion de tous, et les calculs de l'intérêt personnel à l'amour de l'Etre suprême et à l'amour de ses semblables.

Les effets de cette morale étaient peu sensibles tant que les entreprises de l'intérêt personnel, ou les écarts de la raison étaient contenus par les lois : mais, lorsque, par le renversement subit de toutes les lois religieuses et politiques, la raison de chacun a été admise à la discussion de tous les principes, et l'intérêt de chacun appelé au partage de toutes les propriétés, l'intérêt déchaîné a enfanté de nouveaux crimes qu'une raison égarée a aussitôt érigés en vertus. La délation a été une vertu, le pillage une vertu, l'assassinat même une vertu; ces vertus ont eu leurs héros; et ceux qui, animés d'une horrible émulation, ont le plus dénoncé, le plus pillé, le plus assassiné, ont été les plus *vertueux;* et la *tolérance, l'humanité, la bienfaisance, l'horreur de la guerre* n'ont paru que des *étiquettes*, que des charlatans, pour tromper les sots, avaient mises à leurs poisons. Cette doctrine épouvantable a fait des prosélytes, et l'Europe du XVIIIe siècle a été menacée de descendre bien au-dessous de l'Europe des siècles de barbarie et d'ignorance.

Ces hommes *vertueux*, après avoir fait des hommes nouveaux, ont voulu fonder des sociétés nouvelles : habiles à détruire, ils ont rasé, jusqu'au sol, l'ancien édifice, et en ont dispersé les matériaux; mais, quand il a fallu réédifier, ils n'ont pu s'accorder ni s'entendre. Ils ont posé des bases fragiles sur un sol inégal et mal affermi; à la place de la majestueuse simplicité des constructions antiques, ils ont élevé des masses sans proportions et sans aplomb : cet édifice ruineux n'était pas parvenu à sa hauteur, et déjà il croulait de toutes parts; alors la confusion s'est mise dans l'ouvrage, et la division parmi les ouvriers; ils ont détruit leur propre ouvrage, ils ont fini par se détruire eux-mêmes. A la vue de leurs efforts impuissants, de leurs dissensions éternelles, l'observateur attentif s'est rappelé cette tour célèbre, que des constructeurs orgueilleux et divisés voulaient élever jusqu'aux nues, et qu'ils ne purent achever. Ce n'est qu'avec une sérieuse considération, et peut-être avec quelque étonnement, qu'il a retrouvé ce tableau si vrai, si animé des funestes effets de la multiplicité des *pouvoirs* dans la constitution des sociétés; précisément dans les mêmes lieux qui virent jeter les fondements des premières sociétés, et au moment où leurs fondateurs prêts à se séparer pour toujours, emportant avec eux, pour fonder les sociétés diverses, les notions précieuses de l'unité de *pouvoir*, avaient besoin de leçons fortes et sensibles sur le danger de le diviser.

Mais quand ces notions fondamentales commençaient à s'effacer de l'esprit des peuples, que la religion publique devenait l'objet de l'indifférence, le *pouvoir* général l'objet de l'ambition, les distinctions sociales l'objet de la jalousie et de la haine; une Providence sévère, mais juste, a voulu rappeler aux sociétés, par un grand exemple, ces vérités essentielles à leur durée et à la conservation de l'espèce humaine. Elle a choisi la France, la France réduite à être le modèle de l'Europe par l'élégance de ses modes, ou le scandale, par la licence de ses écrits, après en avoir longtemps été l'arbitre par la force de ses armes et la sagesse de ses conseils; et la France a montré à l'Europe, par son exemple, ce que pouvait être une société sans religion publique, sans *pouvoir* général, sans distinctions sociales. O France! ô ma patrie! si tu as été destinée à instruire les nations par tes malheurs, tu as rempli, dans toute son étendue, cette funeste mission. Assez longtemps, tu as attristé tes amis par tes crimes; assez longtemps, tu as réjoui tes ennemis par tes divisions, et dévoré tes propres enfants par tes fureurs et par tes haines. O Français! peuple jadis si aimant et si sensible! revenez à vos institutions, et vous reviendrez à votre caractère aimable, à vos vertus douces, à votre bonheur. Ce bonheur, vous ne le trouverez que dans la religion, dans la vertu; et la vertu dans un peuple, n'est que la justice. N'en croyez pas ces hommes timides, qui, doutant de la force *infinie* des lois; ou ces hommes corrompus, qui, voulant jouir du fruit de leurs forfaits, parlent de composer avec la justice

Une société injuste, même envers un seul de ses membres, n'est pas une société, et la paix n'habitera pas dans son sein, avec l'injustice. Justice pour les propriétés, et pour toutes les propriétés; justice pour les hommes, et pour tous les hommes; justice pour le crime, justice pour la faiblesse, pour la prévention et pour l'erreur.

THÉORIE DU POUVOIR.

SECONDE PARTIE. — THÉORIE DU POUVOIR RELIGIEUX.

AVERTISSEMENT.

La *Théorie du pouvoir religieux*, qui fait la seconde partie de la *Théorie du pouvoir politique et religieux dans la société civile*, n'est ni un livre de piété, ni un ouvrage de controverse. L'auteur s'est proposé un but plus général, ou, ce qui est la même chose, plus social, et par conséquent plus utile. Il a voulu démontrer qu'il ne peut y avoir qu'une constitution *nécessaire* de société religieuse, comme il a démontré qu'il n'y a qu'une constitution *nécessaire* de société politique; c'est-à-dire qu'il ne peut y avoir qu'une religion dont les dogmes soient des rapports *nécessaires* (89) dérivés de la nature des êtres intelligents physiques, comme il n'y a qu'un gouvernement dont les lois soient des rapports *nécessaires* dérivés de la nature des êtres physiques intelligents : et considérant, ainsi qu'il le dit lui-même, la religion sous des rapports extérieurs et politiques, comme il a considéré le gouvernement sous des rapports intérieurs ou moraux, il cherche dans les faits incontestables que présente l'histoire de la religion dans tous les âges et chez tous les peuples, la raison de ses principes et de ses dogmes, comme il a cherché dans les principes des gouvernements le motif des faits incontestables que présente l'histoire des sociétés politiques dans tous les temps et chez toutes les nations.

Les personnes pieuses seront peut-être scandalisées que l'auteur ait osé présenter sous un point de vue nouveau peut-être, et soumettre au raisonnement des vérités que la religion propose à notre foi bien plus qu'à nos recherches : l'auteur peut leur répondre, 1° qu'il n'a pas eu la présomption d'expliquer ce que l'homme ne peut comprendre, mais l'intention de faire voir la *nécessité* de ce que l'homme doit croire; 2° que la religion n'interdit pas à la raison d'approfondir des vérités qui, comme le dit fort bien le savant abbé Fleury, *ont été mises à toute épreuve, et ne craignent que de n'être pas connues. Que votre culte soit raisonnable* (90), dit le plus docte interprète de la religion : mais la religion ordonne à l'homme de soumettre sa raison particulière à la raison générale de la société religieuse; et, à cet égard, l'auteur a pris soin de ne laisser aucun doute sur la sincérité de ses dispositions, dans la conclusion de cette seconde partie de son ouvrage; 3° que, s'il a été entraîné par la force des principes et l'enchaînement des conséquences à développer les

(89) Sur l'acception de ce mot, voyez la *Préface*, ci-dessus, col. 10.

(90) *Rationabile obsequium vestrum.* (*Rom.* XII, 1.)

vérités dogmatiques les plus relevées, il peut justifier sa hardiesse par l'exemple des écrivains les plus orthodoxes, qui ont essayé de faire comprendre à la raison les dogmes les plus impénétrables de la religion; 4° que, quelque évidentes que puissent être les preuves de la *necessité* de la religion chrétienne, il restera toujours, dans le *comment* inaccessible de ses mystères, assez d'obscurité pour exercer la foi du Chrétien, humilier la raison de l'homme, et révolter l'orgueil du faux sage.

INTRODUCTION

J'ai défini la société civile, la réunion de la société politique et de la société religieuse; j'ai traité de la société politique, et je vais traiter de la société religieuse.

Si la société civile est la société religieuse et la société politique ensemble, je n'ai pu considérer la société politique, dans l'état civil, que dans ses rapports avec la société religieuse; ainsi je ne pourrai considérer la société religieuse, dans l'état civil, que dans ses rapports avec la société politique.

C'est parce qu'elles ne peuvent être séparées, que les révolutions de la société religieuse ont produit les républiques, et que les révolutions de la société politique ont produit les sectes.

J'ose donc fixer l'attention de mes lecteurs sur la société religieuse, ou la religion; j'ose essayer de démontrer qu'il existe, pour la société religieuse, une et une seule constitution *nécessaire* ou naturelle, comme il existe une et une seule constitution *naturelle* ou nécessaire de société politique; c'est-à-dire, qu'il n'existe qu'une religion qui puisse conserver, sur la terre, la connaissance de Dieu et la perfection de l'homme intelligent, comme il n'y a qu'un gouvernement qui puisse conserver le *pouvoir* de la société politique et la liberté de l'homme physique.

Je le répète encore, parce que cette grand vérité, qui fait le sujet de cet ouvrage, doit être l'objet des méditations les plus sérieuses de tous les hommes éclairés et vertueux.

Si je n'ai pas démontré cette vérité, d'autres la démontreront, parce qu'elle est mûrie par le temps et les événements (1), *parce que son développement est nécessaire à la conservation de la société civile, et que l'agitation qu'on peut remarquer dans la société générale n'est autre chose que les efforts qu'elle fait pour enfanter cette vérité*

Dans la discussion à laquelle je vais me livrer, j'ose braver à la fois et la timidité de l'homme plus vertueux qu'éclairé, qui craint de voir sa religion soumise à l'examen de la raison; et les superbes dédains du philosophe moderne, qui se vante que le flambeau de la raison a dissipé les prestiges de la religion.

Chrétiens, il est temps de justifier notre foi; philosophes, il est temps de justifier votre incrédulité. Le grand procès de la religion et de la philosophie n'a que trop duré; sachons enfin si elle est l'ouvrage de l'homme, si elle doit sa naissance à l'imposture, ses progrès à la crédulité, son empire à l'habitude, cette religion qui ne détruit pas les passions indestructibles de l'homme dépravé, mais qui a fait cesser tous les crimes de l'homme social, et les affreux sacrifices du sang humain, et le culte infâme de la prostitution, et les jeux barbares du cirque, et le trafic imposteur des oracles, et l'oppression de la faiblesse de l'âge par l'exposition publique, et l'oppression de la faiblesse du sexe par le divorce ou la polygamie, et l'oppression de la faiblesse de la condition par l'esclavage, et le plus monstrueux de tous les crimes, l'apothéose de l'homme; cette religion, « à laquelle nous devons, et dans le gouvernement un certain droit politique, et dans la guerre un certain droit des gens que la nature humaine ne saurait assez reconnaître. » (*Esprit des lois.*) Sachons si elle n'est qu'une faiblesse du cœur, cette religion qui a produit dans la société des vertus si courageuses; si elle n'est qu'une illusion de l'esprit, cette religion qui résiste, depuis dix-huit siècles, à la persécution du glaive et à la persécution

(1) Ma pensée n'est pas qu'on n'ait pas démontré jusqu'à présent qu'il n'y a qu'une véritable religion; cette vérité est depuis longtemps à l'abri de toute atteinte; mais je veux dire seulement qu'on n'a pas fait sentir assez l'accord intime et secret des principes des deux sociétés religieuse et politique.

du raisonnement; à la persécution de la pauvreté et de l'abaissement, à la persécution des richesses et de l'empire; à la persécution du scandale dans ses ministres, et à la persécution de l'ignorance dans ses enfants; à la persécution du ridicule de la part de ses ennemis, et à la persécution plus dangereuse de l'indifférence de la part de ses disciples; cette religion qui, sourdement combattue, pendant un siècle, par toutes les ressources du génie, attaquée à force ouverte par tous les moyens de l'autorité, renaît de toutes parts, comme ces feux mal étouffés dont l'activité concentrée se manifeste par des jets de flammes, avant-coureurs d'une éruption générale, ou comme ces plantes vivaces qui abandonnent leurs feuilles à la dent d'un animal vorace, mais dont les racines trouvent un asile inviolable dans les flancs impénétrables du rocher.

Il est temps de décider si ceux qui ont tout sacrifié pour cette religion, qui la croient et qui la pratiquent, ou ceux qui, moins conséquents et plus faibles, la croient sans la pratiquer, sont des esprits crédules, ou si les philosophes qui veulent la détruire sont les bienfaiteurs de l'humanité? Faut-il opposer les talents? J'opposerai Arnauld à Bayle, Pascal à J.-J. Rousseau, Malebranche à Boulanger, Nicole à Helvétius, Fénelon à Diderot, Bossuet à Voltaire? Faut-il comparer les vertus? Ah! nous n'en sommes pas encore réduits à cet humiliant parallèle. Objet de mépris ou de haine, nous endurons, depuis un siècle, les sarcasmes de la philosophie écrivante; nous essuyons, depuis six ans, les fureurs de la philosophie revêtue de l'autorité; un plus long silence trahirait la cause de la vérité.

> . . . Dans son sein rejetons cette guerre,
> Que sa fureur envoie aux deux bouts de la terre.
> (RACINE, *Mithrid.*)

D'autres ont défendu la religion de l'homme; je défends la religion de la société : ils ont prouvé la religion par la religion même; je veux la prouver par l'histoire. Je laisse l'écrivain pusillanime trembler au seul reproche de crédulité ou d'intolérance : le temps des petites craintes et des ménagements politiques est passé; que l'univers prononce entre nous, et que l'homme impartial juge enfin de quel côté est l'amour de la vérité, et de quel côté est le fanatisme de l'erreur.

Si dans cette discussion importante, et la plus importante de toutes celles qui peuvent occuper l'homme en société, il est quelqu'un de mes lecteurs qui n'ait pas la force d'imposer silence aux préjugés de sa naissance, aux opinions de son parti, aux sophismes de ses passions; qu'il ferme ce livre, il a assez lu.

Je n'écris ni pour ni contre quelques hommes et quelques partis; j'écris pour tous les hommes et pour toutes les sociétés.

Je ne me dissimule pas la difficulté de faire revenir les esprits à des idées dont ils paraissent si éloignés; mais je me rassure en pensant que l'esprit humain, parvenu au terme extrême de l'absurdité et de l'erreur, n'en est que plus près, dans le cercle qu'il parcourt, de la raison et de la vérité; et je ne désespère pas de persuader quelques lecteurs, lorsque je réfléchis que des écrivains qui, du développement d'un atome, ont fait Dieu, et du développement d'un poisson ont fait l'homme, qui ont rêvé que le globe pouvait être de verre fondu, et les montagnes de coquilles d'huîtres, ont eu leurs admirateurs, et peut-être ont fait quelques prosélytes (1).

Je prie le lecteur de relire avec attention les premiers chapitres de la première partie de cet ouvrage sur les principes des sociétés en général : je suivrai dans leur application à la société religieuse la méthode didactique et rigoureuse que j'ai adoptée. Des vérités d'un aussi grand intérêt que celles que je vais développer, peuvent se passer de ces ornements que l'art trop souvent prodigue au mensonge. Je ne veux pas de cette admiration stérile qui accorde aux talents de l'auteur ce qu'elle refuse à la solidité de l'ouvrage; je renonce à éblouir celui que je ne pourrais pas convaincre, et si je puis être utile, je me croirai assez éloquent.

Je vais encore ramener mon lecteur dans les sentiers déserts de la métaphysique; mais j'espère le dédommager de l'ennui de la marche, par l'application qu'il pourra faire à chaque pas, pour ainsi dire, de la théorie que je vais mettre sous ses yeux, et par la satisfaction qu'il éprouvera, en retrouvant les motifs de ses sentiments les plus chers, et le fondement des vérités les plus précieuses. Ainsi l'on contemple avec intérêt les détails et le jeu de ces machines ingénieuses dont on a longtemps admiré les effets.

(1) *Voy.* dans les *Lettres Helviennes*, de l'abbé Barruel, les absurdités vraiment incroyables que la philosophie a amoncelées pour expliquer Dieu, l'homme et l'univers.

LIVRE PREMIER.

—

CHAPITRE PREMIER.

ÉLÉMENTS DES SOCIÉTÉS.

« On ne peut traiter de la société sans parler de l'homme, ni parler de l'homme sans remonter à Dieu. »

Dieu *est* (1) : être existant par lui-même, purement intelligent, infini, tout-puissant, créateur de l'homme et de l'univers. Tous les peuples ont reconnu son existence ; donc il existe : car tous les peuples n'ont pu s'accorder que dans un *sentiment*, et non dans une *opinion*; or, une existence dont tous les peuples ont le *sentiment* est une existence réelle pour tous les peuples.

L'homme existe : être *contingent* et borné, être à la fois spirituel et matériel, *les sens extérieurs* attestent aux *sens* son existence matérielle ; le *sens intime* ou *intérieur* atteste à l'esprit son existence spirituelle : tous les hommes voient et touchent d'autres hommes; tous les hommes sentent en eux-mêmes un être qui *veut*, qui *aime*, qui *craint;* or une existence spirituelle dont tous les hommes ont le sens intérieur ou le *sentiment*, est aussi réelle pour tous les hommes qu'une existence matérielle dont tous les hommes ont le sens extérieur ou la *sensation*. Donc l'homme existe, être à la fois spirituel et matériel.

Dieu et l'homme : les esprits et les corps, éléments de toute société.

Les esprits survivent aux corps auxquels ils sont unis ; vérité que toutes les sociétés ont reconnue : donc l'immortalité de l'âme est un *sentiment* commun à toutes les sociétés, donc l'âme est immortelle.

Existence d'un être intelligent, supérieur à l'homme, qui a créé l'homme, et qui le conserve ; spiritualité et immortalité de l'âme : vérités fondamentales de toute société.

Je dois donc prouver, 1° que toutes les sociétés ont eu le sentiment de l'existence de quelque être intelligent, supérieur à l'homme, qui a créé l'homme et qui le conserve : être que j'appelle Divinité; 2° qu'elles ont eu le *sentiment* de la spiritualité et de l'immortalité de l'âme; 3° que ces *sentiments* sont infaillibles, et qu'ils prouvent *nécessairement* l'existence de leur objet.

CHAPITRE II.

EXISTENCE DE LA DIVINITÉ.

Les hommes sociaux, car les hommes n'existent qu'en société où naturelle ou générale, soit qu'ils en avouent, soit qu'ils en combattent l'existence, pensent à la Divinité : donc la Divinité *peut* exister; car les hommes ne *peuvent* penser qu'à ce qui *peut* exister, parce que ce qui ne peut pas exister ne peut pas être le sujet d'une pensée.

Les hommes en société ont le sentiment de la Divinité : donc la Divinité existe ; car les hommes ne peuvent avoir le sentiment que de ce qui existe, parce que ce qui n'existe pas ne peut pas être l'objet d'un sentiment.

Les hommes ne peuvent avoir la *pensée* que de ce qui *peut exister ;* les hommes ne peuvent avoir le *sentiment* que de ce qui existe : vérités importantes, dont le développement demande l'attention la plus sérieuse.

Si Dieu existe, il est *volonté, amour* et *force;* car on ne peut concevoir un Dieu sans *volonté*, un Dieu sans *amour*, un Dieu sans *force*. S'il est *volonté* et *force*, il agit : s'il agit, il crée des êtres, et parce qu'il est parfait ou souverainement bon, il crée des êtres bons ou semblables à lui. Il y a donc quelque être qui est *volonté, amour* et *force*, comme Dieu ; et je vois un être que j'appelle *homme*, et qui est en effet *volonté, amour* et *force*.

Dans Dieu, être simple, la volonté, l'amour et la force sont un seul et même acte. L'homme, être composé, est *volonté* par son intelligence, *force* par son corps, *amour* par l'un et par l'autre; puisque l'homme ne peut aimer un objet sans y penser, et qu'il ne peut l'aimer sans produire, s'il est libre, son

(1) S'il était permis de s'écarter du langage usité, il semble qu'il serait plus exact de dire : l'*Être* de Dieu, l'existence de l'homme.

amour au dehors par l'action de ses *sens* ou par sa *force*.

Il faut faire ici une distinction importante. L'homme peut penser à un objet sans l'aimer, sans agir sur lui par les sens extérieurs. Ainsi je pense aux *Commentaires* de César, à la distance qu'il y a de Paris à Lyon, aux propriétés du cercle, et cette pensée n'excite en moi ni *sentiment*, ni *sensation*. Mais l'homme raisonnable et libre ne peut agir sur un objet par ses *sens* extérieurs ou par sa *force*, sans que cette action ne soit produite par l'amour, et accompagnée de la pensée; et si l'on m'objectait que l'air, nos vêtements agissent sur nos *sens* extérieurs, sans que nous éprouvions d'*amour* pour eux, même sans que nous y pensions; que souvent on fixe les yeux sur un objet sans le voir, ou qu'on le touche sans le sentir; je répondrais que dans ces situations, l'homme, trop fortement occupé d'un autre objet, n'est pas actuellement *libre* de réfléchir sur ses sensations. L'amour est donc le principe de nos actions libres.

L'homme ne doit aimer que Dieu et l'homme, parce que l'amour étant le principe de la production et de la conservation des êtres, l'homme ne peut aimer que les êtres qui peuvent le *produire* ou le *conserver*. Or, Dieu et l'homme peuvent seuls *produire* l'homme et le *conserver*, c'est-à-dire, maintenir l'homme moral dans sa perfection, et l'homme physique dans sa liberté.

L'homme doit aimer Dieu infiniment, parce que Dieu est infiniment aimable; il doit s'aimer lui-même, parce qu'il est bon ou créé à l'image de Dieu; il doit aimer les autres hommes, ou son prochain, autant que lui-même, parce que les autres hommes sont aussi bons que lui, puisqu'ils sont créés, comme lui, à l'image de Dieu. Ce sont des rapports *nécessaires*, dérivés de la nature des êtres sociaux : donc ce sont des lois.

L'homme social ne peut être considéré que relativement à Dieu, à lui-même, à ses semblables; c'est-à dire, en société religieuse, en société naturelle ou famille, en société politique. Donc toutes les actions sociales qu'il peut faire ont rapport à l'un ou à l'autre de ces états ou de ces sociétés. Donc toutes ses actions sont des actions de l'homme social, soit religieux, soit naturel, soit politique; et comme l'amour est le principe de toutes ses actions libres, l'amour de Dieu sera ou devra être le principe de ses actions libres dans la société religieuse, ou de ses actes religieux; l'amour de soi, le principe de ses actions libres dans la société naturelle, ou de ses actes naturels; l'amour des autres, le principe de ses actions libres dans la société politique, ou de ses actes politiques.

Je ne m'occupe que de la société religieuse; et je remarque, dans les sociétés religieuses de tous les temps et de tous les lieux, un grand acte : *le don de l'homme*, *et l'offrande de la propriété*, qu'on appelle Sacrifice. C'est un fait, et il est attesté par l'histoire et par le témoignage de nos sens.

Cet acte, s'il est libre, doit donc être produit par l'amour de Dieu. Je vois avec évidence le motif pour lequel la société ou l'homme social fait à la Divinité le don de l'homme et le don de la propriété. Aimer, c'est se donner soi-même tout entier à l'objet de son amour : ainsi dans la société naturelle de l'homme ou des deux sexes, il y a don mutuel de l'homme tout entier; ainsi dans la société extérieure des hommes entre eux, *nul*, dit le Fondateur de la religion chrétienne, *ne peut donner un plus grand témoignage d'amour que de donner sa vie pour ses amis* (*Joan.* XV, 13), c'est-à-dire de se donner tout entier à eux.

Donc la société se donnera tout entière à Dieu, objet de son amour. Or, la société est l'homme et la propriété : donc elle fera à Dieu le don de l'homme et celui de la propriété. Ce sont des rapports *nécessaires* dérivés de la nature des êtres sociaux; donc ce sont des *lois*. L'homme est physique et moral, la société fera donc à Dieu le don de l'homme physique, et le don de l'homme moral.

J'ai dit, dans la première partie de cet ouvrage, qu'il ne pouvait exister que deux religions parmi les hommes, le monothéisme et le polythéisme; parce que la religion étant le culte de Dieu, il ne peut y avoir que le culte d'un Dieu ou le culte de plusieurs dieux. Or, je dois retrouver dans les deux religions le sacrifice, c'est-à-dire, *le don de l'homme et l'offrande de la propriété*.

Je ne parlerai pas de l'offrande de la propriété, qui dans les deux religions et dans tous les âges, a été l'oblation des fruits de la terre ou l'immolation des animaux, c'est-à-dire le don des propriétés naturelles.

Dans le premier âge du monothéisme, la religion patriarcale ou des premières famil-

les, telle que nous la connaissons par des monuments dont j'aurai bientôt occasion de parler, Dieu exige le don de l'homme physique ou son immolation; mais, content du cœur, il arrête le bras : et dans cette religion d'amour imparfait ou de désir, il n'y a pas de don de l'homme physique, et la propriété seule est immolée.

Dans la religion judaïque, second âge du monothéisme, religion non plus d'une famille ou de la société naturelle, mais d'un peuple ou d'une société extérieure, Dieu demande le sacrifice de quelques hommes à la place de celui de tous les hommes (le don des premiers-nés), mais il veut qu'ils soient rachetés par le sang de l'animal : et dans cette religion d'amour imparfait ou d'attente, il n'y a pas de don de l'homme physique, mais seulement l'immolation de la propriété. C'est-à-dire que, dans la religion patriarcale et la religion judaïque, Dieu, satisfait du don de l'homme moral, ou de la volonté, remet à la société le don de l'homme physique; mais il ne le remet qu'après l'avoir demandé, parce que le sacrifice de l'homme tout entier est de l'essence de la société religieuse et de la société politique, c'est-à-dire qu'il est un rapport *nécessaire*, dérivé de la nature des êtres en société, une *loi*.

Dans la religion chrétienne, dernier âge du monothéisme, religion d'amour parfait ou de jouissance, je vois le sacrifice de l'*homme*, de l'homme tout entier, de l'homme moral par l'obéissance, de l'homme physique par la destruction... Mais n'anticipons pas sur la démonstration de vérités auxquelles je n'ai pu encore préparer mon lecteur.

Dans le polythéisme, c'est-à-dire, chez tous les peuples de la terre, hors le peuple sectateur de la religion de l'unité de Dieu, je vois le sacrifice de l'homme physique, ce sacrifice que Dieu exige de la *volonté*, et qu'il interdit à la *force* : et en effet le Père des humains ne peut pas être honoré par le meurtre de l'homme, puisqu'il défend à l'homme d'attenter à la vie de son semblable; l'action de ce sacrifice n'est pas une action libre ou dont le principe soit l'amour, parce que l'amour, *pouvoir producteur et conservateur* des êtres, ne peut pas être le principe d'une action qui les détruit. C'est là un rapport non nécessaire, ce n'est pas une *loi*. Il faut expliquer cette horrible inconséquence du cœur humain.

L'homme aimait Dieu, parce que Dieu l'avait créé et le conservait; mais Dieu pouvait cesser de conserver l'homme, donc l'homme le craignait : c'étaient des rapports *nécessaires* dérivés de la nature des êtres, donc c'étaient les *lois*.

Ainsi l'amour et la crainte sont les seuls *sentiments* de l'homme, et toutes les autres affections n'en sont que des modifications.

L'homme avait été créé bon, parce que l'Être infiniment *bon* ne pouvait produire que des êtres bons. Dans l'homme *bon*, l'amour l'emportait sur la crainte, parce que, si Dieu a créé l'être *bon*, il l'aime : il l'aime, tant qu'il est *bon* : il veut le conserver, tant qu'il l'aime. L'amour doit être plus fort que la crainte, parce que l'amour est un sentiment *positif*, puisqu'il se rapporte à une action *positive*, celle de produire; la crainte n'est qu'un sentiment *négatif*, puisqu'il se rapporte à une action *négative*, celle de détruire, c'est-à-dire, de *ne pas* conserver. Mais l'homme est malheureux : donc il est puni; donc il est coupable; donc il n'est plus *bon* ; donc il a commis quelque action déréglée : et comme l'amour réglé est le principe de ses actions libres, ou réglées, son amour s'est déréglé. L'amour réglé est d'aimer Dieu plus que soi-même, et d'aimer ses semblables autant que soi : l'amour déréglé est donc de s'aimer soi-même ou ses semblables, plus que Dieu, et de s'aimer soi-même plus que ses semblables. L'homme a donc perdu l'amour de Dieu, et il y a substitué l'amour de l'homme, comme il a substitué l'amour de soi à l'amour de ses semblables : mais il n'a pu effacer de son esprit l'idée de la Divinité; il en a perdu l'*amour*, mais il en a conservé la *crainte*. La crainte sans amour est la haine; il a donc la haine de Dieu : la haine de Dieu, la haine de ses semblables se manifestent à la fois, et le gouvernement se déprave comme la religion.

L'homme établit son *pouvoir* particulier ou l'amour de soi, à la place du *pouvoir* général de la société ou de l'amour des autres; et il fit servir la force générale ou celle des autres à seconder les fureurs ou les caprices de l'amour de soi. Malheureux par ses propres passions et par les passions d'autrui, détruit dans son corps, détruit dans les objets de ses affections, cherchant en vain, dans la société naturelle, un asile contre l'oppression de la société politique, l'homme ne vit plus autour de lui que des êtres mal-

faisants conjurés pour sa perte : il sentit qu'il était haï, parce qu'il sentait qu'il était haïssable. Cet amour mêlé de crainte, qui présentait à l'homme *bon*, dans l'Auteur de son être, le *pouvoir* qui le conservait, devenu, dans l'homme coupable, crainte sans amour, ou haine, ne lui fit voir dans la Divinité qu'une puissance armée pour le détruire : la frayeur multiplia les dieux, comme elle multiplie les objets ; l'homme social offrit aux dieux la vie de son semblable pour détourner les maux dont il se croyait menacé, comme il offrit à son semblable sa liberté même pour racheter sa vie. Ainsi l'idolâtrie, le despotisme, l'esclavage, prirent à la fois naissance dans l'univers; comme le christianisme, la monarchie, la liberté ont commencé ensemble.

Ainsi il y a dans toutes les sociétés religieuses et dans tous les états de ces sociétés, *le don de l'homme et le don de la propriété :* don de l'homme, don sans destruction dans la religion d'amour; don de l'homme, don avec destruction dans la religion de haine; parce que la haine fait, comme l'amour, le don de l'homme, et que l'homme se donne lui-même au Dieu qu'il aime pour obtenir le bien qu'il désire ou pour sa conservation, comme il donne son semblable au Dieu qu'il hait pour éviter le mal qu'il craint ou sa destruction.

C'est sur ce fait incontestable que repose toute la théorie de la religion. Je dis incontestable, parce que le don réel ou figuré de l'homme, dans toutes les sociétés, est attesté par les monuments les plus inébranlables.

Il y a donc eu, dans toutes les sociétés politiques de l'univers, le don de l'homme, avec ou sans destruction, offert à la Divinité : donc il y a eu dans toutes les religions l'acte de l'amour ou de la haine, c'est-à-dire de la crainte sans amour de la Divinité. Mais l'amour et la crainte sont les seuls sentiments de l'homme; donc il y a eu dans toutes les sociétés politiques et religieuses de l'univers le *sentiment* de la Divinité.

La religion est donc sentiment et non opinion; principe de la plus haute importance, clef de toutes les vérités religieuses et même de toutes les vérités politiques, puisque j'ai prouvé que la constitution monarchique était aussi *sentiment*, et non opinion. Je vois donc chez tous les peuples le sentiment de la Divinité, parce que je vois chez tous les peuples le sacrifice : donc les sociétés religieuses qui n'ont pas de sacrifice peuvent avoir l'*opinion* de la Divinité, mais elles n'en ont pas le *sentiment;* elles en ont la pensée, qui est *production*, mais elles n'en ont pas le sentiment qui est *conservation :* c'est-à-dire qu'elles *produisent* Dieu dans la pensée, mais elles ne conservent pas dans le cœur le sentiment de son existence. Donc il y a des sociétés religieuses *athées*, ou qui n'ont pas le *sentiment* de la Divinité.

La vraie religion ou la religion de l'unité de Dieu est *amour*. La fausse religion ou la religion de plusieurs dieux est *haine :* donc le monothéisme a précédé le polythéisme, parce que le *positif* a précédé le *négatif*, ou l'être a précédé le néant qui n'est que l'absence de l'être. L'homme avait le sentiment ou l'amour d'un être qui avait la *volonté* et la *force* de le conserver, avant d'avoir le sentiment contraire ou la *haine* d'un être qui avait la *volonté* et la force de le détruire.

La religion en général est *sentiment*, la religion de l'unité de Dieu est amour. Aussi, dans le premier code social, c'est-à-dire religieux et politique, qui ait été donné à l'homme, il est dit : *Tu aimeras Dieu de tout ton esprit, de tout ton cœur, de toutes tes forces* (*Deut.* VI, 5); d'où il résulte : 1° que, comme le *cœur* est en nous la seule faculté aimante, aimer Dieu par l'*esprit* et l'aimer par les *forces* ou par le *corps* signifie que l'amour, qui a sa source dans le *cœur*, doit éclairer l'esprit par la foi et régler les *sens* par le culte extérieur ; 2° que ce passage confirme évidemment que l'homme est, comme je l'ai dit, *esprit*, *cœur* et *sens* ou *force*.

C'est parce que la religion est *amour*, que les femmes ont, en général, une religion plus sentie; non parce que leur *esprit* est plus faible, mais parce que leur *cœur* est plus aimant.

C'est parce que la religion est *amour* qu'il est si fréquent de voir des personnes livrées aux faiblesses d'un cœur trop sensible, porter dans la religion toute la vivacité de leurs sentiments ; et le Fondateur lui-même de la religion chrétienne ou sociale pardonne beaucoup de faiblesses en faveur de beaucoup d'amour : *Remittuntur ei peccata multa, quoniam dilexit multum.* (*Luc.* VII, 47.)

C'est parce que la religion est *amour* que le malheur dispose ou ramène l'homme à la religion ; l'homme accablé par les rigueurs de la nature ou par l'injustice des hommes, cherche à aimer pour trouver qui l'aime.

C'est parce que la religion est *amour*, que

l'amour profane a été chez les anciens une religion qui a eu son culte et ses prêtres, ses autels et ses sacrifices; et que, dans le langage figuré, il en a conservé encore tous les attributs.

Les hommes en société ont eu l'amour de la Divinité, parce que la Divinité pouvait les conserver, comme ils ont eu la haine de la Divinité parce que la Divinité pouvait les détruire ; car l'amour dans l'homme n'a rapport qu'à ce qui peut le conserver, comme la haine n'a rapport qu'à ce qui peut le détruire.

Mais (et j'appelle sur la démonstration suivante l'attention la plus sérieuse) l'homme, être *contingent*, qui peut exister ou ne pas exister, peut se méprendre sur l'objet de son amour ou de sa haine, c'est-à-dire, aimer ce qui peut le détruire, ou haïr ce qui peut le conserver : mais la société, être *nécessaire* (en supposant l'existence de l'homme), ne peut se tromper sur l'objet de ses sentiments, c'est-à-dire qu'elle ne peut aimer que ce qui peut la conserver, et qu'elle ne peut haïr que ce qui peut la détruire ; car, si la société humaine pouvait se tromper sur l'objet de ses sentiments, c'est-à-dire haïr ce qui peut la conserver, ou aimer ce qui peut la détruire, elle pourrait cesser de se conserver : donc elle ne serait pas *nécessaire*. Or, la société ou les hommes sociaux aiment ou haïssent la Divinité, je l'ai prouvé : donc la Divinité peut les conserver ou les détruire. Mais un être ne peut conserver ou détruire que ce qu'il peut créer : donc Dieu a créé l'homme, donc Dieu existe. J'ai dit que les hommes ne peuvent penser qu'à ce qui peut exister. En effet, penser à ce qui ne peut pas exister est ne penser à rien ; penser à rien est ne pas penser.

J'ai dit que l'homme ne pouvait avoir le sentiment, c'est-à-dire aimer ou craindre que ce qui existe; car avoir le sentiment de ce qui n'existe pas, c'est avoir le sentiment du néant, c'est n'avoir aucun sentiment, c'est n'aimer ni ne craindre. Or, l'homme, *esprit et corps*, ne peut pas plus exister sans pensée et sans sentiment, c'est-à-dire sans amour ou sans crainte, qu'il ne peut exister sans action ou sans mouvement.

Penser est *produire :* or penser à ce qui ne peut pas exister, ce serait produire ce qui ne peut pas *être;* ce qui est absurde.

Aimer est *reproduire* ou conserver : or, aimer ce qui n'existe pas serait *reproduire* ou conserver ce qui *n'est pas produit;* ce qui est absurde.

Les hommes pensent à Dieu ; donc Dieu peut exister. Les hommes ont le sentiment de Dieu ; donc Dieu existe.

CHAPITRE III.

SUITE DU MÊME SUJET.

Je dois répondre à quelques objections.

Tous les hommes, me demande le philosophe, ont-ils le sentiment de la Divinité? Oui, et la preuve de cette assertion me paraît évidente. Je ne puis connaître le sentiment de l'individu, sentiment particulier et qu'il peut ne pas manifester au dehors : mais je connais infailliblement les sentiments de la société, sentiments sociaux, c'est-à-dire extérieurs et publics. Or, on a vu dans toutes les sociétés le sentiment de la Divinité manifesté par un acte extérieur et semblable, par le sacrifice : donc tous les hommes ont le sentiment de la Divinité, parce que tous les hommes sont membres du corps social, et qu'en qualité de membres d'un corps, ils en partagent *nécessairement* tous les sentiments. Existence d'un Etre supérieur à l'homme, qui l'a créé et qui le conserve : loi fondamentale de toute société humaine, sentiment que l'homme tient de sa nature d'homme social. Unité de Dieu, rapport *nécessaire* dérivé de la nature des êtres : *loi* religieuse, conséquence *nécessaire* de la *loi* fondamentale et fondamentale elle-même ; car, s'il existe un Etre infini, tout-puissant, il ne peut en exister qu'un. C'est ce que l'homme apprend de ses maîtres : *fides ex auditu* (*Rom.* x, 17) ; mais c'est ce qu'il apprend aussi de sa raison. Ainsi, dans la société politique, l'existence du *pouvoir* général est une loi fondamentale ; et l'existence d'un seul homme appelé monarque, exerçant le *pouvoir* général, est une *loi* politique, rapport *nécessaire* dérivé de la nature des êtres, conséquence *nécessaire* de la loi fondamentale, et *loi* fondamentale elle-même. Si Dieu n'existait pas, le mot Dieu n'existerait dans aucune langue, le sentiment de Dieu n'existerait chez aucun peuple; l'élève ne pourrait pas entendre, parce que le maître ne pourrait pas parler. Le missionnaire n'apprend pas au sauvage que la Divinité existe; car il lui parlerait en vain, si le sauvage n'en avait pas le *sentiment*. Il lui apprend seulement qu'il n'existe qu'un Dieu, parce que l'unité de Dieu est un rapport *nécessaire*, dérivé

de la nature des êtres, rapport sur lequel la nature éclaire l'homme sauvage comme l'homme policé.

Les hommes peuvent découvrir des rapports entre les êtres, et ils travaillent sans cesse à en découvrir de nouveaux, c'est-à-dire à étendre et perfectionner leurs connaissances; mais l'homme n'invente pas des êtres, car inventer un être ce serait le créer, et l'homme ne peut pas plus créer un être qu'il ne peut le détruire. Quand Néper découvrit les logarithmes, il ne fit que mettre au jour de nouveaux rapports entre les nombres; Archimède trouva le rapport du diamètre à la circonférence, mais il n'inventa ni le diamètre, ni la circonférence; Pascal n'inventa pas les courbes, ni Newton les couleurs, quoiqu'ils découvrissent, l'un de nouvelles propriétés des courbes, l'autre de nouveaux effets de la lumière.

Oui, tous les hommes ont le sentiment de la Divinité, soit *positif* qui est l'amour, soit *négatif* qui est la haine. Philosophe, tu penses à Dieu, quand tu en nies l'existence; et, malgré toi-même, tu en as le sentiment, c'est-à-dire la haine, quand tu la combats. L'homme parfaitement libre, l'homme vertueux, celui dont l'amour est réglé, a *nécessairement* le sentiment, c'est-à-dire l'amour de la Divinité : l'homme esclave de ses passions, l'homme dont l'amour est déréglé, et qui n'a que l'amour de soi, a aussi le sentiment de la Divinité, mais ce sentiment est la crainte sans amour, ou la haine : il voudrait anéantir un être dont l'existence l'importune; et ce n'est pas dans son esprit, mais *dans son cœur*, que l'impie a dit : il n'y a point de Dieu (1).

Donc l'athée, ou l'homme qui hait la Divinité, car il n'y en a pas d'autre, est un homme *nécessairement* vicieux, esclave de ses passions. Mais il faut observer que l'athée sera plutôt livré à l'amour déréglé de soi, ou à la passion spirituelle de l'orgueil, qu'à l'amour déréglé de ses semblables, ou aux passions des sens; car l'amour déréglé des autres n'est pas dans la nature d'un être qui n'aime que soi et qui hait tout le reste. C'est pour cette raison que quelques athées en imposent, par des dehors de régularité, à ceux qui, ne faisant consister la vertu que dans l'absence des passions sensuelles, croient voir la force de vaincre là où il n'y a que la triste impuissance de combattre. C'est à cette même cause qu'il faut attribuer la prétendue pureté de mœurs qu'on croit remarquer dans quelques gouvernements et dans quelques sectes.

On demande si un homme élevé dans les forêts, sans communication avec ses semblables, aurait la pensée et le sentiment de la Divinité : il est aussi absurde de supposer un homme hors de la société pour lui demander ensuite s'il a la connaissance de Dieu, qu'il le serait d'arracher un enfant naissant à sa famille pour lui demander, dans un âge avancé, s'il connaît ses parents. C'est changer l'état de la question, puisque je parle de l'homme social, et qu'on me parle de l'homme sauvage. Or, s'il a existé, s'il existe encore des peuples sauvages, il n'a jamais existé, il ne peut même exister d'hommes sauvages. L'homme n'est pas une plante qui puisse croître uniquement à l'aide des sucs de la terre et des influences de l'air. Les seuls hommes sauvages que l'on ait connus, l'homme des forêts de Hanovre, et la fille trouvée dans les bois de Picardie, ont été rendus à la société; et leur existence jusque-là ne peut être regardée que comme une enfance prolongée, ou un état d'imbécillité.

On a trouvé, dit-on, des peuples qui ne manifestaient aucun sentiment de la Divinité, c'est-à-dire qu'on en a cherché, et qu'on a vu peut être quelques peuplades en état de société naturelle dans laquelle le culte est purement domestique, et renfermé dans l'intérieur de la famille (2).

On a sous les yeux un exemple récent du peu de fond qu'il faut faire sur les aperçus des voyageurs, même les plus éclairés, lorsqu'ils nous parlent de la religion des peuples sauvages. En 1767, le capitaine Wallis, après un séjour de quelques semaines à l'île d'Otahiti, dans la mer du Sud, déclare formellement qu'il n'a pu découvrir parmi ces insulaires la moindre trace de culte religieux, quoiqu'il les ait observés *avec une attention particulière*. Deux ans après, en 1769, le célèbre Cook aborde à la même île. Dans le long séjour qu'il y fait, il observe, il décrit, avec la sagacité et l'impartialité qui le caractérisent, les traditions religieuses et même les coutumes politiques de ce peuple singulier. Ecoutons cet observateur

(1) *Dixit insipiens in corde suo : Non est Deus.* (*Psal.* XIII, 1.)

(2) Un voyageur dit que les Hottentots n'ont aucune religion; et ailleurs il dit qu'ils reconnaissent un esprit malfaisant, et qu'ils lui adressent des prières. Les Hottentots sont des peuples en société naturelle, et ils ont la religion idolâtre de la société naturelle, ou l'idolâtrie dans son premier état.

profond : dans la recherche des croyances religieuses du genre humain, les sentiments conservés chez des peuples simples sont d'un autre poids que les opinions inventées par les philosophes.

« Les Otahitiens croient un Dieu créateur, le genre humain venu d'un *homme* allié à sa *fille ;* ils connaissent une Divinité suprême, qui est chez eux la *puissance*, puisqu'ils la désignent par le mot de *producteur des tremblements de terre ;* mais ils adressent leurs prières à une autre divinité appelée *Tané*, qui est la *Bonté*, puisqu'elle prend une plus grande part aux affaires des humains. Ils croient l'âme immortelle, soumise à deux états, l'un plus heureux, l'autre moins. Ils ont des prêtres ; ils font des offrandes à la Divinité, et lui prodiguent des témoignages d'adoration et de respect... Les cimetières, qu'ils appellent *moraï*, sont des lieux où ils vont rendre une sorte de culte religieux. Ils récitent des prières quand ils enterrent leurs morts : ils y vont adorer une divinité invisible, et ils expriment leurs adorations et leurs hommages de la manière la plus respectueuse et la plus humble. Leurs regards et leur attitude montrent assez que la disposition de l'âme répond à son extérieur.... Ces Indiens sont plus jaloux de ce qu'on fait aux morts qu'aux vivants ; et le seul cas où ils se soient permis d'user de violence envers les gens des équipages, ç'a été lorsqu'ils ont voulu violer leurs enclos funéraires, en en abattant les murs, ou même en y cueillant du fruit. » On ne peut nier que les notions primitives de la religion, telles que l'existence de Dieu et la connaissance de ses principaux attributs, le dogme de la création, l'existence d'un premier homme et d'une première femme qu'ils font même naître du premier homme, la croyance de l'immortalité de l'âme, des peines et des récompenses futures ne se soient conservées chez ces insulaires. Mais voici qui est encore plus extraordinaire ; ces peuples connaissent la circoncision : Cook nous l'apprend, quoiqu'il pense qu'elle n'est pas chez eux une pratique religieuse. Banks, célèbre naturaliste, embarqué avec Cook, découvrit chez ce peuple un objet qui excita sa curiosité. « C'était, selon Cook, une espèce de coffre ou d'arche travaillée avec délicatesse, faite pour être transportée d'un endroit à un autre. Elle contenait quelque chose que Banks ne put voir. La ressemblance générale de ce coffre avec l'arche d'alliance parmi les Juifs est remarquable ; mais ce qui est encore plus singulier, est qu'on lui dit qu'elle s'appelait *la maison de Dieu*.

« Les habitants de la Nouvelle-Zélande connaissent l'influence de plusieurs êtres supérieurs à l'homme, dont l'un est suprême, les autres subordonnés. Ils ont à peu près les mêmes dogmes que les Otahitiens, et ils écoutaient avec un silence profond et beaucoup de respect et d'attention les discours sur la Divinité. »

Les usages politiques de ces peuples ne sont pas moins dignes d'attention que leurs dogmes religieux.

Chez ces différents peuples, la royauté est héréditaire du père au fils : « leur gouvernement ressemble au premier état de toutes les nations de l'Europe, lors du gouvernement féodal. Le roi, le baron, le vassal, le paysan, y sont distingués : chaque baron fournit et conduit à la guerre un certain nombre de combattants. »

La croyance de la Divinité se trouve donc chez tous les peuples : or l'accord de tous les peuples sur l'existence d'un objet est *sentiment*, et non une *opinion*. En effet, les opinions dans l'homme sont des opérations de l'esprit, ou des volontés ; or les hommes diffèrent nécessairement par les *volontés*, puisqu'ils ont tous nécessairement la *volonté* de se dominer réciproquement ; mais ils s'accordent nécessairement par les *sentiments*, parce que le sentiment est amour de sa conservation, crainte de sa destruction, et que tous les hommes ont nécessairement le même amour pour ce qui peut les conserver, la même crainte de ce qui peut les détruire.

J'ai dit qu'on retrouvait dans toutes les sociétés le sentiment de la spiritualité et de l'immortalité de l'âme ; c'est ce qui va faire l'objet du chapitre suivant.

CHAPITRE IV.

SPIRITUALITÉ ET IMMORTALITÉ DE L'AME.

Spiritualité et immortalité de l'âme : loi fondamentale des sociétés religieuses, vérité attestée par le sentiment unanime de toutes les sociétés humaines, et par l'abus qu'en ont fait les peuples idolâtres.

Les honneurs divins que les peuples, dans leur enfance, comme les peuples vieillis dans la civilisation, ont rendus à la mémoire de leurs bienfaiteurs ou de leurs

chefs, ne s'adressaient pas à des cadavres inanimés; ils croyaient qu'ils existaient, puisqu'ils leur décernaient un culte et des hommages. La croyance des génies aussi ancienne que l'univers, le respect pour les morts et les sépultures, respect plus marqué à mesure que les peuples sont près de l'état des sociétés primitives, c'est-à-dire à mesure qu'ils sont plus près de cet état où les peuples n'ont que des sentiments et n'ont pas encore des opinions, la coutume reçue chez un grand nombre de peuples d'ensevelir avec les morts les objets de leurs affections pour les servir dans l'autre vie, les lois sévères portées contre tous ceux qui violaient les sépultures, et qui dépouillaient les cadavres, l'obstination remarquée dans toutes les sociétés naissantes à ne pas laisser dans les combats leurs morts au pouvoir de l'ennemi; tout annonce que les peuples, à toutes les époques de leur existence, ont eu le sentiment consolateur que le corps n'était que la demeure d'un être qui lui était supérieur, et qui survivait à sa décomposition.

Pour connaître, sur ce dogme important, le sentiment des premiers peuples, nous n'avons pas besoin d'interroger les monuments anciens, ni de remonter à l'origine des sociétés. Nous avons au milieu de nous un peuple naissant; car le genre humain renaît à chaque génération : vérité consolante pour les gouvernements, qui peuvent, quels que soient les progrès des fausses doctrines, recommencer un peuple par l'éducation, puisque la nature le recommence par la naissance. Or les enfants, les femmes et les conditions peu élevées, c'est-à-dire l'âge, le sexe et les conditions qui ont des sentiments et qui ne peuvent avoir des opinions, ont naturellement le sentiment des *esprits*; c'est de là que vient l'opinion reçue chez presque tous les peuples, que les femmes ont la connaissance de l'avenir et des communications particulières avec des êtres invisibles. De là la croyance de tous les peuples, que les hommes extraordinaires étaient inspirés par un génie particulier. C'est un préjugé, dit la philosophie : c'est un sentiment, répondrai-je, par lequel la nature supplée à la faiblesse de la raison ou au défaut de connaissances. Un enfant a peur de quelque chose qu'il ne peut voir, quoiqu'on ne l'ait jamais effrayé par des contes de *revenants;* il a peur dans l'obscurité, il est mal à son aise dans la solitude. Les effets de ce sentiment sont plus forts dans l'âge, le sexe et les conditions dont la faiblesse ou les occupations ne permettent pas à l'esprit de se livrer à des études pénibles, de saisir des rapports composés : alors le sentiment supplée à toutes les autres manières de s'instruire de cette vérité fondamentale; la nature met cette vérité dans tous les cœurs, parce que tous les cœurs sont capables de sentir; mais elle ne la confie qu'à l'esprit du petit nombre, parce qu'il n'y a que le petit nombre qui ait un esprit capable de comprendre.

On peut apprécier, d'après ce principe, ce que les philosophes appelaient des *préjugés* populaires, et le service qu'ils rendaient à l'humanité en cherchant, comme ils le disaient, à *éclairer* les hommes, c'est-à-dire à ôter les sentiments du cœur de ceux dont ils ne pouvaient suffisamment éclairer l'esprit.

Quand la raison est développée, et qu'elle peut être éclairée par l'étude et le raisonnement, alors le sentiment se règle; il cesse d'être exagéré, et la raison dit à l'homme qui veut et qui peut la cultiver, que l'homme n'est pas tout entier dans son corps, qu'il a une âme spirituelle et immortelle, et que cette vérité, et les conséquences qui en découlent, sont le lien le plus puissant des sociétés humaines. C'est la nature de la société qui établit la foi de la vérité par le sentiment; et ce sont les philosophes qui la détruisent avec leurs opinions. De là tant de systèmes absurdes sur la nature de l'âme, que les uns croyaient du feu, les autres de l'air; que ceux-là faisaient passer dans le corps des animaux, et que ceux-ci refusent même à l'homme.

On ne contestera pas sans doute que la foi de sentiment ne soit dans la plupart des hommes, et peut-être dans tous les hommes, bien plus ferme et bien plus profonde que la foi d'opinion. Qui est-ce qui croit le plus, qui est-ce qui croit le mieux aux vérités fondamentales de l'existence de Dieu et de l'immortalité de l'âme, de celui qui a écouté, souvent sans le comprendre, un discours scientifique sur cette matière, par l'orateur le plus disert, ou de la veuve, de l'enfant accablés de douleur, qui offrent leurs larmes à l'Etre suprême pour l'époux ou le père que la mort leur a ravi, qui le conjurent de le recevoir dans son sein, et qui mêlent à cet acte religieux cet espoir indéfinissable qu'ils ne sont pas

séparés pour toujours des objets de leurs affections et de leurs regrets?

Une société se disant religieuse, qui se contente de *parler* de l'existence de Dieu et de l'immortalité de l'âme, ne peut conserver ni l'une ni l'autre de ces vérités. Elle tombe donc nécessairement dans l'athéisme et le matérialisme, et comme l'existence de Dieu et la spiritualité de l'âme immortelle sont les éléments de toutes les sociétés religieuses, il est évident qu'elle cesse aussi de se conserver elle-même.

J'appelle à l'histoire de l'état présent des sociétés religieuses en Europe, de cette proposition qui renferme tout ce qu'on peut dire sur les sociétés religieuses, et qui, profondément méditée, présente les vérités les plus importantes en morale, et les conséquences les plus étendues en politique.

La religion ou la foi pratique de l'existence de Dieu et de l'immortalité de l'âme est amour et intelligence; mais, si elle doit être amour pour tous, elle ne peut être intelligence que pour un petit nombre. Dans l'âge, le sexe et les conditions plus étrangères aux passions qui tyrannisent l'homme, l'amour est plus réglé : donc elles conservent mieux l'amour de la Divinité (1) : et ce sentiment peut dégénérer en superstition, c'est-à-dire, en faiblesse. Au contraire, dans l'âge, le sexe et les conditions plus livrées à l'orgueil, à l'ambition, à la cupidité, l'amour se dérègle, et l'homme substitue l'amour de soi à l'amour de Dieu : mais, s'il perd l'amour de Dieu, il y substitue la crainte sans amour ou la haine, car l'homme ne peut exister sans amour ou sans crainte de la Divinité : et cette haine dégénère en fanatisme, qui est une *force* excessive. L'amour de Dieu peu éclairé peut devenir superstition. La haine de Dieu ou l'athéisme, et on l'a vu, peut devenir *fanatisme*. Aussi le fondateur de la religion chrétienne témoigne une prédilection particulière pour la faiblesse du sexe, de l'âge et de la condition; et il juge dangereuses, pour la vertu, l'opulence et les conditions élevées.

CHAPITRE V.

SUITE DES PREUVES DE L'EXISTENCE DE DIEU ET DE L'IMMORTALITÉ DE L'AME.

Existence de la Divinité, spiritualité et immortalité de l'âme : vérités fondamentales, base de toutes les sociétés religieuses.

La société en général est la réunion d'êtres semblables, réunion dont la fin est leur production et leur conservation mutuelle.

« Ces êtres sont les uns à l'égard des autres dans de certaines manières d'être qu'on appelle rapports. »

« Ces rapports doivent être *nécessaires*, c'est-à-dire qu'ils doivent dériver de la nature des êtres qui composent la société. »

« Ces rapports nécessaires sont des lois, suivant Montesquieu, Rousseau, la raison (97). »

Il y a différentes lois, parce qu'il y a entre les êtres en société différents rapports, c'est-à-dire qu'ils sont les uns à l'égard des autres dans différentes manières d'être.

Il y a dans la société religieuse, comme dans la société politique, des lois primitives fondamentales de la société et sans lesquelles on ne saurait la concevoir. C'est, dans la société politique, l'existence du *pouvoir* qui gouverne les hommes physiques-intelligents, et dans la société religieuse, l'existence de la Divinité, qui gouverne les hommes intelligents-physiques.

Dans la société politique, l'existence d'un *pouvoir* unique, ou d'un monarque, est une loi politique, conséquence *nécessaire*, immédiate de la foi fondamentale, et loi fondamentale elle-même; parce que *là où tous veulent dominer, il est nécessaire qu'un seul domine, ou que tous se détruisent*. Dans la société religieuse, l'existence d'un Dieu unique est une loi conséquence *nécessaire*, immédiate de la loi fondamentale de l'existence d'une intelligence suprême, et loi fondamentale elle-même, parce qu'elle est un rapport *nécessaire* qui dérive de la nature des êtres. En effet, s'il existe un être intelligent, infini, tout-puissant, il ne peut en exister qu'un; parce que des êtres tout-puissants veulent *nécessairement* dominer, et que *là où tous veulent nécessairement dominer, il est nécessaire qu'un seul domine, ou que tous se détruisent*. Le lecteur remarquera avec étonnement, que ce principe soit, même à l'égard de Dieu, appuyé par un fait; et il se rappellera la croyance reçue dans la religion chrétienne, de la chute des esprits orgueilleux qui voulaient *s'assimiler*

(1) On ne peut avoir l'amour de Dieu sans avoir l'amour de ses semblables : aussi les femmes se sont particulièrement distinguées dans la révolution française par la fermeté de leur religion, et leur courageuse sensibilité envers les malheureux.

(97) *Voy.* part. I, liv. I, chap. 1.

au Très-Haut, croyance dont on retrouve dans la fable des traces manifestes.

L'immortalité de l'âme n'est pas une conséquence moins nécessaire de sa spiritualité. En effet l'homme sent en lui-même l'existence d'un être qui *pense*, qui *veut*, qui *aime*, qui *craint;* mais il ne peut voir cet être, ni le soumettre à aucun de ses sens. Or l'existence d'un être qu'on sent et qu on ne peut voir, est une existence invisible, l'âme existe donc d'une existence invisible, ou, ce qui est la même chose, elle vit d'une vie invisible. Or, une vie invisible est une autre vie que celle que nous voyons, et par laquelle vivent tous les corps matériels; et par conséquent elle appartient à un autre ordre de choses, à un autre monde que ce monde matériel.

L'homme moral et physique, *produit* la connaissance de Dieu dans sa pensée, et la *conserve* par le *sentiment;* donc l'homme est en société avec Dieu, puisque *la société en général est la réunion d'êtres semblables*, *réunion dont la fin est leur production* et leur *conservation mutuelle.* Mais nous avons vu (1), que « l'amour que l'homme a pour Dieu est, dans l'homme, le principe de production et de conservation de la connaissance de Dieu dans la pensée de l'homme, et qu'agissant par les sens, c'est-à-dire par le culte extérieur, il est pouvoir producteur et conservateur de la connaissance de Dieu. » Nous avons vu que « l'amour que Dieu a pour l'homme est, dans Dieu, le principe de conservation de l'homme, et qu'agissant par la force ou la puissance, il est pouvoir conservateur de l'homme. »

Or, une société dans laquelle Dieu est *pouvoir* conservateur par son amour et sa puissance, et dans laquelle il est lui-même produit et conservé par l'amour et la *force* de l'homme agissant dans le culte extérieur, ne peut périr. En effet, si une société qui produit et qui conserve la connaissance de Dieu par l'amour et le culte, et que Dieu conserve aussi par son amour, pouvait périr, Dieu cesserait d'être produit et conservé, non en lui-même, mais au dehors et dans des intelligences semblables à lui et faites à son image; il cesserait en même temps d'être pouvoir conservateur : Dieu perdrait donc la faculté d'être produit et conservé, et le *pouvoir* de conserver. Or, Dieu ne peut perdre ni *faculté* ni *pouvoir :* donc la société des hommes avec Dieu est impérissable; donc l'homme est immortel, soit dans son âme, soit dans son corps, instrument du culte extérieur par lequel l'amour se produit. Aussi la résurrection des corps est un dogme fondamental de la religion chrétienne : *Surget corpus spiritale.* (*I Cor.* xv, 44.)

L'immortalité de l'âme est donc un rapport *nécessaire* dérivé de la nature des êtres qui composent la société religieuse; elle est donc une conséquence nécessaire, immédiate, de la foi fondamentale de l'existence de Dieu et de la spiritualité de l'âme; elle est donc loi fondamentale elle-même.

Mais, si l'âme vit d'une autre vie et dans un autre ordre de choses que celui que nous voyons, cette vie est *nécessairement* heureuse ou malheureuse. Sous un être infiniment juste, bonheur est récompense, malheur est châtiment. La récompense suppose le mérite, et le châtiment suppose la faute. Ce sont des rapports *nécessaires*, des *lois.* Le mérite ou la faute supposent un état antérieur à la récompense, ou au châtiment; et cet état antérieur ne peut être que la société présente. Donc le dogme des peines et des récompenses futures est un rapport *nécessaire* dérivé de la nature des êtres qui composent la société religieuse; une loi religieuse, conséquence nécessaire, immédiate, de la loi fondamentale de la spiritualité et de l'immortalité de l'âme, et de celle de l'existence de l'Etre suprême. Donc elle est loi fondamentale elle-même, et l'on en retrouve la croyance dans toutes les sociétés. Je reviendrai ailleurs sur ces lois religieuses, et je développerai les autres à mesure qu'elles se présenteront : il me suffit pour le moment d'avoir fait remarquer à mes lecteurs que les principes que j'ai posés dans la première partie de cet ouvrage, en traitant des sociétés politiques, sont rigoureusement applicables à la société religieuse. Car *la société religieuse et la société politique sont semblables*, *et elles ont une constitution semblable* (2).

Existence et unité de Dieu, spiritualité et immortalité de l'âme, peines et récompenses de l'autre vie : ces dogmes sont vrais, parce qu'ils sont utiles à la conservation de la société civile; car, s'il pouvait y avoir quelque dogme, utile à la conservation de la société, qui ne fût pas vrai, la société manquerait de quelque moyen de conservation; donc elle ne pourrait se conserver. Or, la société est

(1) *Voy.* part. I, liv. I, chap. 1.

(2) *Voy.* part. I, liv. I, chap. 1.

un être *nécessaire*, en supposant l'existence de l'homme, puisqu'elle dérive nécessairement de la nature de l'homme : donc la société se conserve *nécessairement;* donc il ne lui manque aucun moyen de conservation ; donc le dogme de l'existence et de l'unité de Dieu, de la spiritualité et de l'immortalité de l'âme, des peines et des récompenses de l'autre vie, sont nécessairement vrais.

Tout ce qui est utile à la conservation de la société est *nécessaire :* tout ce qui est *nécessaire* est une vérité : donc toutes les vérités sont utiles aux hommes ou à la société; donc tout ce qui est dangereux pour l'homme et pour la société est une erreur.

CHAPITRE VI.

SUITE DES PREUVES DE L'EXISTENCE DE DIEU, ANALOGIE DES VÉRITÉS GÉOMÉTRIQUES ET SOCIALES.

Dieu et l'homme, les esprits et les corps, éléments de toute société.

Les corps unis aux esprits, éléments de la société politique.

Les esprits unis au corps, éléments de la société religieuse.

La société en général est une réunion d'êtres semblables, réunion dont la fin est leur production et leur conservation mutuelle.

Cette définition, qui convient à toute société, ne s'applique, avec une rigoureuse exactitude, qu'à la société intellectuelle, ou à la société des intelligences, parce que la société des corps n'est que leur *rapprochement*, au lieu que la société des esprits est leur *réunion*. En effet, les corps, occupant chacun un espace, ne peuvent que se rapprocher, mais ils ne peuvent pas se confondre en un seul corps; au lieu que des pensées et des sentiments, qui n'ont aucune étendue et n'occupent aucun espace, peuvent se réunir et se confondre en une seule pensée et un seul sentiment. De tous les sentiments, de toutes les pensées sur le même objet, peut résulter une seule pensée, un seul sentiment; mais de tous les corps, il ne peut résulter un seul corps. Donc il n'y a proprement de société que pour les esprits, parce qu'il ne peut y avoir proprement de *réunion* que pour les esprits; donc les législateurs modernes, qui séparent avec tant de soin la société religieuse de la société politique, détruisent toute *réunion* entre les hommes, pour ne laisser subsister entre eux que le *rapprochement ;* c'est-à-dire qu'ils *divisent* les esprits, et *rapprochent* les corps : en sorte qu'ils ôtent aux hommes le moyen de se conserver, et leur laissent la facilité de se détruire.

La société civile, formée par la société religieuse et par la société politique, est donc proprement la réunion des esprits et le rapprochement des corps, pour la production et la conservation mutuelle de Dieu et de l'homme.

On a vu, dans la première partie de cet ouvrage, que l'*amour de soi est, dans Dieu et dans l'homme, le principe de création et de production de l'homme*, et qu'*agissant par la puissance ou par la force, il est pouvoir créateur ou producteur de l homme ;*

Que *l'amour des hommes est, dans Dieu et dans l'homme, le principe de conservation des hommes*, et qu'*agissant par la puissance ou la force, il est pouvoir conservateur des hommes.*

Nous en avons conclu, dans la société des hommes extérieurs ou physiques, la *nécessité* d'un homme, objet général et commun de l'amour que les hommes en société extérieure doivent avoir les uns pour les autres. Cet homme, appelé roi ou monarque, amour général de la société, parce qu'il représente tous les hommes à l'égard de chaque homme, est le principe de conservation des hommes physiques : agissant par la force générale de la société, il en est le *pouvoir* conservateur.

Et j'en conclus, dans la société des êtres intelligents, la *nécessité* d'une intelligence, objet général et commun de l'amour que les êtres intelligents doivent avoir les uns pour les autres. Cette intelligence, amour général de la société, est donc le principe de conservation des êtres intelligents, agissant par la force dans le culte extérieur, elle en est le pouvoir conservateur. *Car les sociétés religieuses ou physiques sont semblables, et elles ont une constitution semblable.*

Je ne puis me refuser à fixer l'attention du lecteur sur l'analogie qu'il y a entre les deux propositions que je viens d'énoncer et les vérités géométriques; et cela doit être, puisque Dieu, vérité par essence, est la source et le type de toutes les vérités. Il me semble que cette connexité singulière entre des vérités d'un ordre différent ajoute une nouvelle force aux preuves de l'existence de Dieu. Je suppose que mes lecteurs ont quelque teinture de la géométrie élémentaire.

A considérer la société politique comme un problème dont on cherche la solution, quelles en seraient les conditions?

Trouver une forme de société politique ou

de gouvernement, telle qu'un nombre quelconque d'hommes physiques soient unis entre eux et maintenus dans cette union par un rapport ou intérêt commun.

Quelles seraient les conditions du problème de la société intellectuelle?

Trouver une forme de société intellectuelle, telle qu'un nombre quelconque d'êtres intelligents soient unis entre eux, et maintenus dans cette union par un rapport ou intérêt commun.

Quelles sont les conditions du problème de la circonférence?

Trouver une figure telle qu'un nombre quelconque, un nombre infini de points soient adhérents entre eux, et maintenus dans cette adhésion par un rapport commun.

Je pense qu'il n'y a rien de forcé, rien que de parfaitement exact dans l'énoncé de ces trois problèmes absolument semblables.

Or, pour résoudre le problème de la circonférence, dans un nombre quelconque infini de points, j'en trouve un que j'appelle *centre*, au moyen duquel je trace une figure qui satisfait rigoureusement à toutes les conditions du problème; car *la circonférence est une figure d'une infinité de points tous adhérents entre eux et maintenus dans cette adhésion par un rapport commun*, lequel rapport est leur distance égale du *centre*. Je dis que ce rapport commun ou cette distance égale du centre les maintient dans leur adhésion réciproque; puisqu'ils ne peuvent s'éloigner ni se rapprocher du *centre* sans perdre leur adhésion mutuelle, et qu'ils ne peuvent la recouvrer, s'ils l'ont perdue, qu'en se rétablissant dans leur rapport, ou dans leur distance égale à l'égard du *centre*.

Or, à considérer cette proposition d'une manière abstraite, l'homme n'a pas créé ce point appelé *centre:* ce point existait *nécessairement* dans un nombre *infini* de points, et le géomètre n'a fait que le produire au dehors.

Dans la société politique, la monarchie constituée ou royale satisfait à toutes les conditions du problème; *puisque la monarchie royale est une forme de gouvernement telle qu'un nombre quelconque d'hommes physiques ou de familles sont unis entre eux, et maintenus dans cette union par un rapport commun d'amour et de subordination avec un homme ou une famille qui exerce le pouvoir général de la société, ou monarque.* Car les hommes sociaux ou membres de la société ne peuvent se séparer de cet homme ou de cette famille, ou, ce qui est la même chose, l'écarter du milieu d'eux, sans perdre leur union mutuelle entre eux, ni recouvrer cette union, après l'avoir perdue, sans rétablir au milieu d'eux cet homme, ou cette famille revêtue du *pouvoir*, ou sans se rétablir eux-mêmes dans leur rapport commun d'amour ou de subordination envers ce *pouvoir*.

Les dissensions commencèrent à Rome avec l'expulsion des rois; elles allèrent toujours croissant, et ne cessèrent qu'au rétablissement du *pouvoir* unique sous Auguste. Les désordres les plus effroyables ont commencé, en France, avec la destruction du *pouvoir* général ou royal; ils ont été, ils iront toujours croissant, et ne cesseront qu'au rétablissement du *pouvoir* sous le monarque légitime. Cette vérité est aussi évidente que les propositions d'Euclide.

Or, ce pouvoir, l'homme ne l'a pas créé; il existait, et l'homme n'a fait que le produire au dehors.

Ainsi, dans la société religieuse, le monothéisme, ou la religion de l'unité de Dieu, remplit toutes les conditions du problème; puisque la société religieuse de l'unité de Dieu, ou la religion chrétienne, est telle qu'un nombre quelconque infini d'êtres intelligents sont unis entre eux, et maintenus dans cette union réciproque, par un rapport commun d'amour et de dépendance envers une intelligence suprême que nous appelons Dieu.

C'est cette union mutuelle en Dieu, que la religion consacre sous le nom de *communion des saints.*

Les hommes ne peuvent se soustraire à ce rapport avec l'Etre suprême, sans perdre leur union mutuelle entre eux; ni la recouvrer, après l'avoir perdue, sans rétablir au milieu d'eux l'amour de l'Etre suprême, ou pour mieux dire, sans se rétablir eux-mêmes dans ce rapport d'amour et de dépendance envers l'Etre suprême.

Une république d'athées ne peut pas subsister, et la France en offre la preuve.

Les hommes n'ont pas fait Dieu; il existe en lui-même, et il n'a fait, par la création de l'homme et de l'univers, que se produire au dehors.

Le centre existait avant la circonférence, puisqu'il a produit la circonférence; et la circonférence n'a fait que le rendre visible ou le produire. Le pouvoir existait avant la société politique, puisqu'il n'y a eu de société politique qu'après que le pouvoir a été

rendu extérieur et visible dans la personne du monarque.

Donc, par une raison d'analogie, Dieu existe avant la société des hommes intelligents, et la création n'a fait que le produire à l'univers. Donc Dieu existe avant l'homme; donc Dieu est *cause*, et l'homme est *effet*. Donc Dieu a créé l'homme ; et les philosophes, qui veulent que Dieu soit le *produit* de la société, sont comme des géomètres qui prétendraient que la circonférence existe avant le centre, ou comme des politiques qui voudraient prouver que la monarchie existait avant le monarque.

Le lecteur pensera ce qu'il voudra de cette analogie, que les esprits subtils pousseront peut-être plus loin, et peut-être trop loin. J'ai voulu faire remarquer aux hommes méditatifs un rapport frappant entre des vérités également certaines, plutôt que fonder une preuve rigoureuse sur ce rapport. Au reste, on dit fréquemment que la Divinité est le centre de tout ce qui existe, *que tout se rapporte à elle comme à son centre*. On en dit autant du monarque, relativement à la société politique; et ces manières de parler communes, c'est-à-dire sociales, ont toujours un motif tiré d'un *rapport nécessaire* entre les objets.

CHAPITRE VII.

DIFFÉRENTS AGES DE MONOTHÉISME OU DE LA RELIGION DE L'UNITÉ DE DIEU.

La société générale des hommes extérieurs et physiques, appelée société politique, est composée de trois sociétés : 1° de la société naturelle de l'homme des deux sexes, qu'on appelle *famille* ; 2° d'une société de familles, ou société municipale ou commune ; 3° d'une société de communes réunies sous un monarque, ou société monarchique.

On peut aussi considérer la société religieuse de l'unité de Dieu dans trois états différents, qui ont rapport aux divers états de la société politique :

1° Le premier état de la religion du monothéisme est la religion naturelle ou la religion de la famille, premier état de la société extérieure.

2° Le second état de la religion du monothéisme est la religion judaïque ou la religion de la société extérieure des Juifs, second état de la société extérieure. En effet, la république des Juifs n'était qu'une réunion de familles sans pouvoir général politique. Ses chefs, appelés rois, étaient des despotes et non des monarques, et Dieu lui-même avait annoncé au peuple qu'il en serait traité en esclave et non en sujet. Cette société était et est encore une véritable théocratie, destinée alors à montrer à l'univers qu'une société extérieure, sans *pouvoir* général ou sans monarque, ne peut subsister indépendante, que par l'intervention miraculeuse du *pouvoir* divin : comme elle est destinée à faire voir aujourd'hui qu'une société religieuse, dont Dieu a été le législateur et le *pouvoir*, peut se maintenir sans le secours d'aucun pouvoir humain.

3° Le troisième état de la religion du monothéisme est la religion chrétienne, ou la religion de la société monarchique, troisième état de la société extérieure, et qui constitue la véritable société politique.

La société naturelle de l'homme avec l'homme, ou la famille, est l'élément de la société extérieure des familles entre elles ; et la société politique constituée est le développement, le perfectionnement de la société extérieure des familles entre elles.

De même, la religion naturelle est le germe de la religion judaïque, et la religion chrétienne ou révélée est le développement, le perfectionnement, l'accomplissement de la religion judaïque : *Je ne suis pas venu*, dit son divin fondateur, *pour détruire la loi, mais pour l'accomplir*. (*Matth.* v, 17.)

Ainsi, dans la religion naturelle, on doit apercevoir l'élément de la religion judaïque, et dans l'une et dans l'autre le germe de la religion chrétienne ou révélée (1) : comme dans la société naturelle, on aperçoit l'élément de la société extérieure des familles entre elles, et dans l'une et dans l'autre le germe de la société politique constituée.

Les sociétés monarchiques chrétiennes sont donc le dernier état, le terme extrême du développement de la société extérieure ou politique et de la société intérieure ou religieuse. La preuve en est évidente, puisqu'une société où la monarchie et le christianisme ont été abolis à la fois, est revenue aussitôt à l'état barbare d'une société idolâtre et sauvage.

Nous connaissons la société extérieure dans ses différents états, puisque nous faisons tous partie d'une famille, d'une société

(1) *In vetere novum latet, in novo vetus patet*, dit saint Augustin, en parlant des deux Testaments ou de la loi des Juifs et de la loi des Chrétiens.

de familles entre elles, ou d'une société municipale et d'une société de communes entre elles, ou d'une société monarchique. Mais qui est-ce qui nous fera connaître la société intérieure ou religieuse dans ses différents âges, ou les divers états de la religion sociale, qu'on appelle religion chrétienne ou révélée? Nous les connaissons par la révélation.

CHAPITRE VIII.

RÉVÉLATION.

Qu'est-ce que la révélation? Révélation signifie *manifestation*.

Les êtres intelligents sont entre eux en société; car, s'il n'existait aucune société entre les êtres intelligents, l'homme ne pourrait avoir la pensée ni de Dieu ni de l'homme; il ne penserait pas, il ne serait pas intelligent.

Mais la société est une *réunion d'êtres semblables :* donc des intelligences qui sont en société doivent avoir le moyen de se réunir, c'est-à-dire de communiquer ensemble, ou de se communiquer leurs pensées; car des êtres *semblables* qui ne pourraient pas se *réunir*, ne seraient pas en société.

Pour que les intelligences forment société, il faut donc qu'elles puissent se réunir ou se communiquer leurs pensées; et comme les intelligences unies à des corps existent dans divers lieux, et que séparées du corps, elles existent dans divers temps, il est *nécessaire* qu'elles puissent se communiquer leurs pensées, malgré l'éloignement de lieux et la distance des temps; c'est-à-dire, qu'il est *nécessaire* que les pensées soient transportables d'un lieu à un autre et transmissibles d'un temps à un autre. Or, entre des intelligences unies à des corps, les pensées ne peuvent se rendre sensibles ou se communiquer que par la parole; il faut donc que la parole soit transportable et transmissible, pour pouvoir transporter et transmettre la pensée dont elle est l'expression. Mais la parole est de sa nature périssable comme l'organe qui la produit, et fugitive comme le *milieu* qui la transmet; il est donc *nécessaire* qu'elle soit fixée, pour être transportable dans tous les lieux et transmissible à tous les temps, c'est-à-dire, pour être le lien, le moyen de *réunion* et par conséquent de *société* des intelligences de tous les lieux et de tous les temps. Ce sont des rapports *nécessaires* dérivés de la nature des êtres en société : donc ce sont des *lois*.

La parole fixée ou l'écriture est donc *nécessaire* à la société des intelligences unies à des corps; donc l'art de multiplier la parole fixée ou l'écriture par l'impression est un développement *nécessaire*, produit par la nature même de la société, et l'abus qu'en ont fait les passions des hommes, par la coupable négligence des *pouvoirs* des sociétés, n'empêche pas que la découverte de cet art précieux ne soit, selon la pensée du savant abbé Fleury, un des plus grands bienfaits de la volonté générale de la société intellectuelle, de Dieu même, parce que cet art est nécessaire au perfectionnement des sociétés.

La parole et l'écriture sont donc données aux êtres intelligents unis à des corps, c'est-à-dire aux hommes, et aux hommes seuls, comme le lien de la société des intelligences, et le moyen de leur *réunion*.

L'animal est égal ou supérieur à l'homme par ses facultés physiques : il a même un instinct qui semble le rapprocher de l'intelligence humaine : mais il n'a pas de pensées, puisqu'il ne peut ni les communiquer ni les transmettre; il ne forme avec ses semblables qu'une société animale dont la fin est la *production*, une société de *rapprochement* et non de *réunion;* les moyens de la société intelligente lui sont refusés. Ils sont l'apanage exclusif de l'homme, parce que l'homme est de tous les êtres sublunaires le seul pensant; et la question qu'élèvent quelques métaphysiciens sur la possibilité qu'il y a que le Créateur donne à la matière la faculté de penser, est du matérialisme en pure perte ; car, si la matière peut penser, sans qu'elle ait un moyen de communiquer ses pensées, cette faculté est sans objet, et même on peut dire qu'elle n'existe pas, puisque son existence ne peut se produire ; et si la matière pensante a un moyen de communiquer ses pensées, cette matière, qui a la faculté de penser, et de communiquer ses pensées, n'est autre chose que l'homme (1).

(1) Sans entrer dans aucune discussion sur le fond des systèmes de métaphysique du *P. Malebranche* et de *Locke*, on peut dire en général que le système du P. Malebranche est la métaphysique de l'*intelligence* et du *sentiment*, et que le système de Locke est la métaphysique des *sens* ou des *sensations*. Aussi, par une suite de cette pente secrète vers le matérialisme que la *Réforme* a donnée à l'Europe, le

Si les intelligences humaines n'ont que la parole et l'écriture pour se communiquer leurs pensées dans tous les lieux et dans tous les temps, l'intelligence divine elle-même n'emploiera pas d'autre moyen pour former société avec les intelligences humaines, et leur communiquer ses pensées, c'est-à-dire se communiquer elle-même à elles. En effet, Dieu a voulu que les intelligences unies à des corps reçussent la communication des pensées par les sens extérieurs de l'ouïe et de la vue; or Dieu est soumis lui-même aux lois générales qu'il a établies, puisque ces lois sont sa volonté, et que Dieu, essentiellement libre, fait sa volonté; il ne peut donc pas établir un autre moyen de communication avec les intelligences humaines sans déroger à sa loi générale, c'est-à-dire sans cesser de faire sa volonté; et si quelquefois il a dérogé aux lois générales que nous connaissons, il n'a fait alors qu'exécuter une autre loi générale dont il lui a plu de dérober aux hommes la connaissance.

Ce qu'on appelle inspiration particulière de la Divinité est un *esprit* plus capable de comprendre, un *cœur* plus capable d'aimer, donnés à des hommes que Dieu destine à ses grands desseins sur la société, en même temps qu'il dispose les événements et les circonstances qui les mettent à portée de remplir les vues qu'il se propose, sans cependant porter atteinte à ce libre arbitre qui constitue l'homme, et qui peut seul le rendre digne et capable de former société avec Dieu.

Je n'ai parlé jusqu'à présent que des communications entre l'intelligence divine et l'intelligence unie à un corps; car, s'il plaît au Créateur de l'homme de détacher, pour ainsi dire, l'âme de l'homme de son corps, et d'anticiper en quelque sorte leur séparation, qui oserait douter qu'il puisse communiquer avec l'intelligence de l'homme d'une manière qu'il n'est pas donné à l'homme de connaître? Et ce qui vient à l'appui de cette observation, est que ces communications, assez fréquentes dans les Livres saints, ont lieu dans le sommeil, état dans lequel l'âme paraît avoir avec le corps une union moins intime, puisque alors elle a, du moins à ce qu'il nous semble, des volontés auxquelles le corps n'obéit pas: ce qui, sans doute, est la seule cause du délassement qu'éprouve, dans le sommeil, le corps, que l'âme, hors du sommeil, fatigue et use par ses volontés. On peut remarquer à l'appui de ce que je dis que saint Paul, rendant compte d'une révélation qu'il a eue, ne sait si, dans cet état, son âme était, ou non, unie à son corps. (*I Cor.* XII, 2.)

L'intelligence suprême a donc dû se servir d'une parole extérieure et fixée par l'écriture, pour communiquer ses pensées à la société générale des intelligences unies à des corps, c'est-à-dire pour se communiquer elle-même aux hommes; ce sont là des rapports *nécessaires*, dérivés de la nature des êtres : donc ce sont des *lois*.

Mais Dieu ne peut parler ni écrire extérieurement sans cesser d'être une pure intelligence, sans cesser d'être Dieu (1); comme l'homme ne pourrait entendre une parole purement intérieure, c'est-à-dire pensée, qu'en devenant lui-même une pure intelligence, qu'en cessant d'être homme: ce sont encore des rapports *nécessaires* dérivés de la nature des êtres; des *lois*.

Dieu n'a donc pu se servir que d'un être corporel pour faire entendre à l'homme, esprit et corps, sa parole, et pour la fixer par l'écriture. *Non nisi per creaturam visibiliter factum est*, dit saint Augustin, en parlant des communications de l'intelligence suprême avec le premier homme.

Dieu ne parle donc pas lui-même; mais obéissant aux lois générales qu'il a établies, c'est-à-dire, faisant sa volonté, il se sert du ministère d'intelligences unies à des corps pour transmettre sa parole à des intelligences unies à des corps; il éclaire les uns pour qu'ils puissent éclairer les autres. Ainsi, dans ses communications avec la société naturelle ou patriarcale, telle que nous la connaissons par les Livres saints, il se sert d'esprits célestes revêtus de corps; et lorsque la société politique est formée, il se sert d'hommes animés par une intelligence supérieure. Il donne aux premiers un corps supérieur à celui de l'homme, et aux seconds, un esprit supérieur à celui de l'homme.

Mais Dieu, en chargeant des hommes de la fonction sublime de communiquer aux

système de Locke a fait oublier celui du P. Malebranche qui avait eu tant de partisans en France et même en Angleterre, parmi les meilleurs esprits; et enfin la physique ou la science des corps a fait négliger la métaphysique même ou la science de l'intelligence.

(1) Idipsum quod Deus est, quidquid illud est, corporaliter videri non potest. (S. Aug.)

hommes de tous les lieux et de tous les temps, ses pensées par la parole ou par l'écriture, a dû donner à leurs discours, à leurs écrits, et à eux-mêmes, un caractère de divinité qui pût autoriser leur mission. Ce caractère donné à leurs discours et à leurs écrits est la connaissance de l'avenir; et le caractère donné à leurs personnes est le pouvoir d'interrompre les lois générales des êtres, c'est-à-dire le *pouvoir* de substituer des lois générales que nous ne connaissons pas, aux lois générales que nous connaissons; car l'Etre suprême, ordre et intelligence par essence, ne peut agir que par des *lois*.

Or, la connaissance de l'avenir, comme le pouvoir de changer les lois générales connues, sont des caractères également divins. Car la prédiction de ce qui doit arriver est une création; puisque créer est donner l'existence à ce qui n'est pas, ou voir ce qui n'est pas encore, comme ce qui est actuellement, ou ce qui n'est plus; et substituer des lois inconnues aux hommes, aux lois qu'ils connaissent, est avoir une connaissance et une puissance supérieures à la force et aux connaissances de l'homme. Or, cette puissance et cette connaissance de l'avenir ont été regardées par tous les peuples comme un attribut essentiel de la Divinité, puisqu'ils ont, dans tous les temps, décerné les honneurs divins à tous les hommes chez qui ils ont cru en apercevoir une émanation; et par là ils ont hautement déclaré qu'ils regardaient l'Etre suprême comme le Créateur de l'univers et l'auteur des lois de la nature.

Ainsi, pour reprendre en peu de mots la série des propositions qui ont conduit à cette démonstration : les hommes pensent à Dieu; donc Dieu peut exister. Les hommes ont le sentiment de Dieu; donc Dieu existe. S'il existe une intelligence suprême dont les hommes intelligents aient la pensée et le sentiment, il y a donc société d'intelligence entre cette intelligence suprême et l'homme: donc il y a *réunion* d'intelligences : donc il y a communications d'intelligences, donc il y a parole, donc il y a écriture, qui n'est que la parole fixée, ou transmissible et transportable; donc il y a parole divine et *écriture* divine.

Cette démonstration me paraît aussi rigoureuse que le serait la suivante.

L'homme pense à l'homme; donc l'homme peut exister : l'homme a le sentiment de l'homme, donc l'homme existe. S'il existe des êtres appelés *hommes* qui aient la pensée et le sentiment les uns des autres, il y a donc *réunion* de sentiments et de pensées, c'est-à-dire, d'intelligence entre ces êtres : donc il y a entre eux communication d'intelligence. Mais le seul moyen de communication entre des intelligences unies à des corps est la parole : donc il y a parole humaine, qui n'est que la parole fixée, ou transmissible et transportable.

J'oserai aller plus loin, et dire : Tout ce qui est social, ou tout ce qui sert à la conservation de la société, être *nécessaire*, est aussi *nécessaire*, c'est-à-dire, est tel qu'il ne peut être autrement sans choquer la nature des êtres. Or, l'écriture sert à la conservation de la société des intelligences, puisqu'elle fixe, étend et transmet la parole, qui est le moyen de communication entre les intelligences : donc l'écriture est *nécessaire*. Mais l'écriture fait communiquer les intelligences entre elles, malgré la distance des lieux et la différence des temps : donc les intelligences vivent en divers lieux et en divers temps ; donc les intelligences vivent d'une autre manière ou d'une autre vie que celle que nous voyons.

Dieu ne pourrait parler et écrire lui-même, sans cesser d'être une pure intelligence, et sans gêner le libre arbitre de l'homme : il fait donc parler et écrire par d'autres hommes; il autorise donc la mission qu'il leur donne par le caractère dont il les revêt. Si la mission est divine, le caractère doit être divin. Or, Dieu est, comme l'homme, *intelligence, amour et force;* mais il a la plénitude de l'intelligence, de l'amour et de la force : donc il communiquera à ceux qu'il chargera d'annoncer ses volontés une partie de son *intelligence*, par le don de prophétie, de son *amour*, par une charité ardente, de sa *force*, par le pouvoir de suspendre les lois connues de la nature. Ces hommes extraordinaires parleront et écriront la parole de Dieu, que Dieu ne peut parler ni écrire lui-même : *Multifariam, multisque modis olim Deus loquens patribus in prophetis.* (*Hebr.* I, 1.) Et, comme les volontés de Dieu sont des volontés immuables, la parole qui les exprimera sera fixée par l'écriture.

Ce ne sera que pour des développements *nécessaires* au perfectionnement de la société civile, pour l'établissement de la religion sociale, que Dieu *parlera* par un homme plus extraordinaire que ceux qui l'auront

précédé, et qu'il fixera sa nouvelle parole par une *nouvelle écriture* : « *Novissime diebus istis locutus est nobis in Filio.* » (*Hebr.* I, 2.) Et cet *homme* sera, comme les autres et bien plus que les autres, *intelligence* divine, *amour* divin, *force* divine. Ainsi ses œuvres auront, par-dessus celles de tous les autres hommes, un caractère de puissance ; et sa parole aura, par-dessus celle de tous les hommes, un caractère de prophétie.

Dieu ne parlera que rarement ; car il ne peut parler sans changer les lois générales qu'il a établies, et sans accompagner sa parole de signes extérieurs qui puissent en constater la divinité.

C'est cette parole et cette écriture divines qu'on appelle *révélation* ou *manifestation*. Il y a donc un livre qui contient la parole de Dieu à l'homme et aux sociétés. Ce livre doit être le plus ancien de tous les livres, et le plus sublime de tous les écrits : il doit donc avoir été conservé de siècle en siècle, avec le soin le plus religieux, et transmis à la société avec la fidélité la plus scrupuleuse. Ce livre doit contenir l'histoire de la société de Dieu avec l'homme, et de tous ses divers états, ou de la religion dans ses différents âges ; et comme la société religieuse et la société politique sont unies dans la société civile, ce livre doit contenir l'histoire des divers états et des différents âges de la société civile ; et comme Dieu est une intelligence infinie, qui connaît tout ce qui n'est pas encore comme tout ce qui n'est plus, ce livre doit renfermer l'histoire prophétique des divers états et des différents âges de la société civile, c'est-à-dire, de la société religieuse et de la société politique ; et cette histoire se développera à mesure que les événements en fourniront la démonstration, parce qu'une connaissance parfaite des événements futurs ôterait tout libre arbitre à l'homme. Ce livre doit contenir l'histoire de tout ce que Dieu a fait pour les hommes, et de tout ce que Dieu demande des hommes ; il doit être à la fois l'histoire et le code des sociétés, et il doit convenir à toutes les situations de l'homme, et à tous les événements de la société.

Je trouve tous ces caractères d'antiquité, de sublimité, de sagesse, de prophétie, dans le livre que le plus étonnant de tous les peuples a conservé à l'univers, avec une fidélité si inviolable et en même temps si aveugle. J'y trouve tout ce que la société a été ; et, s'il m'était donné d'en pénétrer les profondeurs, j'y découvrirais sans doute tout ce qu'elle doit devenir. C'est le long entretien de Dieu avec les hommes, c'est le livre de l'alliance de Dieu avec les hommes, c'est-à-dire de l'*alliance* de la société religieuse et de la société politique, de la religion et du gouvernement : *Qui fecit utraque unum.* (*Ephes.* II, 14.)

Ce livre est donc divin. En effet, ce livre est *nécessaire* à la conservation de la société civile, puisqu'il contient le recueil des préceptes donnés aux sociétés, et l'histoire de leurs développements. Donc il n'est pas fait par l'homme, car l'homme, être trop borné, ne peut rien faire de *nécessaire* ; donc il est fait par Dieu ; donc il est la parole et l'écriture de Dieu ; donc il est divin.

Je laisse l'athéisme pâlir, sécher sur quelques dates obscures, parce qu'on veut faire accorder l'écriture de Dieu avec l'écriture de l'homme, sur quelques faits étonnants, comme si Dieu ne pouvait que ce que peut l'homme ; et je poursuis, et l'histoire de la société se développe à mes yeux.

LIVRE II.

CHAPITRE PREMIER.

SOCIÉTÉS NATURELLE, PHYSIQUE ET RELIGIEUSE.

Dieu et l'homme, la famille, la religion naturelle, paraissent à la fois dans l'univers.

Dieu crée l'univers ou la propriété ; bientôt après il crée l'homme pour régner sur l'univers et user de la propriété. Dieu forme d'abord le corps ; bientôt après il forme l'âme, pour habiter le corps et en diriger les mouvements. Dieu donne à l'homme une compagne ; ce n'est pas un esclave qu'il lui donne, mais *un aide semblable à lui* : c'est la première société naturelle ou la première famille. Elle est consacrée par Dieu même. *L'homme quittera son père et sa mère et il s'attachera à sa femme ; il sera la chair de sa*

chair, les os de ses os; ils seront deux dans la même chair (1).

La femme naît après l'homme; elle est l'objet de sa tendresse : mais elle est *sujet*, l'homme est *pouvoir*. Amour et dépendance constituent les relations du pouvoir et du sujet; amour et crainte, voilà la société extérieure ou physique.

Le genre humain sort d'une famille, puisque la famille est l'élément de la société. *Croissez*, leur dit le Créateur, c'est-à dire, « hommes intelligents, développez les facultés que j'ai mises en vous (2); *multipliez*, c'est-à-dire, hommes physiques, remplissez cet univers que je n'ai créé que pour vous. »

Dieu comble l'homme de ses dons, mais il met un frein à ses désirs par une défense sévère. Dieu se constitue *pouvoir*, et il constitue l'homme *sujet;* il lui commande l'amour par la reconnaissance de ses bienfaits, et la crainte, par la menace des peines qui suivront sa désobéissance. Amour et crainte, voilà la religion.

Dieu n'intime ses ordres qu'à l'homme, *pouvoir* de la société naturelle; l'homme les transmet à la femme. La fonction du *pouvoir* est de faire connaître au *sujet* la loi, et de la lui faire observer.

La famille est heureuse, tant que l'homme, *pouvoir* de cette société, reste à la place que la nature de cette société lui assigne : si sa faiblesse l'en fait descendre, s'il obéit à celle à qui il doit commander, il désobéit lui-même à celui à qui il doit obéir : la scène change, et alors commence pour l'homme comme pour la femme, pour le *pouvoir* comme pour le *sujet*, un état de peine, de misère et de douleur.

Quelle leçon donnent à l'univers les suites déplorables de la faiblesse du *pouvoir* et de l'orgueil du sujet! C'est en faisant briller aux yeux de la partie faible de la société les lueurs trompeuses de la *liberté* et de l'*égalité*, qu'un génie malfaisant la soulève contre l'autorité légitime. « La défense qui vous est faite, » lui dit-il, « ne gêne votre *liberté* que pour vous empêcher d'aspirer à l'*égalité* avec votre Créateur : *Vous ne mourrez point, et vous serez comme des dieux, connaissant le bien et le mal* (*Gen.* III, 4) : » et le sujet séduit, mettant l'amour déréglé de soi ou l'orgueil à la place de l'amour de l'Etre suprême, ose désobéir, c'est-à-dire substituer au pouvoir général son pouvoir particulier : fruit funeste, qui cause une mort certaine à l'orgueilleux qui ose s'en nourrir. L'homme, *pouvoir* de la société extérieure, partage la désobéissance du sujet, au lieu de la punir; l'amour déréglé de son semblable l'emporte dans son cœur sur l'amour de l'Etre suprême. L'orgueil avait égaré le sujet, la faiblesse perd le monarque.

A peine l'homme a-t-il cédé à ses passions, que, troublé par la conscience de sa faute, il tremble de rencontrer l'Auteur de son existence, *et il se cache de devant sa face.* (*Ibid.*, 8.) Le sentiment de la Divinité s'altère dans l'homme coupable; l'amour fait place à la crainte. Adam ne se dérobe à la vue de son Créateur, que parce qu'il ne peut éloigner son Créateur de lui. Déjà il le hait, et dans sa haine, il en fera un Dieu barbare et impitoyable : Dieu a pitié de son ouvrage (3). Il reprend l'homme avec bonté; il le châtie avec ménagement, et dans la punition même, il place l'espoir du pardon. Il lui laisse entrevoir qu'*un autre ordre de choses succédera un jour à l'état malheureux dans lequel la société est tombée.* La fable elle-même laisse l'*espérance* au fond de la boîte fatale de laquelle sont sortis tous les maux.

La bonté de l'Etre suprême se manifeste en même temps que sa justice : crainte mêlée d'amour, mais d'un amour d'espoir et d'attente, est le premier état de la religion de l'unité de Dieu. Dieu annonce à l'homme un changement heureux dans l'état futur de la société; développement et perfectionnement qui caractérisent la constitution religieuse comme la société politique.

Le Créateur oblige l'homme au travail de la terre; c'est à ce prix que l'homme acquiert le droit de propriété : il condamne la femme à enfanter avec douleur; c'est à ce

(1) *Gen.* II, 24. Ce n'est pas sans doute dans ces paroles que les législateurs religieux ou politiques ont trouvé la justification du divorce ou de la polygamie.

(2) Ou les deux expressions, *Croissez* et *Multipliez* (*Gen.* I, 28) signifient la même chose, et il ne peut y avoir rien d'inutile dans l'Ecriture, ou l'expression *croissez* a le sens que je lui donne; et c'est aussi dans ce sens qu'il est dit de Jésus-Christ dans l'Evangile : *L'enfant croissait en sagesse.* « *Puer crescebat sapientia.* » (*Luc.* II, 40.)

(3) Ce n'est que chez le sectateur de l'idolâtrie publique ou cachée, que la crainte de Dieu peut être sans amour, ou *haine;* car le sectateur du monothéisme constitué, ou de la religion du rédempteur *promis* ou *donné*, ne peut avoir une crainte sans amour, puisqu'il ne peut avoir une crainte sans espoir. La crainte de l'un est celle de l'esclave, la crainte de l'autre est celle de l'enfant.

prix qu'elle acquiert dans la famille les droits de la maternité.

Malheureuse par la faiblesse du *pouvoir* et par l'orgueil du *sujet*, la société ne connaissant que trop le *bien* de son état passé, et le *mal* de sa position présente, s'éloigne, à la voix du Créateur, du séjour de délices qu'elle avait habité jusqu'à sa désobéissance : c'est la première révolution, et elle a les mêmes causes qu'auront à l'avenir toutes les autres, la faiblesse et l'orgueil.

Les faits décrits par l'écrivain sacré sont réels, mais prophétiques ; et je lis, dans les détails qu'ils me présentent, la cause des désordres futurs des sociétés et des malheurs de l'espèce humaine.

Cette prophétie sublime, que tant d'événements ont justifiée, est à mes yeux une preuve irrésistible de la divinité des Livres saints.

Avec l'homme commence la religion ; avec la religion commence le sacrifice. Les philosophes veulent que la religion naturelle ou la religion de la famille soit purement intérieure : c'est une erreur grossière ou un sophisme évident : la religion est amour, l'amour est action, l'action de l'amour est le sacrifice.

Le sacrifice, avons-nous dit, c'est le don que l'objet qui aime fait de lui-même à l'objet aimé.

Comme la société naturelle est *un* homme et *une* propriété, le sacrifice était le don de l'homme et le don de la propriété. On voit naître la distinction bien marquée de la religion avec sacrifice, et de la religion sans sacrifice ; de la religion de sentiment, et de la religion d'opinion; de la religion du *cœur*, et de la religion de l'esprit, de la philosophie.

Abel, homme juste, choisit ce qu'il a de plus beau dans ses fruits et ses troupeaux, et l'offre au Seigneur. Il joint les dispositions du cœur, ou le don de l'homme moral, aux présents de l'homme physique. Aussi l'Ecriture ne dit pas que le Seigneur regarde favorablement *les présents d'Abel*, mais qu'il regarde favorablement *Abel* et *ses présents*.

Caïn, homme sombre et farouche, offrait à Dieu les mêmes présents en apparence, mais le don de l'homme n'accompagnait pas le don de la propriété. La religion de Caïn était extérieure comme celle d'Abel, mais elle n'était pas *sacrifice* comme le sien. C'était un *culte*, mais ce n'était pas une *religion ;* et l' Etre suprême, amour par essence, veut la *religion* qui est *culte*, et rejette le *culte* qui n'est pas *religion*.

Dieu distingue la religion d'Abel avec culte, du culte sans religion de Caïn. La guerre commence entre le juste et le méchant, et elle durera jusqu'à la fin des sociétés. Les bons voudront conserver la société en défendant son *pouvoir* général conservateur ; les méchants voudront la détruire, ou faire prévaloir leur *pouvoir* particulier. Mais jamais les haines ne seront plus actives, ni les fureurs plus sanglantes, que lorsqu'à l'ambition d'établir son *pouvoir* particulier dans la société politique, l'homme joindra l'ambition de faire dominer son *pouvoir* particulier ou ses opinions dans la société religieuse, lorsque le fanatisme se joindra à la cupidité. Alors on verra les plus grands désordres qui puissent affliger la société, parce qu'il s'agira des plus grands intérêts qui puissent occuper les hommes. Malheur à la société livrée au double fléau de l'ambition et du fanatisme !

Le fanatisme verse le premier sang que la terre ait vu répandre. Caïn, jaloux de la préférence donnée par Dieu même au sacrifice de son frère, l'immole à sa jalousie. Le dernier meurtre qui souillera la terre, comme le premier qui l'ensanglanta, ne peut être qu'un fratricide.

Dieu avait parlé à l'homme, pour consacrer l'union qui forme la société naturelle, pour ordonner le travail qui la perpétue ; il lui parle encore pour condamner les crimes qui la détruisent.

Qu'as-tu fait ? crie au meurtrier cette voix puissante et terrible qui se fait entendre au cœur de l'assassin; la voix du sang de ton frère crie de la terre jusqu'à moi : tu seras maudit sur la terre ; tu la cultiveras en vain; tu la parcourras, sans y trouver un asile ; et, dès lors, le remords s'attache à ses pas; la frayeur habite avec lui ; le sceau de l'homicide s'empreint sur son front ; il croit, dans ses terreurs, que tout homme y lira son crime, et voudra en être le vengeur. Le Créateur le rassure : il n'a pas conféré à la société naturelle le droit de glaive ; ce droit n'appartient qu'à la société politique qui n'existe pas encore. *Le père ne peut pas répandre le sang de son fils, ni venger un crime par un crime plus grand.* Cette loi monstrueuse, qui donne au père le droit d'ôter la vie à son fils, et qui détruit la société na-

turelle pour *conserver* la société politique, cette loi est émanée de la volonté particulière de l'homme, et non de la volonté générale de la société. Dieu se réserve à lui-même le châtiment de Caïn, et déclare qu'il punira le meurtrier de Caïn plus que Caïn même.

L'édifice de la société se dessine, et j'en aperçois les fondements. Je reconnais, dans le sacrifice religieux, la loi fondamentale de la religion publique; dans la supériorité de l'homme sur sa famille, la loi fondamentale de l'unité de *pouvoir:* je vois commencer les lois civiles dans le droit de propriété acquis et consacré par l'obligation du travail imposé à l'homme, et les lois criminelles dans la défense faite à l'homme de la famille, ou à l'homme naturel de venger le crime commis sur l'homme. La société naturelle ne peut avoir de distinctions sociales ou de *force* publique : là où il n'y a qu'un homme, il est le *pouvoir*, il est la *force*, il est tout, parce qu'il est seul.

Mais dans la religion naturelle, Dieu est le *pouvoir*, l'homme est l'agent de ce *pouvoir* ou la *force;* il est le ministre du sacrifice, le prêtre de la religion : raison pour laquelle, dans l'enfance des sociétés politiques, le sacerdoce était toujours uni à la royauté.

Dans ce tableau si vrai, si animé, je vois le développement progressif de la société ou de l'homme social, l'accomplissement du précepte donné au premier homme : *Croissez*. Enos enseigne aux hommes à invoquer le nom du Seigneur *par un culte public et avec de certaines cérémonies;* Tubalcaïn enseigne aux hommes à fondre et à travailler les métaux; c'est le premier et le plus *nécessaire* de tous les arts, puisqu'il fournit les instruments de tous les autres; Jabel perfectionne l'agriculture : avec les arts utiles qui conservent la société, naissent les arts agréables qui l'embellissent; Jubal découvre l'art de varier les sons, et sans doute d'y adapter des paroles, car la poésie a dû naître aussitôt que la musique. La fable atteste toutes ces vérités par ses fictions, comme l'histoire par ses monuments, et la tradition par ses souvenirs.

On aperçoit chez les premiers hommes la croyance de peines éternelles pour le crime, de récompenses éternelles pour la vertu.

Un des pères du genre humain avait dérobé un meurtre à la connaissance des hommes; mais il n'avait pu échapper à ses remords ni à ses terreurs. Troublé de la pensée de son crime, Lamech dévoile à sa famille cet horrible mystère; dans sa frayeur, il désespère du pardon de son crime, et il en éternise le châtiment. J'ai tué deux hommes, dit-il, dans un accès de jalousie; mais j'en serai puni *septante fois sept fois*. (*Gen.* IV, 23, 24.) On sait que ce nombre se prend, dans l'Ecriture, pour un nombre infini; et c'est dans ce sens que le divin fondateur du christianisme dit qu'il faut pardonner à son ennemi *septante fois sept fois* (*Matth.* XVIII, 22); quelques versets plus bas, il est dit qu'Hénoch, homme juste, *ne meurt pas*.

CHAPITRE II.

FORMATION DES SOCIÉTÉS POLITIQUES.

Les hommes se multiplient, et les passions se multiplient avec les hommes : l'orgueil et la volupté, c'est-à-dire l'amour déréglé de soi ou la passion de dominer, attirent sur l'espèce humaine le châtiment épouvantable attesté à la fois par l'histoire, par la fable, et par l'état présent du globe. L'amour déréglé de soi sera dans tous les temps la seule cause des révolutions de la société et des désastres du genre humain.

La société physique ou des corps recommence, comme elle avait commencé, par une famille. Cette famille conserve le dépôt de la religion d'amour, et à peine descendue sur cette terre bouleversée par les eaux, elle offre au Seigneur un sacrifice qu'il agrée, parce que le don de l'homme se joint au don de la propriété. *Croissez et multipliez* (*Gen.* I, 28), dit encore l'Etre suprême, qui dans une famille a *conservé* le genre humain, comme il l'avait *produit* dans une famille.

La terre se repeuple, les hommes et les passions naissent à la fois : la guerre des bons et des méchants, cette guerre née avec la société, devient plus active à mesure que le genre humain est plus nombreux et les hommes plus rapprochés.

Pour reproduire le genre humain, il est inévitable que les familles se rapprochent; pour *conserver* les familles, il est nécessaire que les sociétés se forment : c'est-à-dire que les familles particulières formeront, en se rapprochant, de petites sociétés, et que les sociétés formeront, en se distinguant, de grandes familles. Mais comment réunir en société, et pour leur *conservation mutuelle*, des familles d'hommes également animés de la passion de dominer? comment séparer,

distinguer les sociétés, sans les fixer dans un territoire déterminé? et comment fixer les sociétés chez des hommes que le goût de l'indépendance, si puissant sur le cœur de l'homme naturel, les habitudes ou les besoins de la vie pastorale favorisés par la constante beauté du climat, invitaient à voyager sans cesse, et qui, pour se déplacer, n'avaient qu'à lever leur tente et suivre leurs troupeaux? Comment dire aux uns : *Vous* vous fixerez ici, et aux autres, vous demeurerez là? Quelles montagnes, quels fleuves auraient pu arrêter leur humeur vagabonde? Dieu, volonté générale, conservatrice des sociétés humaines, attachera, pour ainsi dire, la *glèbe* des diverses sociétés; il rendra un peuple *serf* du pays qu'il habite; il tracera, entre les sociétés diverses, des *limites* que l'homme tentera en vain de renverser. Déjà les sociétés ne s'entendent plus entre elles; je vois naître la diversité des langues, puissant moyen de *réunion* entre les familles, de séparation entre les sociétés. J'ai remarqué ailleurs qu'aujourd'hui, comme alors, la diversité des langues a été le plus grand obstacle à *l'achèvement de l'ouvrage de l'impiété et de l'orgueil*; et j'ajouterai ici que le parti philosophique, pour conduire son œuvre à sa perfection, cherchait, autant qu'il le pouvait, à faire disparaître la diversité des langues, en répandant en Europe le goût de la langue de la société dans laquelle son œuvre était le plus avancée. Chaque peuple doit conserver sa langue, parce que toute langue suffit aux besoins du peuple qui la parle, et qu'elle peut se perfectionner avec sa constitution.

Il est impossible à la raison humaine d'expliquer le phénomène de la diversité des langues; et si la philosophie prétend, contre toute vraisemblance, que toutes les langues sont dérivées d'une seule, elle remonte à un seul peuple, elle remonte à une seule famille, elle remonte à la création.

Quand le genre humain est divisé en sociétés, il s'élève au milieu d'elles des *pouvoirs*; car nulle société ne peut exister sans *pouvoir*, parce que l'homme ne peut exister sans un amour.

L'homme devenu *pouvoir* dans la société extérieure, aux passions de l'homme joint les moyens du *pouvoir*, c'est-à-dire la *force*; et dans les sociétés où le *pouvoir* n'était pas encore constitué, c'est-à-dire défendu et limité, il se sert de la *force* pour satisfaire ses passions. La *force*, qui ne doit être que l'action du *pouvoir* général de la société, devient l'instrument du *pouvoir* particulier de l'homme. Ce pouvoir est ambition chez l'homme fort, volupté chez l'homme faible; mais sous tous ces rapports il est également oppresseur, parce qu'il est toujours amour déréglé de soi ou passion de dominer. Les hommes soumis à ce *pouvoir* particulier partagent les passions qui les oppriment; tyrans de leurs semblables, esclaves eux-mêmes et toujours malheureux, soit qu'ils soient l'instrument de l'oppression, ou qu'ils en soient le sujet, ils ne voient dans la nature qu'oppression et que malheur. Le sentiment consolateur d'une Divinité bienfaisante s'altère, mais il ne peut s'effacer du milieu de la société; la religion se corrompt, mais le culte ne peut se détruire. La religion était amour et crainte; l'amour sans crainte ou l'amour profane de l'homme, la crainte sans amour ou la haine de Dieu font les dieux, et ces nouveaux dieux demandent un nouveau culte : la volupté leur donne un sexe, la haine leur prête ses fureurs; les premières divinités sont des déesses impures et des dieux altérés de sang. Les sacrifices qu'on leur offre sont la prostitution et le meurtre; et remarquez que la prostitution comme le meurtre sont également le don de l'homme.

On ne peut en douter aujourd'hui que la revolution française a ramené une nation à l'état barbare et sauvage des sociétés primitives. Ce fut le despotisme qui produisit l'idolâtrie, ce furent les passions qui défigurèrent la religion. Lorsque le *pouvoir* général de la société a fait place en France au *pouvoir* particulier le plus oppresseur, des déesses impudiques, des dieux anthropophages sont exposés à la vénération des peuples.

O honte éternelle de l'humanité! au sein de la société religieuse la plus éclairée et de la société politique la plus policée, on a vu renaître l'idolâtrie et ses impures et cruelles extravagances; la *raison* de l'homme personnifiée par de viles courtisanes, sa *force* personnifiée par des hommes abominables (1), ont obtenu d'un peuple en délire les hommages que Minerve et Mars re-

(1) On a rendu, dans plusieurs lieux, à Marat et à Robespierre les honneurs que tous les peuples se sont accordés à ne rendre qu'à la Divinité; on a baptisé des enfants au nom de ces deux anthropophages.

cevaient à Athènes d'un peuple idolâtre; et il est affreux de penser que si cette orgie d'assassins et de bacchantes, appelée gouvernement révolutionnaire, eût pu subsister, la société, aux affections de laquelle il faut des objets sensibles, abrutie par le malheur et l'oppression, exaspérée par la guerre, premier besoin de ce gouvernement dévastateur, aurait décerné à des monstres le culte public que la Grèce décerna aux héros qui l'avaient délivrée de ceux qui l'infestaient. Les familles proscrites auraient disparu de dessus la terre : le silence et le tombeau, seuls confidents de leurs malheurs, les auraient dérobées à la mémoire des hommes; de nouvelles générations se seraient élevées dans l'erreur et la férocité; le temps, qui jette un voile sur les crimes comme sur les vertus, n'aurait laissé percer que l'audace de l'entreprise et l'éclat du succès; et la postérité abusée aurait mis peut-être les bourreaux de tant d'innocentes victimes au rang des bienfaiteurs de l'humanité (1).

CHAPITRE III

DÉVELOPPEMENT DE LA SOCIÉTÉ NATURELLE ET DE LA SOCIÉTÉ RELIGIEUSE.

La religion du premier homme, ou la religion primitive, s'était conservée dans la société naturelle de quelques familles, qui, dans la pratique de toutes les vertus et l'exercice de la vie pastorale, vivaient indépendantes de toute société politique. C'était la même religion, c'était le même sacrifice. La société naturelle était formée par l'homme et sa propriété : l'homme s'offrait donc lui-même et il offrait sa propriété, c'est-à-dire que, dans la religion d'un Dieu, l'homme moral s'offrait lui-même au Dieu de l'intelligence et du cœur, par l'aveu de sa dépendance et la conformité de ses dispositions à la volonté de son Créateur, et que, dans la religion de plusieurs dieux, l'homme physique s'offrait lui-même aux dieux des sens, en lui sacrifiant ses propres enfants par la prostitution ou par le meurtre.

Je reviendrai sans cesse sur cette vérité, parce qu'elle nous conduira à des développements que le lecteur peut déjà pressentir. Il n'y a pas de religion sociale sans sacrifice social. Tout sacrifice social est le don de l'homme, et le don ou l'offrande de la propriété, parce que la société n'est composée que d'hommes et de propriétés, comme l'univers lui-même n'est que l'assemblage des substances spirituelles et matérielles.

La société naturelle se développe un instant, et la religion naturelle se développe avec elle. La société naturelle du plus saint des patriarches devient momentanément une société politique : la religion naturelle devient en même temps et pour le même temps, une religion publique; et dans cet événement, on peut lire l'annonce et l'état futur de la société civile.

La religion du premier homme, après sa chute, était une religion d'espoir et d'attente. Les promesses deviennent plus positives; l'espoir devient plus motivé, c'est-à-dire que dans cette religion de crainte et d'amour, la crainte, peu à peu, fait place à l'amour. Le Créateur avait annoncé au premier homme, d'une manière enveloppée, que sa postérité triompherait de l'esprit séducteur qui avait été la cause de sa chute; il daigne révéler au plus saint des patriarches, que *tous les peuples de la terre seront bénis dans sa postérité*. (*Gen.* XXII, 18.)

J'ai dit que la famille dont Abraham était le chef, était devenue une véritable société politique.

1° Elle passe de l'état errant d'une société naturelle à l'état stable et fixe d'une société politique. Abraham, pour prévenir les contestations qui s'élevaient entre ses pasteurs et ceux de son frère, lui propose de se séparer et de se fixer chacun dans un territoire déterminé. Il *demeura*, dit l'Ecriture, *dans la terre de Chanaan*. (*Gen.* XIII, 12.

2° Il fait alliance avec ses voisins. *Trois chefs Amorrhéens avaient fait alliance avec Abraham*. (*Gen.* XIV.)

3° Il fait la guerre pour un sujet légitime; car ayant appris que son frère avait été attaqué et fait prisonnier, *il choisit les plus braves de ses serviteurs, il forma deux corps de ses gens et de ses alliés, et, venant fondre sur les rois ennemis, il les défit*. (*Gen.* XIV, 14, 15.) Ainsi je vois dans cette société : 1° établissement stable dans un territoire déterminé; 2° droit de paix et de guerre; 3° *pouvoir* général qui dirige la *force* publique;

(1) C'est un des bienfaits de l'art de l'imprimerie qu'à l'avenir on sache à quoi s'en tenir sur les révolutions : si nous avions les *Mémoires* de toutes celles qu'il y a eu dans l'univers, nous verrions dans l'établissement de toutes les démocraties les mêmes motifs, les mêmes moyens et quelquefois les mêmes forfaits.

4° *distinctions sociales* ou profession consacrée à la défense de la société, puisqu'Abraham choisit et *distingue* ceux qui défendent, de ceux qui doivent être défendus. J'y vois donc tous les caractères d'une véritable société politique. Et qu'on ne dise pas qu'Abraham, vivant en société naturelle, ne faisait qu'user du droit naturel de repousser l'agression ; puisqu'il ne prend pas les armes pour se défendre lui-même, mais pour défendre son frère séparé de lui ; encore moins pour s'enrichir, puisqu'il *jure qu'il ne prendra pas un fil de tout ce qui a appartenu aux ennemis.* (*Ibid.*, 23.)

Mais, et ce fait est digne d'une sérieuse considération, dès que la société politique se constitue, j'aperçois la société religieuse constituée ou la religion publique, et le sacerdoce paraît distingué de la royauté. Lorsqu'Abraham exerce dans une guerre légitime les fonctions de *pouvoir* de la société politique, Melchisédech, roi de *Salem*, ou, suivant la force du mot hébreu, *pouvoir* de *justice* et de *paix*, offrant le *pain* et le *vin*, parce qu'il était *prêtre du Très-Haut*, bénit Abraham revenant de la poursuite des rois vaincus, et Abraham lui donne la dîme du butin qu'il avait fait (*Ibid.*, 18-20), c'est-à-dire que la religion, qui est *justice* et *paix*, consacre l'action du *pouvoir* politique qui s'exerce par la *force* dans une guerre légitime, et que le *pouvoir* politique assure, par le don de la propriété, l'indépendance, c'est-à-dire la perpétuité du culte public.

La société politique ou la société de *force* et de guerre, la société religieuse ou la société de *justice* et de paix, s'unissent un instant et forment la société civile; mais les temps n'étaient pas venus où la véritable royauté devait s'unir au véritable sacerdoce, pour former la véritable société civile : le voile qui la tient cachée s'entr'ouvre un instant, et se referme aussitôt. Melchisédech ou le *pontife* du Très-Haut, se montre une fois et disparaît pour toujours. Il n'est plus parlé de lui dans le livre de l'ancienne *alliance* ou de l'ancienne société; mais dans celui de la nouvelle, il est dit que ce pontife, qui offrait le sacrifice de la propriété, *le pain et le vin*, ce pontife, *sans père ni mère, sans généalogie, dont les jours n'avaient pas de commencement et dont la vie n'a point de fin*, est en cela *parfaitement semblable* au pontife de la nouvelle alliance, c'est-à-dire au fondateur de la nouvelle société. Quelques commentateurs veulent que ce soit lui-même ; en sorte que dans leur sens le même pontife qui annonce dès lors au Père des croyants l'union future de la société politique et de la société religieuse, serait le même que celui qui, dans la suite des temps, a consommé cette *alliance*.

Le caractère essentiel de la société religieuse constituée, le don de l'homme, se retrouve encore dans la société dont Abraham est le chef. Le Seigneur lui commande de lui immoler son fils unique, le seul espoir de sa vieillesse, et l'ojet des promesses faites à sa postérité. Le patriarche obéit : mais le Seigneur se contente des dispositions du cœur, c'est-à-dire du don de l'homme moral, seule manière de faire le don de l'homme dans la société naturelle, qui fût agréable à l'Etre suprême. Il fait alliance avec Abraham, et il jette ainsi les fondements de la société civile, ou de l'accord futur de la véritable religion et du véritable gouvernement.

Ce ne sont point là des interprétations mystiques, fruit d'une imagination exaltée, ou des allégories pieuses fondées sur des rapprochements ingénieux. C'est le propre texte des Livres saints ; et l'existence de César ou d'Alexandre est bien moins constatée que l'existence d'Abraham, que les monuments les moins suspects, que des preuves vivantes rendent contemporaine de tous les âges.

1° Dieu fait alliance avec Abraham, et le sceau de cette alliance n'est pas encore brisé. Pour séparer la famille d'Abraham, qu'il destinait à former son peuple, des familles et des peuples des autres dieux, il lui impose et à tous ses descendants la douloureuse et humiliante pratique de la circoncision ; et les descendants d'Abraham, partout errants, partout dispersés, l'observent encore avec une religieuse fidélité.

2° Dieu annonce à Abraham qu'il sera le père d'un grand peuple, qui égalera en nombre les étoiles du ciel et les sables de la mer (*Gen.* xxii, 17); et sans parler de la postérité spirituelle de ce patriarche ou des Chrétiens, sa postérité naturelle, répandue en Orient par les Arabes, et dans l'univers entier par les Juifs, s'accroît sous nos yeux dans une progression incalculable.

3° L'ange du Seigneur, en promettant à Agar que la postérité d'Ismaël, qu'elle avait eu d'Abraham, se multiplierait prodigieusement, trace d'une manière sublime le caractère inquiet, agresseur et turbulent de l'Arabe descendu d'Ismaël. « Ce sera un homme

de familles entre elles, ou d'une société municipale et d'une société de communes entre elles, ou d'une société monarchique. Mais qui est-ce qui nous fera connaître la société intérieure ou religieuse dans ses différents âges, ou les divers états de la religion sociale, qu'on appelle religion chrétienne ou révélée? Nous les connaissons par la révélation.

CHAPITRE VIII.

RÉVÉLATION.

Qu'est-ce que la révélation? Révélation signifie *manifestation*.

Les êtres intelligents sont entre eux en société; car, s'il n'existait aucune société entre les êtres intelligents, l'homme ne pourrait avoir la pensée ni de Dieu ni de l'homme; il ne penserait pas, il ne serait pas intelligent.

Mais la société est une *réunion d'êtres semblables :* donc des intelligences qui sont en société doivent avoir le moyen de se réunir, c'est-à-dire de communiquer ensemble, ou de se communiquer leurs pensées; car des êtres *semblables* qui ne pourraient pas se *réunir*, ne seraient pas en société.

Pour que les intelligences forment société, il faut donc qu'elles puissent se réunir ou se communiquer leurs pensées; et comme les intelligences unies à des corps existent dans divers lieux, et que séparées du corps, elles existent dans divers temps, il est *nécessaire* qu'elles puissent se communiquer leurs pensées, malgré l'éloignement de lieux et la distance des temps; c'est-à-dire, qu'il est *nécessaire* que les pensées soient transportables d'un lieu à un autre et transmissibles d'un temps à un autre. Or, entre des intelligences unies à des corps, les pensées ne peuvent se rendre sensibles ou se communiquer que par la parole; il faut donc que la parole soit transportable et transmissible, pour pouvoir transporter et transmettre la pensée dont elle est l'expression. Mais la parole est de sa nature périssable comme l'organe qui la produit, et fugitive comme le *milieu* qui la transmet; il est donc *nécessaire* qu'elle soit fixée, pour être transportable dans tous les lieux et transmissible à tous les temps, c'est-à-dire, pour être le lien, le moyen de *réunion* et par conséquent de *société* des intelligences de tous les lieux et de tous les temps. Ce sont des rapports *nécessaires* dérivés de la nature des êtres en société : donc ce sont des *lois*.

La parole fixée ou l'écriture est donc *nécessaire* à la société des intelligences unies à des corps; donc l'art de multiplier la parole fixée ou l'écriture par l'impression est un développement *nécessaire*, produit par la nature même de la société, et l'abus qu'en ont fait les passions des hommes, par la coupable négligence des *pouvoirs* des sociétés, n'empêche pas que la découverte de cet art précieux ne soit, selon la pensée du savant abbé Fleury, un des plus grands bienfaits de la volonté générale de la société intellectuelle, de Dieu même, parce que cet art est nécessaire au perfectionnement des sociétés.

La parole et l'écriture sont donc données aux êtres intelligents unis à des corps, c'est-à-dire aux hommes, et aux hommes seuls, comme le lien de la société des intelligences, et le moyen de leur *réunion*.

L'animal est égal ou supérieur à l'homme par ses facultés physiques : il a même un instinct qui semble le rapprocher de l'intelligence humaine : mais il n'a pas de pensées, puisqu'il ne peut ni les communiquer ni les transmettre; il ne forme avec ses semblables qu'une société animale dont la fin est la *production*, une société de *rapprochement* et non de *réunion*: les moyens de la société intelligente lui sont refusés. Ils sont l'apanage exclusif de l'homme, parce que l'homme est de tous les êtres sublunaires le seul pensant; et la question qu'élèvent quelques métaphysiciens sur la possibilité qu'il y a que le Créateur donne à la matière la faculté de penser, est du matérialisme en pure perte; car, si la matière peut penser, sans qu'elle ait un moyen de communiquer ses pensées, cette faculté est sans objet, et même on peut dire qu'elle n'existe pas, puisque son existence ne peut se produire; et si la matière pensante a un moyen de communiquer ses pensées, cette matière, qui a la faculté de penser, et de communiquer ses pensées, n'est autre chose que l'homme (1).

(1) Sans entrer dans aucune discussion sur le fond des systèmes de métaphysique du P. *Malebranche* et de *Locke*, on peut dire en général que le système du P. Malebranche est la métaphysique de l'*intelligence* et du *sentiment*, et que le système de Locke est la métaphysique des *sens* ou des *sensations*. Aussi, par une suite de cette pente secrète vers le matérialisme que la *Réforme* a donnée à l'Europe, le

Si les intelligences humaines n'ont que la parole et l'écriture pour se communiquer leurs pensées dans tous les lieux et dans tous les temps, l'intelligence divine elle-même n'emploiera pas d'autre moyen pour former société avec les intelligences humaines, et leur communiquer ses pensées, c'est-à-dire se communiquer elle-même à elles. En effet, Dieu a voulu que les intelligences unies à des corps reçussent la communication des pensées par les sens extérieurs de l'ouïe et de la vue ; or Dieu est soumis lui-même aux lois générales qu'il a établies, puisque ces lois sont sa volonté, et que Dieu, essentiellement libre, fait sa volonté; il ne peut donc pas établir un autre moyen de communication avec les intelligences humaines sans déroger à sa loi générale, c'est-à-dire sans cesser de faire sa volonté; et si quelquefois il a dérogé aux lois générales que nous connaissons, il n'a fait alors qu'exécuter une autre loi générale dont il lui a plu de dérober aux hommes la connaissance.

Ce qu'on appelle inspiration particulière de la Divinité est un *esprit* plus capable de comprendre, un *cœur* plus capable d'aimer, donnés à des hommes que Dieu destine à ses grands desseins sur la société, en même temps qu'il dispose les événements et les circonstances qui les mettent à portée de remplir les vues qu'il se propose, sans cependant porter atteinte à ce libre arbitre qui constitue l'homme, et qui peut seul le rendre digne et capable de former société avec Dieu.

Je n'ai parlé jusqu'à présent que des communications entre l'intelligence divine et l'intelligence unie à un corps; car, s'il plaît au Créateur de l'homme de détacher, pour ainsi dire, l'âme de l'homme de son corps, et d'anticiper en quelque sorte leur séparation, qui oserait douter qu'il puisse communiquer avec l'intelligence de l'homme d'une manière qu'il n'est pas donné à l'homme de connaître? Et ce qui vient à l'appui de cette observation, est que ces communications, assez fréquentes dans les Livres saints, ont lieu dans le sommeil, état dans lequel l'âme paraît avoir avec le corps une union moins intime, puisque alors elle a, du moins à ce qu'il nous semble, des volontés auxquelles le corps n'obéit pas : ce qui, sans doute, est la seule cause du délassement qu'éprouve, dans le sommeil, le corps, que l'âme, hors du sommeil, fatigue et use par ses volontés. On peut remarquer à l'appui de ce que je dis que saint Paul, rendant compte d'une révélation qu'il a eue, ne sait si, dans cet état, son âme était, ou non, unie à son corps. (*I Cor.* XII, 2.)

L'intelligence suprême a donc dû se servir d'une parole extérieure et fixée par l'écriture, pour communiquer ses pensées à la société générale des intelligences unies à des corps, c'est-à-dire pour se communiquer elle-même aux hommes; ce sont là des rapports *nécessaires*, dérivés de la nature des êtres : donc ce sont des *lois*.

Mais Dieu ne peut parler ni écrire extérieurement sans cesser d'être une pure intelligence, sans cesser d'être Dieu (1) ; comme l'homme ne pourrait entendre une parole purement intérieure, c'est-à-dire pensée, qu'en devenant lui-même une pure intelligence, qu'en cessant d'être homme : ce sont encore des rapports *nécessaires* dérivés de la nature des êtres ; des *lois*.

Dieu n'a donc pu se servir que d'un être corporel pour faire entendre à l'homme, esprit et corps, sa parole, et pour la fixer par l'écriture. *Non nisi per creaturam visibiliter factum est*, dit saint Augustin, en parlant des communications de l'intelligence suprême avec le premier homme.

Dieu ne parle donc pas lui-même; mais obéissant aux lois générales qu'il a établies, c'est-à-dire, faisant sa volonté, il se sert du ministère d'intelligences unies à des corps pour transmettre sa parole à des intelligences unies à des corps; il éclaire les uns pour qu'ils puissent éclairer les autres. Ainsi, dans ses communications avec la société naturelle ou patriarcale, telle que nous la connaissons par les Livres saints, il se sert d'esprits célestes revêtus de corps; et lorsque la société politique est formée, il se sert d'hommes animés par une intelligence supérieure. Il donne aux premiers un corps supérieur à celui de l'homme, et aux seconds, un esprit supérieur à celui de l'homme.

Mais Dieu, en chargeant des hommes de la fonction sublime de communiquer aux

système de Locke a fait oublier celui du P. Malebranche qui avait eu tant de partisans en France et même en Angleterre, parmi les meilleurs esprits; et enfin la physique ou la science des corps a fait négliger la métaphysique même ou la science de l'intelligence.

(1) Idipsum quod Deus est, quidquid illud est, corporaliter videri non potest. (S. Aug.)

hommes de tous les lieux et de tous les temps, ses pensées par la parole ou par l'écriture, a dû donner à leurs discours, à leurs écrits, et à eux-mêmes, un caractère de divinité qui pût autoriser leur mission. Ce caractère donné à leurs discours et à leurs écrits est la connaissance de l'avenir; et le caractère donné à leurs personnes est le pouvoir d'interrompre les lois générales des êtres, c'est-à-dire le *pouvoir* de substituer des lois générales que nous ne connaissons pas, aux lois générales que nous connaissons; car l'Etre suprême, ordre et intelligence par essence, ne peut agir que par des *lois*.

Or, la connaissance de l'avenir, comme le pouvoir de changer les lois générales connues, sont des caractères également divins. Car la prédiction de ce qui doit arriver est une création; puisque créer est donner l'existence à ce qui n'est pas, ou voir ce qui n'est pas encore, comme ce qui est actuellement, ou ce qui n'est plus; et substituer des lois inconnues aux hommes, aux lois qu'ils connaissent, est avoir une connaissance et une puissance supérieures à la force et aux connaissances de l'homme. Or, cette puissance et cette connaissance de l'avenir ont été regardées par tous les peuples comme un attribut essentiel de la Divinité, puisqu'ils ont, dans tous les temps, décerné les honneurs divins à tous les hommes chez qui ils ont cru en apercevoir une émanation; et par là ils ont hautement déclaré qu'ils regardaient l'Etre suprême comme le Créateur de l'univers et l'auteur des lois de la nature.

Ainsi, pour reprendre en peu de mots la série des propositions qui ont conduit à cette démonstration : les hommes pensent à Dieu; donc Dieu peut exister. Les hommes ont le sentiment de Dieu; donc Dieu existe. S'il existe une intelligence suprême dont les hommes intelligents aient la pensée et le sentiment, il y a donc société d'intelligence entre cette intelligence suprême et l'homme: donc il y a *réunion* d'intelligences : donc il y a communications d'intelligences, donc il y a parole, donc il y a écriture, qui n'est que la parole fixée, ou transmissible et transportable; donc il y a parole divine et *écriture* divine.

Cette démonstration me paraît aussi rigoureuse que le serait la suivante.

L'homme pense à l'homme; donc l'homme peut exister : l'homme a le sentiment de l'homme, donc l'homme existe. S'il existe des êtres appelés *hommes* qui aient la pensée et le sentiment les uns des autres, il y a donc *réunion* de sentiments et de pensées, c'est-à-dire, d'intelligence entre ces êtres : donc il y a entre eux communication d'intelligence. Mais le seul moyen de communication entre des intelligences unies à des corps est la parole : donc il y a parole humaine, qui n'est que la parole fixée, ou transmissible et transportable.

J'oserai aller plus loin, et dire : Tout ce qui est social, ou tout ce qui sert à la conservation de la société, être *nécessaire*, est aussi *nécessaire*, c'est-à-dire, est tel qu'il ne peut être autrement sans choquer la nature des êtres. Or, l'écriture sert à la conservation de la société des intelligences, puisqu'elle fixe, étend et transmet la parole, qui est le moyen de communication entre les intelligences : donc l'écriture est *nécessaire*. Mais l'écriture fait communiquer les intelligences entre elles, malgré la distance des lieux et la différence des temps : donc les intelligences vivent en divers lieux et en divers temps; donc les intelligences vivent d'une autre manière ou d'une autre vie que celle que nous voyons.

Dieu ne pourrait parler et écrire lui-même, sans cesser d'être une pure intelligence, et sans gêner le libre arbitre de l'homme : il fait donc parler et écrire par d'autres hommes; il autorise donc la mission qu'il leur donne par le caractère dont il les revêt. Si la mission est divine, le caractère doit être divin. Or, Dieu est, comme l'homme, *intelligence, amour et force;* mais il a la plénitude de l'intelligence, de l'amour et de la force : donc il communiquera à ceux qu'il chargera d'annoncer ses volontés une partie de son *intelligence*, par le don de prophétie, de son *amour*, par une charité ardente, de sa *force*, par le pouvoir de suspendre les lois connues de la nature. Ces hommes extraordinaires parleront et écriront la parole de Dieu, que Dieu ne peut parler ni écrire lui-même: *Multifariam, multisque modis olim Deus loquens patribus in prophetis.* (*Hebr.* I, 1.) Et, comme les volontés de Dieu sont des volontés immuables, la parole qui les exprimera sera fixée par l'écriture.

Ce ne sera que pour des développements *nécessaires* au perfectionnement de la société civile, pour l'établissement de la religion sociale, que Dieu *parlera* par un homme plus extraordinaire que ceux qui l'auront

précédé, et qu'il fixera sa nouvelle parole par une *nouvelle écriture* : « *Novissime diebus istis locutus est nobis in Filio.* » (*Hebr.* I, 2.) Et cet *homme* sera, comme les autres et bien plus que les autres, *intelligence* divine, *amour* divin, *force* divine. Ainsi ses œuvres auront, par-dessus celles de tous les autres hommes, un caractère de puissance ; et sa parole aura, par-dessus celle de tous les hommes, un caractère de prophétie.

Dieu ne parlera que rarement; car il ne peut parler sans changer les lois générales qu'il a établies, et sans accompagner sa parole de signes extérieurs qui puissent en constater la divinité.

C'est cette parole et cette écriture divines qu'on appelle *révélation* ou *manifestation*. Il y a donc un livre qui contient la parole de Dieu à l'homme et aux sociétés. Ce livre doit être le plus ancien de tous les livres, et le plus sublime de tous les écrits : il doit donc avoir été conservé de siècle en siècle, avec le soin le plus religieux, et transmis à la société avec la fidélité la plus scrupuleuse. Ce livre doit contenir l'histoire de la société de Dieu avec l'homme, et de tous ses divers états, ou de la religion dans ses différents âges ; et comme la société religieuse et la société politique sont unies dans la société civile, ce livre doit contenir l'histoire des divers états et des différents âges de la société civile ; et comme Dieu est une intelligence infinie, qui connaît tout ce qui n'est pas encore comme tout ce qui n'est plus, ce livre doit renfermer l'histoire prophétique des divers états et des différents âges de la société civile, c'est-à-dire, de la société religieuse et de la société politique ; et cette histoire se développera à mesure que les événements en fourniront la démonstration, parce qu'une connaissance parfaite des événements futurs ôterait tout libre arbitre à l'homme. Ce livre doit contenir l'histoire de tout ce que Dieu a fait pour les hommes, et de tout ce que Dieu demande des hommes ; il doit être à la fois l'histoire et le code des sociétés, et il doit convenir à toutes les situations de l'homme, et à tous les événements de la société.

Je trouve tous ces caractères d'antiquité, de sublimité, de sagesse, de prophétie, dans le livre que le plus étonnant de tous les peuples a conservé à l'univers, avec une fidélité si inviolable et en même temps si aveugle. J'y trouve tout ce que la société a été; et, s'il m'était donné d'en pénétrer les profondeurs, j'y découvrirais sans doute tout ce qu'elle doit devenir. C'est le long entretien de Dieu avec les hommes, c'est le livre de l'alliance de Dieu avec les hommes, c'est-à-dire de l'*alliance* de la société religieuse et de la société politique, de la religion et du gouvernement : *Qui fecit utraque unum.* (*Ephes.* II, 14.)

Ce livre est donc divin. En effet, ce livre est *nécessaire* à la conservation de la société civile, puisqu'il contient le recueil des préceptes donnés aux sociétés, et l'histoire de leurs développements. Donc il n'est pas fait par l'homme, car l'homme, être trop borné, ne peut rien faire de *nécessaire ;* donc il est fait par Dieu ; donc il est la parole et l'écriture de Dieu; donc il est divin.

Je laisse l'athéisme pâlir, sécher sur quelques dates obscures, parce qu'on veut faire accorder l'écriture de Dieu avec l'écriture de l'homme, sur quelques faits étonnants, comme si Dieu ne pouvait que ce que peut l'homme; et je poursuis, et l'histoire de la société se développe à mes yeux.

LIVRE II.

CHAPITRE PREMIER.

SOCIÉTÉS NATURELLE, PHYSIQUE ET RELIGIEUSE.

Dieu et l'homme, la famille, la religion naturelle, paraissent à la fois dans l'univers.

Dieu crée l'univers ou la propriété ; bientôt après il crée l'homme pour régner sur l'univers et user de la propriété. Dieu forme d'abord le corps ; bientôt après il forme l'âme, pour habiter le corps et en diriger les mouvements. Dieu donne à l'homme une compagne ; ce n'est pas un esclave qu'il lui donne, mais *un aide semblable à lui :* c'est la première société naturelle ou la première famille. Elle est consacrée par Dieu même. *L'homme quittera son père et sa mère et il s'attachera à sa femme ; il sera la chair de sa*

spiritualité de l'âme; il suppose la société intérieure des intelligences humaines avec l'intelligence infinie, puisque le législateur ne fait pas de lois dont il lui soit impossible de connaître ou de punir l'infraction. Aucun autre législateur n'a défendu les désirs; cette défense renferme encore le dogme des peines et des récompenses de l'autre vie: En effet, Dieu ordonne l'observation extérieure de la loi; il défend les infractions intérieures ou spirituelles : l'exécution de la loi mérite récompense, comme l'infraction à la loi mérite châtiment. Mais le même homme peut observer extérieurement la loi et l'enfreindre intérieurement ou par le désir : le même homme devra donc à la fois être récompensé et puni. Or Dieu lui-même ne peut pas récompenser et punir le même être dans le même temps; il récompensera donc dans cette vie la régularité des *actes*, et il punira dans l'autre la dépravation des désirs.

La défense de l'homicide, de l'adultère, du vol, du faux témoignage, est dans la nature de l'homme social ou de la société; puisque la société, *réunion d'êtres semblables pour leur conservation mutuelle*, est la garantie de toutes les propriétés physiques et morales de l'homme. La défense du désir n'est pas moins dans la nature de l'homme social : car un désir est une *volonté* sans *force*, qui devient un acte, si la *force* se joint à la *volonté*; or la force tend nécessairement à se joindre à la volonté, parce que l'homme ne peut désirer sans aimer, ni aimer sans produire, s'il est libre, son amour au dehors par l'action de ses sens.

Les philosophes qui, en admirant la sublimité des lois du Décalogue, veulent qu'elles soient l'ouvrage de Moïse, ne croient pas que Dieu existe, ou qu'il daigne donner des lois aux sociétés des êtres semblables à lui. Mais s'ils croient que Dieu existe; s'ils pensent qu'il ne soit pas indigne de sa grandeur de donner des préceptes qui assurent la conservation de l'homme, qu'ils daignent nous dire de quelle manière Dieu pourrait s'y prendre pour donner des lois aux sociétés, sans gêner physiquement le libre arbitre de l'homme. Ces lois doivent être extérieures, puisque la société pour laquelle elles sont faites est un corps extérieur; donc le législateur qui donne ces lois doit se rendre extérieur; mais Dieu ne peut se rendre visible : il se rendra donc extérieur sans se rendre visible. Il emploiera donc la parole, qui est extérieure et qui n'est pas visible; et, parce qu'il ne pourrait parler lui-même sans cesser d'être une pure intelligence, et sans gêner le libre arbitre de l'homme, il mettra sa parole dans la bouche d'un homme, et il confirmera par des actes visibles de sa puissance, la mission dont il le revêt.

Ceux qui demandent sans cesse pourquoi l'Etre suprême, en donnant des lois aux hommes, a pu leur laisser la force de les enfreindre, sont aussi insensés que ceux qui demanderaient pourquoi un monarque qui veut empêcher dans ses Etats l'homicide, l'adultère et le vol, ne met pas tous ses sujets à la chaîne.

Les lois mosaïques sont le commentaire de ce texte divin, et les lois de tous les peuples doivent en être l'application.

CHAPITRE III.

LOIS MOSAÏQUES.

L'Hébreu, corrompu par un long séjour au milieu du peuple le plus idolâtre, ulcéré par un dur esclavage, accoutumé en Egypte à ne trouver d'adoucissement à ses peines que dans les jouissances des sens, avait contracté ce penchant à une religion tout extérieure, cet attachement pour les biens de la terre et pour les plaisirs des sens, que l'observateur démêle encore dans le caractère original de ce peuple superstitieux, lascif et intéressé.

L'indocile et grossier Hébreu n'était pas un peuple que le législateur pût spiritualiser; il ne voulait que le séparer des autres peuples, et le défendre contre ses propres penchants. Les préceptes dont il l'accable, *frivoles en apparence*, dit J.-J. Rousseau, *mais dont si peu de gens sentent la force et l'effet*, sont autant de barrières qu'il élève entre les autres nations et son peuple, autant de chaînes dont il lie cet esclave toujours prêt à se révolter.

La majesté du culte, la pompe des cérémonies, l'établissement des fêtes, l'appareil du sacrifice, retenaient le peuple hébreu dans la foi de l'unité de Dieu, dont il était établi le dépositaire : les préceptes sévères et multipliés sur les degrés prohibés des alliances, la distinction rigoureuse des plaisirs permis et des plaisirs défendus, l'abstinence de certaines viandes mettaient un frein à sa sensualité : l'horreur du sang, les purifications ordonnées à celui qui avait

touché un cadavre, les peines prononcées contre les violences, punies même dans l'animal sans raison, le précepte d'indiquer le chemin à l'étranger, de secourir jusqu'à l'animal tombé sous le faix, avaient pour objet de réprimer sa férocité naturelle. Tout tendait à ce but, de le séparer des peuples idolâtres, de le rendre fidèle à Dieu, tempérant sur lui-même, humain et compatissant envers ses frères; c'est-à-dire, d'épurer son *esprit* par la religion, de diriger son *cœur* par la répression de ses penchants déréglés, de contenir ses *sens* par l'habitude des actes de bienfaisance. Le législateur voulait enfin lui donner *une institution durable*, *à l'épreuve du temps*, *de la fortune et des conquérants;* et le philosophe est forcé de convenir qu'il a réussi.

Dans le nombre infini des lois qui forment cette constitution étonnante, je distingue :

1° L'institution du ministère lévitique; 2° le sacrifice; 3° les rites expiatoires; 4° le droit d'aînesse dans les familles.

1° Dans la religion de la famille, l'homme était le ministre du culte; à une religion domestique il fallait un ministre particulier; à une religion sociale ou publique il fallait des ministres sociaux ou publics.

Dieu établit donc un ministère social pour une religion sociale; il établit un ministère qui doit durer autant que la société.

J'ai prouvé que la société religieuse et la société politique sont semblables, et qu'elles ont une constitution semblable.

Donc la société religieuse a un pouvoir général conservateur : car une société qui n'aurait pas le pouvoir de se conserver, ne se conserverait pas.

Donc ce pouvoir général ou social dirige une force générale ou sociale : car un *pouvoir* sans *force* n'est pas un pouvoir : *force* est action; action suppose des agents ou ministres.

Pour assurer la perpétuité de la société, il est donc *nécessaire* d'assurer la perpétuité de son pouvoir conservateur; pour assurer la perpétuité du pouvoir, il est *nécessaire* d'assurer la perpétuité de la *force* qui est l'action du *pouvoir;* pour assurer la perpétuité de la force, il est *nécessaire* d'assurer la perpétuité des ministres qui sont les agents de la force. Or, pour assurer la perpétuité du ministre de la *force* conservatrice de la société religieuse, Moïse place le ministère, non dans l'individu qui passe, mais dans la famille qui demeure; et dès ce moment, ces familles sont marquées d'un caractère qu'aucune puissance ne peut leur ôter. En même temps, et par les mêmes voies par lesquelles l'homme communique l'existence, il communique le devoir d'être ministre de la société, il communique l'existence sociale en même temps que l'existence naturelle, et il produit une famille sociale ou dévouée à la défense de la société, en même temps qu'une famille naturelle. Dieu même ne peut pas faire que l'enfant de cette famille ne naisse avec le devoir de remplir les fonctions confiées à sa famille, ou d'être ministre de la force conservatrice de la société, parce que Dieu ne peut pas faire que l'enfant ne naisse de son père. Voilà le ministère lévitique, voilà la noblesse, voilà la profession sociale et les familles distinguées des autres familles.

Ainsi, il y a une noblesse religieuse dans la société religieuse, comme il y a une noblesse politique dans la société politique. Le ministère lévitique est donc la *force* conservatrice de la société religieuse, comme les nobles sont la *force* conservatrice de la société politique; le sacerdoce et la noblesse forment donc les deux professions sociales, c'est-à-dire, essentiellement et *nécessairement* conservatrices de la société civile, parce qu'une société constituée ne peut exister sans *pouvoir*, et qu'un *pouvoir* ne peut exister sans *force* (1).

En effet, les lévites n'étaient pas seulement employés au ministère des choses saintes et au service des autels, ils prenaient encore les armes dans les grands dangers qui menaçaient la société religieuse; car il ne faut jamais perdre de vue que les Juifs

(1) La province de France qui s'est le plus *conservée* dans la révolution, je veux dire, qui a *conservé* le plus d'attachement à la constitution religieuse et politique, a été la Bretagne, qui avait le plus de *force* conservatrice ou de noblesse. En Bretagne, la noblesse servait l'Etat autant et plus que la noblesse des autres provinces; mais les familles s'y conservaient peut-être davantage, à cause que les aînés d'un grand nombre de maisons nobles de cette province occupaient des places dans le parlement. Sous Louis XIV et même plus tard, les aînés des familles nobles des provinces embrassaient moins la profession des armes; la constitution gagnait infiniment à la perpétuité des familles, sans que la défense extérieure de l'Etat en fût moins assurée. Depuis l'établissement de la croix de Saint-Louis, les idées ont pris une autre direction; et je crois que la noblesse s'est beaucoup diminuée à compter de cette époque : l'extrême diminution de la noblesse en France est un fait avéré dont il serait utile de rechercher la cause, et urgent de prévenir l'effet.

ne formaient société constituée que sous le rapport de la religion.

Lorsque le peuple attente à la constitution religieuse, en prostituant ses adorations à des dieux, ouvrage de ses mains, ce sont les lévites que Moïse charge de la punition des coupables; ce n'est qu'à eux qu'il confie, de la part de Dieu, les armes qui doivent les exterminer, parce que c'est à la *force* dirigée par le *pouvoir* à conserver la société.

Les lévites étaient les gardiens et les défenseurs du tabernacle, et non pas des prêtres, puisque le sacerdoce n'était que dans la famille d'Aaron. Les lévites campaient toujours autour du tabernacle, qu'on peut regarder comme le *pouvoir* extérieur de la société des Juifs, et la garde en était confiée à leur valeur. Ce ne sont point des conjectures; c'est le propre texte des Livres sacrés. *Les lévites porteront eux-mêmes le tabernacle... et ils camperont autour... Les lévites dresseront leurs tentes autour du tabernacle... et ils veilleront à sa garde... Faites approcher la tribu de Lévi; qu'elle se tienne devant Aaron, grand prêtre, afin qu'ils le servent et qu'ils veillent à la garde du tabernacle.* (*Num.* III.) Les familles des lévites étaient de la société, et les autres familles étaient dans la société. Aussi Dieu défend expressément de comprendre les familles lévitiques dans le dénombrement du reste de la nation : *Ne faites point*, dit le Seigneur à Moïse, le *dénombrement de la tribu de Lévi, et n'en marquez pas le nombre avec celui des enfants d'Israël, mais établissez-les pour avoir soin du tabernacle... Vous donnerez les lévites à Aaron et à ses fils comme un don que leur font les enfants d'Israël, mais vous établirez Aaron et ses enfants pour les fonctions du sacerdoce.* (*Ibid.*) La société dévoue ces familles à sa défense; et dès ce moment, distinguées par un engagement particulier, elle ne peuvent s'y soustraire, et leur servitude fait leur distinction, comme leur distinction fait leur servitude.

Les lévites avaient donc la garde héréditaire du tabernacle : ils étaient donc la *force* publique, conservatrice du *pouvoir* de la société, puisque le tabernacle était en quelque sorte le *pouvoir* extérieur de la société, qu'on le consultait dans toutes les affaires politiques, et que les réponses qui en émanaient étaient des ordres pour la nation. Les lévites étaient réellement la noblesse: ils en avaient les fonctions, et les biens même qui leur furent donnés aux dépens des autres tribus avaient part à leur privilége, puisqu'il y avait pour leur maison, qui est, à proprement parler, la propriété de la famille, une *substitution* qui n'existait pas pour les maisons des autres familles : car il ne faut pas oublier que, dans le dénombrement que fait Moïse de sa nation, il ne compte que par *familles et jamais par têtes* (1).

Puisque la religion était une société, elle devait être indépendante, elle devait être propriétaire. Moïse ordonne le payement des dîmes en faveur du lévite, de l'étranger ou du pauvre, de la veuve et de l'orphelin; c'est-à-dire qu'il veut que les biens de la religion soient consacrés au culte religieux, et à soulager la faiblesse de l'*âge*, du *sexe* et de la *condition*. Les propriétés de la religion chrétienne n'ont pas une autre destination.

La dîme, chez les Chrétiens comme chez les Juifs, est d'institution divine, dans ce sens qu'elle est un rapport *nécessaire* dérivé de la nature des êtres, et par conséquent un développement *nécessaire* de la constitution religieuse et politique, puisque l'Etre suprême, en créant l'homme, a rendu *nécessaires* la société et ses développements. En effet, si la religion a des ministres, elle doit pourvoir à leur subsistance, au moyen de ses propriétés. Mais ces ministres ont des fonctions à remplir dans la société, et ils ne peuvent cultiver les propriétés de la religion : il faut donc que d'autres les cultivent pour eux. Et qu'on ne dise pas que l'Etat peut *salarier* le culte, expression aussi indécente que l'idée est fausse et impie : car alors la religion n'est plus propriétaire, elle n'est plus indépendante, elle n'est plus société, puisque l'essence d'une société constituée est d'être indépendante, et qu'une société qui n'a que des salaires et non des propriétés est dépendante, comme un individu qui a des gages et non des propriétés.

La dîme est *nécessaire;* et si les hommes ne la rétablissent pas, la nature de la société la rétablira d'elle-même, ou la religion cessera d'être publique : mais les abus de la perception, les abus de la distribution et les

(1) Dieu punit David d'avoir voulu faire le dénombrement du peuple juif. Une société ne doit pas compter les hommes, mais les familles propriétaires. C'est une chose digne de remarque, que Jésus-Christ, dans l'Evangile, tire toutes ses paraboles de la famille propriétaire.

abus de l'emploi, s'il y en a, sont purement *contingents*, et ils doivent être réformés. Je rentre dans mon sujet.

2° J'ai distingué le sacrifice.

La religion est amour; l'amour est don de soi-même; le don de soi-même est sacrifice.

La famille était un homme et une propriété : et l'on a vu que, dans la religion naturelle ou de la famille, l'homme s'offrait lui-même et sa propriété.

La société politique avait des hommes et des propriétés; elle offrait réellement l'homme et la propriété. Ainsi, dans la société d'Abraham, l'homme fut offert, et dans les autres sociétés politiques, l'homme était immolé. La société des Juifs était plus qu'une société naturelle, et elle n'était pas une société politique; elle était une société réellement extérieure, puisqu'elle avait des hommes et des propriétés : mais elle n'était qu'en apparence une société politique, puisqu'il n'y avait pas de monarque, et qu'elle était gouvernée par des ordres particuliers de la Divinité. Ainsi la société judaïque offrait en réalité le sacrifice de la propriété, et en apparence seulement ou en figure, le sacrifice de l'homme, puisque l'homme était présenté et racheté aussitôt. *Tout ce qui est mâle m'appartient*, dit le Seigneur; *mais vous rachèterez l'aîné de vos enfants*. (*Exod.* XIII, 2, 12, 13.)

3° J'ai distingué les rites expiatoires. L'homme ne peut enfreindre les préceptes que l'Etre suprême lui a donnés, sans craindre d'en être puni. Mais s'il craint d'être puni par l'Etre suprême, sans espoir d'en être pardonné, il le craindra sans l'aimer; il le haïra donc, et la haine produira une religion atroce et cruelle. L'homme voudra fléchir cette inflexible Divinité; dans sa frayeur, il croira expier des crimes par des forfaits : il versera le sang de l'homme pour se faire pardonner de l'avoir versé; ou il tombera dans le désespoir, comblera la mesure de ses crimes, et deviendra scélérat, parce qu'il ne peut cesser d'être coupable : ou il rejettera l'idée de la Divinité, et il se plongera, tête baissée, dans l'abîme sans fond de l'athéisme. « La religion païenne avait des crimes inexpiables, la véritable religion ne peut en avoir. » Je citerai, en traitant de la religion chrétienne, le passage éloquent dans lequel Montesquieu développe cette idée. •

Les philosophes modernes se sont déchaînés contre les rites expiatoires; ils les ont peints sous les couleurs les plus odieuses, et quelquefois avec les expressions les plus indécentes; ils ne connaissent pas l'homme. L'homme ne commet pas le crime, parce qu'il sait qu'il en obtiendra le pardon; il le commet, parce qu'il est faible, et que sa passion l'emporte. Il n'y aurait pas moins d'infractions à la loi, quand l'homme serait sûr de ne pouvoir les expier; mais il y aurait plus de scélérats, qui, n'ayant ni grâce à demander, ni pardon à attendre, s'abandonneraient, avec la rage du désespoir, à la fougue de leurs passions. Des hommes persuadés qu'il n'existe point de Dieu qui punisse les crimes, sont peut-être moins dangereux pour la société que des hommes persuadés qu'il existe un Dieu qui ne les pardonne pas, et qui peuvent dire de ce Dieu impitoyable :

> Méritons son courroux', justifions sa haine,
> Et que le bruit du crime en précède la peine.

4° J'ai distingué le droit d'aînesse dans les familles. Les familles, ai-je dit, sont les éléments de la société politique. Cette vérité se retrouve à chaque page de la constitution judaïque. Moïse ne dénombre que les familles; Dieu même ne parle que des aînés de famille, parce qu'il prend le chef pour la famille même. Il veut qu'on les lui consacre, et ce n'est que les aînés qu'il veut qui soient rachetés. *Tous les aînés de vos enfants sont à moi; vous rachèterez tous vos aînés.*

Mais ce n'était pas une loi parfaite que celle des Juifs : c'était une religion d'attente et de crainte, c'est-à-dire de crainte tempérée par un amour qui désire et non par un amour qui jouit. Le Juif était un peuple tout charnel; Moïse n'avait pu le contenir qu'en le chargeant de chaînes : il ne l'avait préservé de l'idolâtrie, qu'en lui interdisant toute représentation extérieure de la Divinité; de l'homicide, que par la loi du talion; de l'adultère, que par la loi du divorce; du vol, que par la tolérance de l'usure envers l'étranger; de la cupidité, qu'en ordonnant, après un certain temps, la restitution des propriétés même légalement aliénées : « Moïse, dit Bossuet, était envoyé pour réveiller, par des récompenses temporelles, des hommes sensuels et abrutis. Puisqu'ils étaient devenus tout corps et tout chair, il fallait d'abord les prendre par les sens, leur inculquer par ce moyen la connaissance de Dieu, et l'horreur de l'idolâtrie à laquelle le genre humain avait une inclination si

prodigieuse. » Le dogme de la vie future et de l'immortalité de l'âme ne fut pas aussi clairement confié au peuple juif que celui de l'existence et de l'unité de Dieu. « Durant les temps d'ignorance, continue Bossuet, c'est à-dire durant les temps qui ont précédé Jésus-Christ, ce que l'âme connaissait de sa dignité et de son immortalité, l'induisait le plus souvent à erreur. Le culte des hommes morts faisait presque tout le fond de l'idolâtrie; presque tous les hommes sacrifiaient aux mânes, c'est-à-dire aux âmes des morts. De si anciennes erreurs nous font voir, à la vérité, combien était ancienne la croyance de l'immortalité de l'âme, et *nous montrent qu'elle doit être rangée parmi les premières traditions du genre humain;* mais l'homme qui gâtait tout en avait étrangement abusé, puisqu'elle le portait à sacrifier aux morts. »

Après avoir parlé des désordres que la connaissance de ce dogme séparé de la connaissance du vrai Dieu a produit chez certains peuples, cet illustre auteur ajoute : « Tant il est dangereux d'enseigner aux hommes la vérité dans un autre ordre que celui que Dieu a suivi, et d'expliquer clairement à l'homme tout ce qu'il est, avant qu'il ait connu Dieu parfaitement !... Et qu'il était nécessaire de connaître Dieu, et les règles de sa sagesse, avant de connaître l'âme et sa nature immortelle ! » — « Ce n'est pas assez, » dit Montesquieu, « pour une religion d'établir un dogme, il faut encore qu'elle le dirige. »

Avec la pente prodigieuse que le peuple juif avait à l'idolâtrie, c'eût été lui en fournir une nouvelle occasion, que d'insister sur un dogme que les hommes ne se rappelaient que trop. Si quelque chose peut étonner dans le peuple juif, c'est qu'il n'ait pas rendu les honneurs divins à la mémoire de Moïse et de Josué, lui qui prostituait son encens à des figures d'animaux, et qui, plus d'une fois, adora les dieux infâmes de l'étranger.

Le dogme de la vie future et celui de l'immortalité de l'âme n'étaient donc pas clairement développés au peuple juif; « mais Dieu, » dit Bossuet, « en avait répandu quelques étincelles dans les anciennes Ecritures. Salomon avait dit que, comme le corps retourne à la terre d'où il est sorti, l'esprit retourne à Dieu qui l'a donné. Les patriarches avaient vécu dans cette espérance, et Daniel avait prédit qu'il viendrait un temps où ceux qui dorment dans la poussière, *s'éveilleraient, les uns pour la vie éternelle, les autres pour une éternelle confusion.* (*Dan.* XII, 2.) Mais en même temps que ces choses lui sont révélées, il lui est ordonné de *sceller le livre, et de le tenir fermé jusqu'au temps ordonné de Dieu* (*Ibid.*, 4), afin de nous faire entendre que la pleine découverte de ces vérités était d'une autre saison et d'un autre siècle. »

Mais lorsque, instruits par leurs prophètes et plus encore par leurs malheurs, les Juifs se furent défaits de la pente qu'ils avaient à l'idolâtrie, alors il fut beaucoup plus souvent parlé, parmi eux, du dogme de l'immortalité de l'âme. L'on voit, dans les livres des Machabées, des prières publiques pour les morts; et la preuve que l'immortalité de l'âme et la résurrection des corps étaient des dogmes de la nation, est qu'on y distinguait les sadducéens, secte de philosophes qui les niaient.

Il n'y avait donc de religion *sociale* ou constituée que chez le peuple juif; puisque ce n'était que chez le peuple juif que l'*adoration* était fondée sur la nature de Dieu, et le *culte* fondé sur la nature de l'homme; que chez lui seulement la loi religieuse de l'unité de Dieu était un rapport *nécessaire* dérivé de la nature d'une intelligence infinie, une conséquence nécessaire de la loi fondamentale de son existence, et loi fondamentale elle-même; et que ce n'était que chez le Juif, que la société offrait à l'Etre suprême le don pur et sans crime de l'homme et de la propriété.

Le peuple juif était donc le dépositaire de la foi de l'unité de Dieu : il devait donc être châtié quand, égaré par les sens, il perdait lui-même de vue cette vérité fondamentale qu'il était chargé de transmettre à l'univers. Il devait survivre au châtiment, pour pouvoir conserver aux autres nations le dépôt qu'il n'avait que pour elles ; il devait subsister aussi longtemps que l'univers, et subsister sans se confondre avec aucun peuple, afin que la vue du dépositaire rappelât sans cesse le dépôt. Or, ce sont des faits incontestables, et dont nous sommes les témoins, que les effroyables revers du peuple juif, son isolement total des autres peuples, et son indestructible existence.

Les ténèbres les plus épaisses couvraient le reste de la terre; et, si l'on peut conjecturer de l'histoire de Job, qu'au milieu des nations idolâtres quelques familles avaient

conservé, par tradition, la connaissance du vrai Dieu, le témoignage de toutes les histoires atteste qu'elle ne s'était maintenue dans aucune autre société que dans celle des Juifs.

Il faut cependant distinguer l'idolâtrie du paganisme. L'idolâtrie, religion des sens, maintenait le *sentiment* de la Divinité, lors même qu'elle en défigurait l'idée. Le paganisme, religion de l'imagination, la laissa, pour ainsi dire, évaporer. Chez les peuples idolâtres, l'amour profane ou la haine, *sentiments* profonds et naturels, avaient fait leurs dieux, si j'ose le dire, avec le Dieu véritable; chez les Grecs, peuple frivole et sans caractère, la reconnaissance, l'admiration, sentiments superficiels et factices, firent des dieux avec des hommes. Ils en firent de divers ordres; ils en firent de grands et de petits; ils les firent naître, ils les firent mourir; ils racontèrent leurs aventures; ils leur donnèrent les vertus de l'homme et surtout ses passions : la religion ne fut plus *sentiment;* elle devint *opinion, philosophie, poésie, chansons*. L'athéisme s'introduisit à Athènes; et si l'idolâtrie y conserva des temples, ce fut pour offrir à ses dieux le sacrifice ordinaire de la prostitution, ou le sacrifice plus rare du meurtre. Je reviens aux Juifs.

Ce peuple, longtemps heureux après sa captivité, protégé par les rois de Perse, respecté par Alexandre, considéré par ses successeurs, voit sa religion attaquée par les rois de Syrie. Antiochus veut les forcer d'adorer les dieux des Grecs, et fait placer la statue de Jupiter Olympien dans le temple du Dieu jaloux. Gardiens du dépôt sacré de l'unité de Dieu, *usufruitiers* de cette succession, à laquelle, si j'ose le dire, l'univers *était substitué*, les Juifs puisent, dans ce sentiment, un courage invincible, et sous la conduite des Machabées, ils ont des succès prodigieux. Jamais ils n'avaient mieux défendu ce trésor, qu'à la veille de s'en dessaisir. Pour mieux le défendre, ils renoncent au gouvernement républicain dont la turbulence divise leurs forces et favorise l'intervention dangereuse de l'étranger : au moment de se dissoudre, cette société se reconstitue; elle fait plus, elle réunit, en quelque sorte, le gouvernement théocratique, qu'elle avait eu à sa naissance, au gouvernement *monarchique* qui lui avait succédé, et ses pontifes deviennent ses rois. « Mais l'acte, » dit Bossuet, « par lequel le peuple de Dieu transporte à Simon (Machabée) toute la puissance publique, et lui accorde les droits royaux, est remarquable. Le décret porte qu'il en jouira, lui et toute sa postérité, *jusqu'à ce qu'il vienne un fidèle et véritable prophète.* » (*I Mach.* XIV, 41.)

Le lecteur n'a pas besoin que je lui explique ces dernières paroles : il sait que le peuple juif en société naturelle comme en société politique, sous ses juges comme sous les rois, dans sa prospérité comme dans ses revers, exilé sur les bords de l'Euphrate comme possesseur paisible des rives du Jourdain, aux premiers jours de son enfance comme dans les derniers temps de son existence politique, attendait un grand prophète, un Messie, un libérateur, enfant, comme lui, d'Abraham; et la preuve qu'il l'a toujours attendu est qu'il l'attend encore.

Je ne parle point des divisions qui troublèrent le règne des derniers Asmonéens; je n'écris pas l'histoire des Juifs; il me suffit que ce peuple ait conservé sur la terre la foi de l'unité de Dieu, et je me hâte d'arriver aux temps d'Auguste.

LIVRE IV.

RELIGION CHRÉTIENNE OU CONSTITUÉE.

—

CHAPITRE PREMIER.

LOIS DE LA SOCIÉTÉ RELIGIEUSE CONSTITUÉE (1).

Ce fut une grande révolution, que celle qui s'opéra dans l'univers à l'avénement d'Auguste à l'empire romain. Jusqu'à lui l'univers policé, gouverné despotiquement par Rome république, était soumis à une

(1) Il est nécessaire, pour l'intelligence de ce chapitre, de relire les premiers chapitres de la première partie.

foule de maîtres et adorait une multitude de dieux, c'est-à-dire, obéissait à une multitude de *pouvoirs* dans la société politique, et à une multitude d'*opinions* dans la société religieuse. Mais l'unité de pouvoir s'élève dans l'univers, et aussitôt l'unité de Dieu se manifeste à tous les peuples.

La religion judaïque n'était que la religion naturelle développée au point qu'il convenait aux besoins d'une société particulière, au caractère d'un certain peuple, à l'objet que le législateur se proposait pour un temps donné. La religion chrétienne est la religion judaïque développée, perfectionnée, accomplie au point qui convient à toutes les sociétés, à tous les peuples, à tous les temps.

La religion judaïque était une religion de crainte mêlée d'amour, mais d'un amour qui désire; la religion chrétienne est une religion d'amour mêlé de crainte, mais de l'amour qui jouit. Or la religion qui doit être *sentiment* de l'Etre suprême, ou amour mêlé de crainte; la religion judaïque était donc dans un temps la véritable religion, et la religion chrétienne est aujourd'hui la véritable religion : mais, comme l'amour qui désire n'est pas réellement l'amour, parce que l'amour veut jouir et non attendre, il s'ensuit que la religion chrétienne est autant au-dessus de la religion judaïque, que l'amour qui jouit est au-dessus de l'amour qui désire. La religion chrétienne est donc la société religieuse constituée.

La société est une réunion d'êtres semblables, réunion dont la fin est leur conservation mutuelle. Cette définition convient à la société religieuse comme à la société politique : donc ces sociétés sont semblables.

Si les sociétés religieuses et physiques sont semblables, il existera des rapports ou lois semblables entre les êtres qui les composent : car il peut exister des rapports semblables entre des êtres différents. Donc ces sociétés ont une constitution semblable, puisque la constitution est l'ensemble des rapports ou lois qui existent dans la société entre les êtres qui la composent.

Nous avons déterminé les caractères de la société politique constituée; nous devons donc les retrouver tous dans la société religieuse constituée.

1° Leur fin est semblable : car la fin de la société politique est la conservation, c'est-à-dire, la liberté de l'homme physique; et la fin de la société religieuse est la conservation, c'est-à-dire, la perfection de l'homme intelligent, qui n'est autre chose que sa liberté. Cette vérité sera démontrée en son lieu.

2° Les moyens sont semblables : car la société politique parvient à sa fin, c'est-à-dire, à la conservation des êtres qui la composent, par un *amour* général qui est le monarque, principe de conservation des êtres sociaux, et *pouvoir* conservateur lorsqu'il *agit* par une *force* générale conservatrice qui est la noblesse; et la société religieuse parvient à sa fin par un *amour* général que nous verrons tout à l'heure être Dieu même, principe de conservation des êtres, et *pouvoir* conservateur lorsqu'il *agit* par une force générale conservatrice, qui est le sacerdoce : car une société qui n'aurait pas les moyens, c'est-à-dire, le pouvoir de parvenir à sa fin, n'y parviendrait pas.

La société civile, réunion de la société religieuse et de la société politique, a donc deux *pouvoirs* conservateurs, Dieu et le monarque; deux *forces* conservatrices, le sacerdoce et la noblesse : mais elle n'a qu'une *volonté* générale conservatrice, parce que deux volontés égales sur le même objet ne font qu'une même volonté. En effet, Dieu est la volonté générale conservatrice de la société intérieure des intelligences, dont il fait partie.

Dans la société politique, être général et collectif, la volonté générale est cette volonté ou cette tendance qu'a tout être de parvenir à la fin pour laquelle il a été créé; volonté ou tendance qui, jointe aux moyens de parvenir à la fin, constitue la nature de cet être.

Mais cette volonté et ces moyens, qui constituent la nature d'un être, lui ont été donnés par le Créateur, qui a créé les êtres pour une *fin*, et par conséquent avec la volonté et les moyens d'y parvenir. Donc la volonté générale de la société a été donnée à la société par Dieu même : cette volonté est donc la volonté de Dieu. Donc la volonté générale conservatrice de la société religieuse constituée, et celle de la volonté politique constituée, ne font qu'une volonté générale qui est la volonté de Dieu. Ce sont les effets de cette volonté générale conservatrice que les hommes qui croient à l'existence de Dieu appellent *Providence*.

Si la volonté générale conservatrice de la société civile est Dieu même, pourquoi, dira-t-on, y a-t-il des sociétés qui se détrui-

sent ou qui ne parviennent pas à leur fin? La société parvient *nécessairement* à sa *fin*, et la société ne se détruit pas, parce que, si l'homme nous paraît retarder, par le déréglement de ses volontés particulières, les progrès de la société et l'accomplissement de la volonté qu'elle a de parvenir à sa *fin*, cette volonté n'en a pas moins un effet infaillible, *nécessaire*, qui, dans un temps ou dans un autre, triomphe toujours des obstacles que lui oppose la volonté dépravée de l'homme. Et comme sa fin est la conservation des êtres, et qu'elle ne peut assurer cette conservation qu'en se constituant, il s'ensuit que, malgré les efforts de l'homme, elle tend *nécessairement*, invinciblement, à se constituer.

La volonté générale de la société civile, c'est-à-dire religieuse et politique, qui est la *volonté* de Dieu même, a donc infailliblement son effet : car il n'y a pas en l'Etre éternel de succession de temps, et s'il nous paraît à nous, êtres finis et bornés, que sa volonté n'est pas exécutée dans le temps, elle l'est infailliblement dans l'éternité. Suivons le parallèle des deux sociétés.

Nul être collectif ne peut exister sans lois : car un être collectif, étant formé par la réunion de plusieurs êtres, place *nécessairement*, et par l'effet de cette réunion seule, ces êtres dans une certaine manière d'être, les uns à l'égard des autres, qu'on appelle *rapport*.

« Ces rapports sont des *lois* lorsqu'ils sont *nécessaires*, c'est-à-dire, lorsqu'ils sont tels qu'ils ne pourraient être autres qu'ils ne sont, sans choquer la nature de ces êtres. »

Ces êtres qui, dans la société politique, sont les hommes physiques intelligents, peuvent être considérés en eux-mêmes et dans leur nature d'êtres physiques intelligents. Ils ont, sous ce rapport, des facultés que j'appelle essentielles, naturelles, fondamentales, parce qu'elles constituent nécessairement l'homme naturel, et qu'il ne peut exister sans elles : c'est la faculté intelligente ou voulante, la faculté aimante, la faculté agissante. La société, être collectif ou général, réunion d'êtres physiques intelligents, aura donc la faculté générale de vouloir, la faculté générale d'aimer, la faculté générale d'agir; c'est-à-dire, qu'elle aura une volonté générale, un *pouvoir* général, qui est un *amour* général agissant par une *force* générale; et, comme la société ne pourra exister ou se conserver sans la *volonté* générale d'exister, le *pouvoir* général d'exister, la *force* générale d'exister, et qu'on ne pourra même la concevoir sans ces trois facultés, ces trois facultés seront les conditions nécessaires de son existence, et seront, par conséquent, ses lois fondamentales.

Ce même raisonnement peut s'appliquer dans tous ses points à la société religieuse, en observant seulement que la société politique a pour éléments des êtres physiques-intelligents, et que la société religieuse, considérée dans l'état civil, a pour éléments des êtres intelligents-physiques.

Dans la société politique, les êtres qui la composent, ou les hommes physiques intelligents, peuvent être considérés sous différents rapports. Considérés relativement au *pouvoir* général, ils sont *pouvoir*, ou *force* publique action du *pouvoir*, monarque ou noblesse; des rapports sont des lois politiques, qui, comme je l'ai prouvé, sont des rapports *nécessaires* dérivés de la nature des êtres, des conséquences nécessaires de la loi fondamentale du pouvoir général, et lois fondamentales elles-mêmes. J'ai prouvé, dans la première partie de cet ouvrage, que, dans une société politique constituée ou monarchique, les autres lois politiques étaient également des conséquences *nécessaires*, quoique moins immédiates, des lois fondamentales, et lois fondamentales elles-mêmes.

Dans la société religieuse du corps social avec Dieu, c'est-à-dire, dans la société religieuse sociale, qu'on appelle religion publique, nous verrons la loi religieuse du *pouvoir* général, je veux dire de Dieu même rendu présent et extérieur, être un rapport nécessaire dérivé de la nature des êtres, une conséquence *nécessaire* de la loi fondamentale du *pouvoir* général, et loi fondamentale elle-même; et nous verrons l'institution du sacerdoce, *force* publique de la société religieuse, être encore un rapport *nécessaire* dérivé de la nature des êtres, une conséquence *nécessaire* de la loi fondamentale de la *force* générale, et loi fondamentale elle-même. On verra également que les autres lois religieuses sont des conséquences nécessaires, quoique moins immédiates, des lois fondamentales, et lois fondamentales elles-mêmes.

Dans la société politique, les hommes physiques intelligents peuvent être considérés dans leurs différentes manières d'être les uns à l'égard des autres, comme parents,

maîtres, voisins, propriétaires; les rapports qu'en ces différentes qualités ils ont entre eux, doivent être *nécessaires* et dérivés de leur nature de parents, de maîtres, de voisins, de propriétaires : ces rapports sont les lois civiles, et j'ai prouvé que, dans une société constituée, les lois civiles doivent être des conséquences nécessaires des lois politiques, et lois politiques elles-mêmes.

Dans la société religieuse, les hommes intelligents-physiques peuvent être considérés dans leurs différentes manières d'être les uns à l'égard des autres : leurs rapports entre eux, sous cet aspect, forment les lois morales, qui doivent être des rapports *nécessaires* dérivés de la nature des êtres. Elles doivent donc être des conséquences *nécessaires* des lois religieuses, et lois religieuses elles-mêmes. Ainsi la loi de l'indissolubilité du mariage est un rapport *nécessaire* dérivé de la nature des êtres en société naturelle ou de la famille, une loi morale, conséquence *nécessaire* de la loi religieuse qui consacre l'union des époux, et loi religieuse elle-même.

La société politique dans laquelle les lois politiques, celles qui constituent la forme extérieure de la société, ou le gouvernement, sont des conséquences nécessaires des lois fondamentales et lois fondamentales elles-mêmes, et dans laquelle les lois civiles, celles qui règlent les devoirs des hommes les uns à l'égard des autres, sont des conséquences *nécessaires* des lois politiques, et lois politiques elles-mêmes, a tout ce qu'il faut pour parvenir à sa *fin*, qui est la conservation des êtres physiques intelligents dont elle est composée; elle est donc constituée.

La société religieuse, dans laquelle les lois religieuses, c'est-à-dire celles qui constituent la forme extérieure de la société, sont des conséquences *nécessaires* des lois fondamendales, et lois fondamentales elles-mêmes, et dans laquelle les lois morales, celles qui déterminent les devoirs des hommes les uns à l'égard des autres, sont des conséquences *nécessaires* des lois religieuses, et lois religieuses elles-mêmes, a tout ce qu'il faut pour parvenir à sa *fin*, qui est la conservation des êtres intelligents physiques dont elle est composée; elle est donc constituée.

Donc la société qui n'a pas de lois fondamentales ne peut avoir de lois politiques, conséquences *nécessaires* des lois fondamentales; ni de lois civiles, conséquences *nécessaires* des lois politiques : cette société ne parvient donc pas à sa *fin*; elle n'est donc pas constituée; elle n'est donc pas une véritable société politique; elle n'est qu'une forme de gouvernement.

Donc la société politique, qui a des lois fondamentales, mais dont les lois politiques ne sont pas des conséquences *nécessaires* des lois fondamentales, est moins constituée que celle où les lois politiques sont des conséquences nécessaires des lois fondamentales, et lois fondamentales elles-mêmes. Ainsi l'Espagne est moins constituée que la France, puisque, de la loi fondamentale de la succession héréditaire, elle déduit la loi politique qui appelle les femmes à succéder, conséquence que j'ai prouvé n'être pas un rapport nécessaire dérivé de la nature des êtres. La Pologne est moins constituée que l'Espagne, parce que, de la loi fondamentale de l'unité de pouvoir, elle n'a pas déduit la loi politique de la succession héréditaire. Toutes les sociétés, même monarchiques, d'Europe, sont moins constituées que la France, parce que, de la loi fondamentale du pouvoir général, agent de la volonté générale, organe de sa parole qui est la loi, elles n'ont pas déduit, comme la France, la loi politique de la *nécessité* de corps chargés de vérifier si la parole du monarque est l'expression de la volonté générale de la société.

Donc une société politique, qui a des lois fondamentales et des lois politiques, conséquences *nécessaires* des lois fondamentales, et lois fondamentales elles-mêmes, mais dont les lois civiles ne sont pas des conséquences *nécessaires* des lois politiques, et lois politiques elles-mêmes, est moins constituée que celle dans laquelle les lois civiles sont des conséquences *nécessaires* des lois politiques. Ainsi la loi civile de la *substitution* des fiefs pour la noblesse est une conséquence *nécessaire* de la loi politique de l'hérédité de la profession, et loi politique elle-même; et la France, qui, pour favoriser les mutations de propriété, a restreint cette loi, a altéré la constitution pour enrichir le fisc.

Donc la société religieuse, qui n'a pas de lois fondamentales, ne peut avoir aucune loi religieuse, conséquence nécessaire des lois fondamentales, et loi fondamentale elle-même; cette société ne parvient donc pas à sa *fin*; elle n'est donc pas constituée; elle

n'est donc pas une véritable société religieuse; elle n'est qu'une secte.

Donc la société religieuse, qui a des lois fondamentales, mais dans laquelle les lois religieuses ne sont pas des conséquences *nécessaires* des lois fondamentales, et lois fondamentales elles-mêmes, est moins constituée et parvient moins à sa fin que celle dans laquelle les lois religieuses sont des conséquences nécessaires des lois fondamentales, et lois fondamentales elles-mêmes. Ainsi, en Allemagne, la loi religieuse, qui permet à l'ordre épiscopal, premier grade de la force publique de la société religieuse, d'occuper plusieurs siéges à la fois, et qui le détourne de ses fonctions naturelles et nécessaires par l'exercice d'un pouvoir politique, n'est pas une conséquence *nécessaire* de la loi fondamentale des distinctions sociales ou force publique; et par conséquent la religion chrétienne y est, sous ce rapport, moins constituée qu'elle ne l'est en France et en Espagne, et l'imperfection de la constitution religieuse s'y manifeste par des effets très-sensibles. Ainsi, dans l'Eglise grecque, la loi religieuse, qui soumet les ministres de la religion à un chef particulier, y est formellement en contradiction avec la loi fondamentale du pouvoir général, puisque cette société, reconnaissant le même pouvoir général que le reste de la chrétienté, ne veut pas reconnaître un chef général de la force publique ou des ministres de la religion. Aussi la religion y est-elle purement extérieure, et dans l'Eglise russe les ministres sont d'une profonde ignorance.

Je ne parlerai pas des lois morales, qui sont les mêmes dans toutes les sociétés religieuses; mais je prouverai que le principe des lois morales, l'amour de Dieu et celui des hommes, ne peut exister dans les sociétés non constituées.

Comme il ne peut y avoir entre deux êtres, sur un même objet, qu'un rapport *nécessaire*, tandis qu'il peut y avoir sur le même objet, entre deux êtres, une infinité de rapports non *nécessaires*, il s'ensuit évidemment qu'il n'y a qu'une constitution religieuse et qu'une constitution politique de société, et qu'il peut y avoir une infinité de sociétés politiques non constituées, ou de formes différentes de gouvernement, et une infinité de sociétés religieuses non constituées, ou de sectes.

On a vu que la société politique constituée a un principe intérieur de vie, d'indépendance, et par conséquent de conservation et de force qui en assure la durée, et qui se manifeste par un perfectionnement ou un développement progressif; et l'on verra que la société religieuse constituée a un principe intérieur de vie, d'indépendance, et par conséquent de conservation et de force qui en assure la durée, et qui se manifeste par un perfectionnement ou un développement progressif.

On a vu que les sociétés politiques non constituées ont un principe intérieur de faiblesse, de dépendance, de détérioration et de mort; et l'on verra que les sociétés religieuses non constituées ont un principe intérieur de faiblesse, de dépendance, de détérioration et de mort; parce que l'on peut dire des unes comme des autres : « Si le législateur, se trompant dans son objet, établit un principe différent de celui qui naît de la nature des choses, l'Etat ne cessera d'être agité jusqu'à ce que ce principe soit détruit ou changé, et que l'invincible nature ait repris son empire. » Ce qui veut dire que les sociétés politiques, comme les sociétés religieuses non constituées, ne cesseront d'être agitées et de se détériorer, jusqu'à ce qu'elles soient parvenues les unes et les autres à la véritable constitution politique et à la véritable constitution religieuse.

On a vu que la société politique constituée considérait l'homme physique intelligent en société, et ne le considérait qu'en société, tandis que la société politique non constituée considère l'homme hors de la société; et l'on verra que la société religieuse constituée considère l'homme intelligent physique en société, et ne le considère qu'en société, tandis que la société religieuse non constituée considère l'homme hors de la société.

Enfin l'on a vu que la société politique non constituée ne pouvait conserver l'homme physique, dans la société, parce qu'elle n'avait pas de *pouvoir* général conservateur, qu'elle tombait nécessairement dans l'anarchie et le despotisme; et l'on verra que les sociétés religieuses non constituées ou les sectes ne peuvent conserver l'homme intelligent dans sa perfection, et qu'elles tombent nécessairement dans l'athéisme et le matérialisme.

J'ai cherché dans l'histoire des sociétés politiques la preuve de ces assertions sur les sociétés politiques, et je vais chercher dans

l'histoire des sociétés religieuses la preuve de ces assertions sur les sociétés religieuses.

Au nom des vérités les plus importantes qui puissent être l'objet des méditations de l'*esprit* de l'homme, au nom des intérêts les plus chers qui puissent être l'objet des affections de son *cœur*, au nom des devoirs les plus sacrés dont la pratique puisse être l'objet des actions de ses *sens*, je supplie le lecteur de suivre le développement du parallèle que je viens de tracer, avec l'attention et l'impartialité que l'homme vertueux ne peut refuser sans crime à la recherche des vérités fondamentales, dont le développement peut l'affermir dans ses principes, ou le délivrer de ses incertitudes.

CHAPITRE II.

NÉCESSITÉ DU MÉDIATEUR.

La république romaine, conquérante par principes, destructive par besoin, porte jusqu'au Rhin ses armes victorieuses; mais au delà sont des nations que la volonté générale de la société, que Dieu même a exceptées de l'oppression générale, et qu'il réserve à détruire Rome et à recommencer la société. Parvenue à cette borne fatale à toutes les républiques qui méditent la conquête universelle de l'Europe, Rome cesse d'être conquérante, parce qu'elle cesse d'être république. Auguste établit le *pouvoir* unique sur les débris d'une multitude de *pouvoirs :* la passion de s'agrandir, le besoin de détruire, ne sont plus ni la passion ni le besoin de cette nouvelle société; Auguste lui-même recommande en mourant à son successeur de ne pas songer à étendre l'empire par de nouvelles guerres; et Rome, en cessant de conquérir, réduite à se défendre, cesse bientôt de conserver.

L'unité de pouvoir a paru dans l'univers, le dogme de l'unité de Dieu va se manifester à tous les peuples.

Puisque le peuple juif était le seul peuple de l'univers qui professât la foi de l'unité de Dieu, et qu'il était le dépositaire de cette grande vérité, c'était lui, c'était par lui qu'elle devait se répandre dans l'univers.

Mais ce peuple appelé à un si haut ministère, ce peuple si instruit de sa propre histoire et de l'histoire des premiers âges du monde, n'avait-il aucune connaissance de sa destination future et de la mission sublime qu'il devait remplir? Par quel moyen pouvait-il renverser la religion de l'univers pour lui faire adopter la sienne? Séparé de toutes les nations par une langue particulière, méprisé des peuples policés pour sa religion même, odieux à ses voisins par des mœurs insociables et des lois extraordinaires, inconnu au reste du genre humain, faible et pressé de tout le poids de l'empire romain, était-ce par l'éloquence de ses écrits, par la réputation de sa sagesse ou par la force de ses armes, que l'obscur habitant d'un coin de l'Asie devait répandre le dogme de l'unité de Dieu au sein du polythéisme le plus accrédité?

Ici un fait étonnant attire mon attention. A toutes les époques de son histoire, dans tous les événements de sa vie politique, le peuple juif a attendu un libérateur.

Il s'attendait à le voir paraître vers les temps d'Auguste; et il était naturel en effet que son libérateur parût au moment où il venait d'être asservi.

Je parcours les livres qu'il conserve si religieusement, comme les monuments de son histoire et le code de ses lois; je cherche quels seront les caractères de ce libérateur, et à quel signe le Juif pourra le reconnaître, et je découvre des caractères opposés et des signes en apparence contradictoires; je remarque surtout, dans les traits qui le désignent, des caractères d'*universalité*, qui conviennent bien moins au libérateur d'un petit peuple, qu'au Sauveur de toutes les nations.

Ce libérateur promis au premier homme sous des emblèmes obscurs, aux patriarches d'une manière plus développée, au peuple juif sous des figures plus expresses, ce libérateur que les écrivains révérés du Juif comme inspirés de Dieu même, voient, montrent, signalent par des expressions moins équivoques et des marques plus certaines, à mesure que les temps de sa venue semblent s'approcher; ce libérateur est, dans les livres des Juifs, tantôt *le Roi de gloire* (*Psal.* XXIII, 7-9, 8-10), et tantôt *l'homme de douleurs* (*Isa.* LIII, 3); tantôt *le Désiré des nations* (*Agg.* II, 8), et tantôt *le rebut du peuple* (*Psal.* XXI, 7); dans un endroit il est *le précepteur des gentils* (*Isa.* LV, 4), et dans un autre *l'opprobre des hommes* (*Psal.* XXI, 7); celui-ci le voit *rassemblant ses sujets des quatre parties du monde* (*Isa.* XI, 12), celui-là le voit *les pieds et les mains percés* (*Psal.* XXI, 17), *abreuvé de fiel et d'amer-*

tume (*Psal.* LXVIII, 22) : l'un le voit sur le trône, et l'autre sur la croix. S'il ne doit être le libérateur que du peuple juif, pourquoi ces caractères qui ne peuvent convenir qu'au libérateur de tous les peuples ? C'est *un signe donné aux nations, afin qu'elles l'invoquent ; sous lui un peuple inconnu se joindra au peuple de Dieu, et il ne fera qu'un peuple composé de tous les peuples de l'univers : les prêtres et les lévites, qui ne sortaient que d'Aaron, sortiront dorénavant du milieu des peuples idolâtres : le Juste descendra du ciel comme une rosée ; la terre produira son germe*, et ce sera *le Sauveur avec lequel on verra renaître la justice... Tout genou fléchira devant lui, et tout reconnaîtra sa souveraine puissance.* Si les Livres saints parlent de sa royauté, ils ne parlent pas moins de son sacerdoce, et j'y remarque à la fois ce *culte* nouveau dont il doit être le pontife et la victime ; cette alliance nouvelle dont il doit être le médiateur et le garant, cette nouvelle société dont il doit être le fondateur et le *pouvoir*.

J'ouvre les histoires profanes, et je lis dans Tacite et dans Suétone, que c'était une opinion constante et répandue dans tout l'Orient, vers le temps d'Auguste, qu'on ne serait pas longtemps sans voir sortir de la Judée ceux qui régneraient sur toute la terre.

En effet, sous le règne d'Auguste, lorsqu'une paix générale vient d'être donnée à l'univers, et que la Judée a subi le joug des Romains, naît chez les Juifs, et de la race de leurs rois, un homme qui, dans les circonstances de sa naissance, de sa vie et de sa mort, et surtout dans les événements qui l'ont suivie, me paraît réunir tous les caractères attribués à ce libérateur attendu des Juifs ; un homme qui, dans l'établissement et les progrès de la société religieuse dont il est le fondateur, me paraît aussi réunir tous les caractères qui conviennent au chef, au *pouvoir* de la grande société religieuse, de la religion sociale, c'est-à-dire universelle, au Sauveur du genre humain, qui, constituant la société civile par la société religieuse, a assuré la conservation de l'homme intelligent et physique, et fondé pour toujours *la liberté des enfants de Dieu*, en les arrachant à la fois à l'oppression religieuse et à l'oppression politique.

Je cherche si la raison peut me conduire à reconnaître, pour le genre humain, la nécessité d'un médiateur, ou autrement, si la *rédemption* du genre humain est un rapport *nécessaire* dérivé de la nature des êtres, une *loi*.

La société en général est une réunion d'êtres semblables, réunion dont la fin est leur production et leur conservation mutuelle.

Le principe de production et de conservation des êtres est l'*amour*. Or je vois entre Dieu et tous les peuples de la terre, hors un seul, une société dont le principe est la haine ou la crainte sans amour.

Dieu et l'homme font donc une société d'êtres semblables réunis pour leur destruction mutuelle. Destruction de Dieu pour l'homme intelligent, par les idées fausses qu'il se fait de la Divinité, et par les honneurs divins qu'il rendait à l'homme ; destruction de Dieu même pour l'homme physique, par les représentations impures ou affreuses, par lesquelles il le peint à ses sens ; destruction de l'homme intelligent, qui, en perdant la connaissance de Dieu, perd l'idée de la perfection, et par conséquent cesse lui-même de se conserver dans la perfection conforme à sa nature : car la perfection de l'être intelligent consiste à avoir l'idée de la perfection qui est Dieu ; destruction de l'homme physique, et par le déchaînement de sa force, et par l'oppression de sa faiblesse, et par la barbarie du culte, et par l'atrocité des guerres, et par la férocité des spectacles, et par la prostitution, et par le divorce, et par l'exposition publique, et par les misères de l'esclavage, etc. ; destruction de tout l'homme, après cette vie, par les châtiments nécessairement réservés au plus grand des crimes, la haine de l'Etre infiniment aimable.

Il faut donc que la *haine* réciproque de Dieu et de l'homme se change en *amour* mutuel, pour que Dieu et l'homme puissent faire ensemble une société véritable, c'est-à-dire, *constituée, réunion d'êtres semblables, dont la fin soit leur production et leur conservation mutuelle.* Il est donc nécessaire que Dieu et l'homme soient réconciliés. Ce sont là des rapports *nécessaires* dérivés de la nature des êtres sociaux ; donc ce sont des *lois*.

Mais cette réconciliation de Dieu et de l'homme ne peut s'opérer sans *médiateur*.

En effet, la haine de la Divinité, c'est-à-dire de l'Etre infiniment *bon*, est le rapport le moins *nécessaire* qui puisse exister entre les êtres, le rapport le plus contraire, c'est-à-dire *infiniment* contraire à la nature des êtres. La haine de Dieu est donc un crime infini, car un crime est un rapport non *né-*

cessaire entre les êtres ou contraire à leur nature.

L'homme qui hait Dieu le hait d'une haine infinie ; puisque cette haine a pour motif la crainte du mal le plus grand que l'homme puisse éprouver, d'un mal infini, la crainte de sa destruction ; et pour objet, l'être le plus puissant qu'il puisse redouter, un être *infini*. Dieu, qui hait l'homme coupable, le hait d'une haine infinie, parce que tous les sentiments en Dieu sont infinis, et que le sujet de sa haine est un crime infini, et son objet un être infiniment coupable.

L'homme ne peut se réconcilier avec Dieu s'il n'en est pardonné, ni Dieu se réconcilier avec l'homme s'il n'est satisfait. Ce sont des rapports nécessaires dérivés de l'être infiniment juste et de l'être infiniment bon. Mais, pour que l'homme satisfasse à Dieu, il faut qu'il l'aime ; et il le hait d'une haine infinie !... Pour que Dieu pardonne à l'homme, il faut qu'il l'aime, et il le hait d'une haine infinie ! Dieu et l'homme ne peuvent donc se réconcilier l'un à l'autre, puisqu'ils ne peuvent s'aimer.

Ce sont là des rapports *nécessaires* ; donc ce sont des *lois*. Si l'homme ne peut se réconcilier avec Dieu sans satisfaire à sa justice, ni Dieu pardonner à l'homme sans être satisfait, Dieu ne pourra jamais pardonner l'homme, puisque l'homme ne pourra jamais satisfaire à Dieu.

Donc un médiateur entre Dieu et l'homme, qui satisfasse pour l'homme et qui lui mérite son pardon de Dieu, est un être *nécessaire* ou tel *qu'il ne peut exister autrement*.

Un crime infini suppose une justice infinie dans l'être qui punit, ou une bonté infinie dans l'être qui pardonne. Or, Dieu est l'être infiniment juste et infiniment bon. Il punira donc l'homme infiniment coupable avec une rigueur infinie, il lui pardonnera avec une infinie bonté.

Quel est l'acte de la justice infinie de Dieu, qui veut punir l'homme du crime infini dont il s'est rendu coupable ? C'est l'acte de le détruire.

Quel est l'acte d'une bonté infinie dont Dieu peut user envers l'homme coupable qu'il veut pardonner ? C'est l'acte de le conserver.

Mais Dieu lui-même peut-il à la fois détruire et conserver l'homme ?

Oui : il peut détruire un homme à la place de tous les hommes ; il peut conserver tous les hommes à la considération d'un homme détruit, et la justice humaine nous donne l'idée et l'exemple d'une pareille compensation.

Cet homme détruit à la place de tous les hommes et à la considération duquel tous les hommes devront leur pardon, sera donc l'homme *universel*, l'homme *général*, il sera l'humanité même, puisqu'il sera puni à la place de tous les hommes, puisque tous les hommes seront pardonnés à cause de lui.

Cet homme qui sera détruit à la place de tous les hommes sera donc infiniment haï de Dieu, puisqu'il sera chargé du crime infini de tous les hommes ; cet homme aux mérites duquel tous les hommes devront leur pardon, sera infiniment aimé de Dieu, puisqu'il méritera à tous les hommes le pardon d'un crime infini.

Or Dieu ne peut haïr infiniment que l'être infiniment haïssable, qu'un homme coupable, ni aimer infiniment qu'un être infiniment aimable, que lui-même, que Dieu. Cet homme sera donc Dieu, il sera homme-Dieu. Ce sont là, j'ose le dire, des *rapports nécessaires*, *dérivés de la nature des êtres* : donc ce sont des *lois*.

L'Homme-Dieu sera donc détruit à la place de tous les hommes pour satisfaire à la justice de Dieu ; et tous les hommes seront pardonnés et conservés par les mérites et à la considération de cet *Homme-Dieu*. Cet Homme-Dieu qui réconciliera les hommes avec Dieu sera donc le médiateur d'une nouvelle alliance entre Dieu et les hommes ; le fondateur d'une société constituée ou d'une société de conservation dont le principe est l'amour, à la place d'une société non constituée, d'une société de destruction dont le principe est la crainte sans amour, ou la haine. Il sera donc le *Sauveur*, le *Rédempteur* du genre humain et le fondateur de la société religieuse constituée ou de la religion chrétienne.

Tous ces rapports sont *nécessaires*, tous dérivés de la nature des êtres sociaux ; donc ils sont des *lois*.

Cet Homme-Dieu a aimé les hommes d'un amour infini, puisqu'il s'est abaissé pour eux d'une manière infinie, et que, de Dieu qu'il était, il est devenu homme et a pris la *forme d'un esclave* ; puisqu'il s'est volontairement chargé du crime infini dont ils s'étaient rendus coupables, et que, pour l'expier à leur place et les conserver en apaisant la justice de Dieu, il s'est dévoué à la

haine infinie de Dieu et aux rigueurs infinies de sa justice. Cet amour a donc été le principe de conservation des hommes; cet amour se produisant au dehors par la *force* ou par le *corps*, puisque Dieu a pris un corps et a souffert dans son corps, a donc été le pouvoir conservateur des hommes : car on a vu dans la première partie de cet ouvrage, chap. 1er, *que l'amour des hommes était le principe de leur conservation, et que l'amour agissant par la force était, dans la société constituée, le pouvoir conservateur des hommes*. Jésus-Christ, ou l'Homme-Dieu, est donc *le pouvoir général conservateur, le monarque* de la société religieuse constituée, de cette société, *réunion d'êtres semblables pour leur conservation mutuelle*, de la religion chrétienne.

Tous ces rapports sont *nécessaires;* donc ils sont des *lois*.

Cet être extraordinaire, cet Homme-Dieu, s'il est homme, il doit naître et mourir comme un homme; s'il est Dieu, il ne peut naître ni mourir comme un homme; il doit précéder sa naissance et survivre à sa mort: et la religion chrétienne me montre en effet l'Homme-Dieu venant au monde par une génération ineffable, et ressuscitant par sa propre vertu, le troisième jour après sa mort. Mais, si la religion chrétienne a Dieu même, Dieu fait homme pour fondateur et pour *pouvoir*, elle est donc la religion constituée, le dernier état sur la terre, le dernier âge de la société religieuse de l'unité de Dieu. Car quel être pourrait fonder une société plus parfaite que celle que Dieu a fondée et qu'il conserve? Je dois donc retrouver dans ses différents âges et dans tous les états par lesquels elle a passé, le germe de son état présent, et par conséquent l'annonce de la rédemption qui constitue son dernier état, la promesse, ou la figure de l'Homme-Dieu qui lui a donné sa dernière forme. Car la société constituée, religieuse ou politique, a, ainsi que l'homme, un principe intérieur de perfectionnement; et, dans les différents états par lesquels elle passe, on peut apercevoir le germe de la perfection à laquelle elle doit parvenir, comme dans tous les âges de l'homme on peut apercevoir le germe de la perfection physique et morale à laquelle il doit s'élever.

L'on retrouve en effet, dans les différents âges de la religion chrétienne ou constituée, le germe et l'annonce de ces grands événements. L'un et l'autre sont plus développés à mesure que la société est plus constituée. Ainsi, nécessité d'un médiateur, promesse d'un Sauveur, établissement d'une nouvelle alliance plus générale et plus parfaite, et dans le même être, les infirmités de l'homme et les grandeurs de Dieu, la naissance de l'homme et l'éternité de Dieu, la mortalité de l'homme et l'immortalité de Dieu; tous ces caractères se présentent à moi dans tous les temps qui ont précédé l'état présent de la religion chrétienne, et dans tous les écrits que cette religion révère comme divins, et c'est le trait le plus marqué de sa perfection, de sa *nécessité*, de sa divinité.

« On peut, dit Bossuet, suivre aisément l'histoire des deux peuples juif et chrétien, et remarquer comment l'Homme-Dieu fait l'attente de l'un et de l'autre; puisque, attendu ou donné, il a été, dans tous les temps, la consolation et l'espérance des enfants de Dieu. »

Dans la religion naturelle, premier âge du monothéisme ou de la religion de l'unité de Dieu, le Médiateur est promis à la première famille après sa chute : la promesse est obscure et enveloppée; c'est le germe jeté en terre, et qui y reste longtemps enseveli.

Les familles s'unissent, la société religieuse se développe, le germe mûrit, et les promesses deviennent plus claires et plus répétées.

« Le peuple de Dieu, » dit Bossuet, « a pris, sous Abraham, une forme plus réglée. Dieu fait une *alliance* particulière avec ce saint patriarche, et lui promet qu'en lui et en sa semence toutes ces nations aveugles, qui oubliaient leur Créateur, seront bénies, c'est-à-dire appelées à sa connaissance, où se trouve la véritable bénédiction.

« Par cette parole, Abraham est fait le père des croyants, et sa postérité est choisie pour être la source d'où la bénédiction doit s'étendre par toute la terre.

« En cette promesse était renfermée la venue du Messie, toujours prédit comme celui qui devait être le Sauveur de tous les gentils et de tous les peuples du monde. Ainsi ce germe béni, promis à Eve, devint aussi le germe et le rejeton d'Abraham. »

Le sacrifice de l'homme parfait est figuré dans celui de l'homme juste : et le sacrifice volontaire d'Isaac était, selon le même auteur, « une belle et vive image de l'oblation volontaire de l'homme divin. »

La distinction des tribus, qui forme la base

de l'état politique du peuple juif, commence aux enfants de Jacob : la religion se développe avec la société, et la promesse du Médiateur avec la religion. *Le sceptre* (c'est-à-dire l'autorité), dit Jacob mourant à ses enfants, *ne sortira point de Juda, et on verra toujours des capitaines et des magistrats,* ou *des juges nés de sa race, jusqu'à ce que vienne celui qui doit être envoyé, et qui sera l'attente de tous les peuples.* (*Gen.* XLIX, 10)

Le peuple de Dieu se forme, sous la conduite de Moïse, en société extérieure, en corps de nation : la religion, jusqu'alors domestique et renfermée dans l'enceinte de la famille, devient publique et nationale. Moïse confirme au peuple hébreu la venue du grand prophète qui devait sortir d'Abraham, d'Isaac et de Jacob. *Dieu*, dit-il, *vous suscitera, du milieu de votre nation et du nombre de vos frères, un prophète semblable à moi; écoutez-le.* (*Deut.* XVIII, 15.) « Ce prophète semblable à Moïse, et législateur comme lui, qui peut-il être, » demande Bossuet, « sinon le Messie, dont la doctrine devait un jour régler et sanctifier l'univers. »

Dans la religion naturelle, le Médiateur a été promis; dans la religion judaïque, il est montré, et son sacrifice est figuré. Tous les ans l'agneau était immolé, était mangé, en mémoire de la délivrance d'Egypte. Tous les ans, dans le sacrifice expiatoire qu'offrait le grand prêtre au nom de toute la nation, deux animaux chargés de toutes les iniquités du peuple étaient offerts : l'un était sacrifié, l'autre était renvoyé libre. « Ces deux animaux, dit un savant interprète, étaient visiblement la figure de l'Homme-Dieu; un seul n'aurait pu marquer ses deux natures, l'une passible, l'autre impassible. Mais celui qui était offert marquait très-bien l'*humanité* sainte, qui, étant mortelle, a pu souffrir et mourir; et l'autre qui, étant chargé de tous les péchés du peuple, était renvoyé libre dans le désert, figurait la Divinité qui est impassible et immortelle. » (THÉODORET.)

A mesure que les temps approchent, les caractères de l'Homme-Dieu, du Médiateur, du Messie, deviennent plus marqués, et la promesse d'une nouvelle alliance, ou d'une nouvelle société, plus expresse. Ces caractères, ces promesses, sont rassemblés d'une manière admirable dans l'éloquent *Discours sur l'histoire universelle*, par Bossuet. On y voit prédites par les prophètes toutes les circonstances de sa naissance, toute la suite de sa vie, tous les détails de sa mort, et en même temps l'éternité de sa génération, la sainteté de sa vie, l'immortalité de son être. Ce double caractère de divinité et d'humanité se développe à la fois; et je ne vois jamais l'homme que je n'aperçoive aussitôt Dieu.

Les temps sont accomplis. Cet homme paraît sur la terre; il vient, dit-il lui-même, *accomplir la loi et non la détruire* (*Matth.*, V, 17), et perfectionner la religion en la conduisant à son entier développement. L'amour parfait est substitué à l'amour imparfait chez les Juifs, à la haine chez les gentils; le don de l'homme parfait remplace le don de l'homme coupable, et l'offrande de la propriété la plus pure, la sanglante destruction des animaux. L'alliance de Dieu avec un seul peuple fait place à son alliance avec tous les peuples, et la religion en esprit et en vérité termine la religion des figures et abolit la religion des passions. Tous les crimes par lesquels l'homme social opprimait son semblable, cessent dans l'univers policé. « Sur ce principe, » dit Bossuet, « que Dieu ne dédaignait pas de former *société* avec l'homme, était bâtie toute la loi; loi sainte, juste, bienfaisante, honnête, sage, prévoyante et simple, *qui liait la société des hommes entre eux par la sainte société de l'homme avec Dieu ;* » c'est-à-dire, qui liait la société politique par la société religieuse, pour n'en former qu'une seule société, la société civile; société qui est la *réunion* des hommes physiques intelligents par l'amour général des uns pour les autres, personnifié dans le monarque *pouvoir* général conservateur de la société politique, et la *réunion* des hommes intelligents physiques par leur amour pour Dieu et par l'amour de Dieu pour eux, personnifié dans l'Homme-Dieu, pouvoir général conservateur de la société religieuse; *société civile constituée, réunion de Dieu et des hommes, réunion d'êtres semblables intelligents et physiques pour la fin de leur production et de leur conservation mutuelle.*

Mais la raison humaine peut-elle atteindre à la hauteur de ce mystère, demandent les *esprits forts* et les esprits faibles, et le chrétien timide qui rougit de révérer ce que d'autres nient, et le philosophe, plus faible encore, qui s'enorgueillit de nier ce que d'autres révèrent? La raison humaine ne pénétrera jamais le *comment* du mystère de l'Incarnation divine, parce que l'intelligence humaine n'a pas la capacité de comprendre la manière dont peut agir l'intelligence divine; car deux intelligences qui se com-

prendraient mutuellement seraient égales, comme deux corps de même figure et de même volume, dont les poids seraient en parfait équilibre. Mais, lorsque la religion me présente, lorsque la raison me confirme la *nécessité* de cette médiation auguste, de cette rédemption ineffable, si ma vue trop faible ne peut se fixer sur la manière dont cette action toute divine a pu se consommer, la religion ne défend pas à ma raison de chercher à pénétrer les rapports avec ce qu'il m'est permis de connaître de la nature de Dieu, et ce que je connais de la nature de l'homme, rapports qui ne peuvent être que *nécessaires et dérivés de la nature des êtres sociaux*; et qui sait si, lorsque les lois que ce divin Législateur a données aux hommes sont devenues un sujet de dérision et de censure, et lui-même l'objet de l'outrage et de la haine, il n'entre pas dans les vues de sa providence sur les hommes, de cette volonté générale conservatrice de la société, de laisser percer quelque lumière sur ses opérations merveilleuses ? Et oserait-on soutenir que l'homme, qui découvre sans cesse de nouveaux rapports entre les êtres matériels, ne peut pas en découvrir de nouveaux entre les êtres intelligents ?

Revenons aux principes : je supplie le lecteur de redoubler d'attention sur les conséquences.

L'homme est intelligence, amour et force : et l'homme *est fait à l'image et à la ressemblance* de Dieu.

Dieu est donc intelligence, amour, force ou puissance (1).

Dans l'homme, être composé, l'intelligence est esprit, la force est corps ; l'amour tient à l'un et à l'autre, puisque l'homme qui a le libre usage de ses facultés intellectuelles pense *nécessairement* à l'objet de son amour, et que l'homme qui a le libre usage de ses facultés physiques produit nécessairement son amour par l'action de ses sens.

Dans Dieu, être simple, l'intelligence est distinguée de l'amour, puisque Dieu pense au méchant sans l'aimer, et l'intelligence ou la volonté est distinguée de la force, puisque Dieu *veut* de toute éternité, et qu'il ne *fait* que dans le temps.

Dieu est amour, et l'amour le plus fort qui puisse exister, puisque son amour est infini. L'amour, parce qu'il est amour, cherche à se produire par la *force* ou par une action extérieure ; car, si l'amour qui est en Dieu n'était pas semblable, en lui-même et quant à son essence, à l'amour qui est dans l'homme, l'homme ne serait pas fait à l'*image* et à la *ressemblance* de Dieu ; il ne pourrait former avec Dieu, société d'intelligence et d'amour ; il ne pourrait aimer Dieu ni même penser à lui.

Ainsi l'amour que Dieu avait pour lui-même s'est produit au dehors et par l'action extérieure de la création, *parce que l'amour de soi est le principe de la création des êtres, et qu'agissant par la force ou par une action extérieure il est pouvoir créateur des êtres* (2).

Mais l'amour des êtres est le principe de conservation des êtres ; et lorsqu'il agit par la *force* ou par une action extérieure, il est pouvoir conservateur des êtres : or, on vient de voir que la conservation des êtres sociaux demande nécessairement l'incarnation de Dieu ou que Dieu se fasse homme.

Donc l'amour des êtres se produira au

(1) Il est aisé, ce me semble, de justifier l'orthodoxie de cette proposition par un passage du chap. V de la première Epître de saint Jean, passage qui a beaucoup exercé les interprètes, et qui s'accorde singulièrement avec les principes que j'ai établis. *Il y en a trois*, dit saint Jean, *qui rendent témoignage dans le Ciel*, c'est-à-dire, dans Dieu, *le Père, le Verbe et le Saint-Esprit, et ces trois sont un*. Le Père est *volonté*; le Verbe est *force*; le Saint-Esprit, *amour* qui lie l'un et l'autre, et procède de l'un et de l'autre. *Il y en a aussi trois qui rendent témoignage sur la terre*, c'est-à-dire, dans l'homme, *l'esprit, l'eau et le sang, et ces trois reviennent à un*.

L'*esprit* est *volonté*, le *sang* est *force* ou corps; l'eau désigne le baptême qui est *amour* : amour de Dieu, amour de nous-mêmes, amour des autres, principe de la société religieuse, de la société naturelle, de la société politique. Car le baptême nous donne : 1° l'amour de Dieu, puisqu'il nous fait ses enfants; 2° l'amour de nous-mêmes, puisqu'il nous fait bons; 3° l'amour des autres, puisqu'il nous fait frères. On peut voir dans les commentateurs, que saint Augustin donne ce sens au mot *aqua*, et qu'il l'appuie par des considérations tirées du premier chapitre de la Genèse, où il semble que l'eau ait été comme la matière première des êtres, puisqu'en parlant de l'Esprit de Dieu, il est dit dans l'hébreu qu'il était porté sur les eaux, comme une mère sur ses petits. (*Incubabat.*)

Aussi lorsque, dans le verset précédent, saint Jean dit que le Fils de Dieu est venu, non-seulement avec l'*eau*, mais avec le *sang*, cela veut dire que son amour pour nous s'est manifesté par sa force ou son corps. Ainsi la suite du passage, *si nous recevons le témoignage des hommes, le témoignage de Dieu est plus grand*, signifierait que, quoique nous trouvions dans nous-mêmes, dans l'homme, une preuve, un *témoignage* de la certitude du dogme de la Trinité, le *témoignage* de Dieu qui nous l'a révélé est encore plus croyable que le *témoignage* que nous trouvons en nous-mêmes. Ce passage n'est pas le seul de l'Ancien, et plus encore du Nouveau Testament, dont mes principes sur les sociétés donnent une explication assez naturelle.

(2) *Voy.* part. I, liv. I, chap. 1.

dehors par la *force* de Dieu, ou l'action extérieure de l'incarnation.

Dans l'homme, être fini, l'amour se produit par une action finie.

Dans Dieu, être infini, l'amour se produit par une action infinie.

L'action de l'amour producteur ou conservateur des êtres est le don que l'objet aimant fait de soi-même à l'objet aimé. *Personne*, dit le divin fondateur de la religion chrétienne, *ne peut donner un plus grand témoignage d'amour que de donner sa vie pour ses amis*, ou de se donner soi-même. (*Joan.* xv, 13.)

Donc dans Dieu, l'action de l'amour créateur et conservateur des êtres est le don que Dieu fait de lui-même à l'homme qu'il aime.

Ainsi l'amour créateur s'est manifesté par le don que Dieu a fait à l'homme d'une portion de lui-même ou de son intelligence, en le créant semblable à lui; et l'amour conservateur se manifestera par le don que Dieu fera à l'homme de tout lui-même, en se donnant tout entier à lui.

Tous ces rapports sont des rapports *nécessaires* dérivés de la nature des êtres; donc ils sont des *lois*.

Nous avons vu qu'une intelligence ne peut se donner elle-même ou se communiquer à une intelligence unie à un corps, que par la parole soit verbale, soit écrite. Mais Dieu ne peut parler ni écrire lui-même, sans cesser d'être pure intelligence, sans cesser d'être uniquement Dieu. Lorsqu'il a voulu parler à l'homme, il a donc employé le ministère des créatures; car Dieu, dit dit saint Augustin, ne peut parler que par des organes matériels, *non nisi per creaturam visibile factum est*. Ainsi nous voyons, dans les Livres sacrés de l'Ancien Testament, que l'Ange du Seigneur apparaît, et jamais le Seigneur lui-même. Les fictions de la mythologie s'accordent avec les faits rapportés dans les Livres sacrés. Quand les dieux, dans l'âge d'or, se communiquent aux mortels, ils apparaissent sous divers déguisements. Lorsque Dieu veut parler à la société des Hébreux, il emploie l'organe imposant des éléments pour frapper leurs sens : c'est l'air et le feu, le tonnerre et les éclairs; aussi les Hébreux effrayés demandent que le Seigneur ne leur parle pas lui-même, *de peur qu'ils ne meurent*. (*Exod.* xx, 19.) Et remarquez encore ici l'accord de l'histoire et de la fable, même dans ses fictions les plus absurdes. Lorsque Sémélé, mère de Bacchus, qui, suivant tous les mythologistes, a de grands rapports avec Moïse (1), demande à voir Jupiter dans sa majesté, et la foudre à la main, elle en est consumée.

Lorsque l'homme intelligent veut se communiquer à l'homme intelligent qui existe avec lui dans le même temps et dans le même lieu, il emploie la parole verbale; mais s'il veut se communiquer à un grand nombre d'hommes intelligents, à une société tout entière, et se communiquer aux hommes qui existent dans d'autres temps et dans d'autres lieux, il ne peut employer que la parole écrite; et, comme dit un poëte, *il peint la parole, il parle aux yeux, et donne un corps à ses pensées*.

Mais Dieu a aussi une parole, puisqu'il est intelligence, et qu'il fait société avec des intelligences unies à des corps : cette parole est, suivant les Livres saints, sa *puissance* ou sa *force* : car il n'est pas dit, en parlant de la création, il a *voulu* et tout a été fait; mais, *il a dit et tout a été fait : « dixit et facta sunt* (*Psal.* xxxiii, 9); » et ailleurs, *les cieux ont été faits par sa parole : « verbo Domini cœli firmati sunt.* » (*Ibid.*, 6.) Cette même expression, Dieu *dit*, se trouve répétée dans la Genèse, à *tous* les actes de la création.

Dieu, pour parler à l'homme, a employé des hommes qu'il a chargés du soin de parler sa parole, *olim loquens Deus patribus in prophetis* (*Hebr.* i, 1) : pour parler à une société, et lorsqu'il est nécessaire que sa parole soit plus générale, il emploie sa parole écrite dans les Livres saints, *loquens in Scripturis*. Mais, lorsqu'il veut parler à la société générale, à l'univers, il est nécessaire qu'il emploie la parole la plus générale et la plus universelle; la parole la plus générale et la plus universelle est la parole la plus extérieure; la parole la plus extérieure est la parole qui se fait entendre au plus grand nombre de sens : mais la parole extérieure est *corps* ou matière; elle sera donc la matière la plus parfaite, puisqu'elle représentera la parole de Dieu la plus générale, la plus universelle; et en même temps elle sera la matière la plus extérieure, c'est-à-dire qui frappe à la fois le plus grand nombre de sens. Elle sera donc l'homme, car l'homme est la matière la plus parfaite, et celle qui frappe à la fois le plus grand nombre de sens, ou la plus extérieure.

(1) Bacchus, entre autres ressemblances, portait le nom de Mo-yses, c'est-à-dire, *sauvé des eaux*. (*Diction. mythol.*)

Dieu fera donc un homme de sa parole ; et cette parole *humanisée*, devenue homme ou personne, sera le Fils de Dieu ; parce que la parole est fille de celui qui parle, et l'action fille de celui qui agit. Elle sera Dieu même, comme la parole est l'homme qui parle, et l'action l'homme qui agit ; *novissime diebus istis locutus est nobis in Filio*. (*Hebr*. I, 1.) Cette parole devenue homme paraîtra au milieu des hommes, *et Verbum* (qui signifie parole) *caro factum est, et habitavit in nobis*. (*Joan*. I, 14.)

Ce sont des rapports nécessaires dérivés de la nature des êtres ; donc ce sont des lois.

Comment s'est opéré ce prodige d'amour et de force ? Je l'ignore, et ne cherche pas à le pénétrer ; mais, si l'Etre suprême a pu former un corps qu'il a animé d'une portion de son intelligence, qui oserait nier qu'il ne puisse former un corps qu'il animera de toute son intelligence ?

Je vais plus loin, et je ne crains pas de dire qu'à méditer profondément sur les opérations de l'esprit que suppose l'art de lire et d'écrire, cet art que, par un prodige auquel l'habitude seule nous rend insensibles, on apprend à l'enfant comme aux plus grossiers et aux plus bornés des hommes, on doit regarder comme un mystère incompréhensible, que l'homme aussi puisse *matérialiser* sa pensée et *donner un corps* à sa parole.

J'oserai faire voir l'accord des principes que je viens d'exposer, avec un dogme fondamental de la religion chrétienne, en soumettant cette explication et mes principes à l'infaillible décision de l'autorité de l'Eglise. Dieu est intelligence ou *volonté* ; il se produit ou il agit par sa parole ou par son *Verbe*. Son *Verbe* est donc *force ou puissance* ; *omnia per ipsum facta sunt*. (*Joan*. I, 3.) Mais l'action de sa force ou de sa puissance a pour motif l'*amour* de soi et l'amour des êtres qu'il veut créer et conserver. L'*amour* est donc le lien de la volonté et de la puissance ; il procède donc de Dieu et de son Verbe, comme l'amour dans l'homme tient à l'esprit et au corps, à la *volonté* et à la *force* (1). J'ai dit que la *force* était l'action de l'amour producteur ou conservateur ; aussi, lorsque le *Verbe* veut se produire au dehors, c'est l'amour ou l'Esprit-Saint qui le rend extérieur en lui formant un corps.

Ainsi je crois que Dieu a parlé au peuple hébreu par le ministère de Moïse et des prophètes, lorsque je vois cette constitution religieuse que *cinq mille ans n'ont pu détruire, ni même altérer, cette constitution durable, à l'épreuve du temps, de la fortune et des conquérants*.

Et je crois que Dieu a parlé lui-même à l'univers, lorsque je vois cette constitution religieuse, que dix-huit siècles n'ont fait qu'affermir, cette constitution *durable*, à l'épreuve du temps, des passions et des philosophes.

CHAPITRE III.

JÉSUS-CHRIST.

C'est donc chez le peuple juif que naît, dans le temps marqué par les Livres saints, et sous le règne d'Auguste, cet homme qui se donne pour le Messie attendu des Juifs, et que la religion chrétienne nous montre comme le Médiateur promis aux hommes ; cet homme, signe de *contradiction* et de *scandale*, et dont la personne et la doctrine devaient être, dans toute la suite des temps, l'objet de l'adoration la plus profonde et de l'amour le plus ardent, ou l'objet des outrages les plus sanglants et de la haine la plus déclarée (2). *Du sein du plus furieux fanatisme, la plus haute sagesse se fait entendre* (J.-J. ROUSSEAU) ; tel est l'hommage que la vérité arrache à la philosophie, dans le même temps que l'inconséquent philosophe ose traiter de *fanatisme* le zèle du peuple juif à défendre la foi de l'unité de Dieu, dont il était le dépositaire.

Médiateur d'une nouvelle alliance, victime d'un nouveau sacrifice, pontife d'un nouveau culte ; fondateur d'une nouvelle société, Jésus-Christ réunit la plénitude de la sagesse à la plénitude de la puissance ; mais de tous les prodiges par lesquels il

(1) Qu'on prenne garde que partout où il existe deux êtres, il y en a nécessairement un troisième qui procède de l'un et de l'autre, et qui est le rapport qui existe *nécessairement* entre eux.

(2) J'ajouterai de la jalousie. On faisait devant Voltaire l'éloge philosophique de la sagesse des réponses de Jésus-Christ, de la sublimité de son esprit ; et Voltaire, qui avait donné pendant cette conversation des marques non équivoques d'impatience, se tourne brusquement vers l'indiscret panégyriste : Monsieur, lui dit-il avec vivacité, *Jésus-Christ avait-il plus d'esprit que moi ?* Le fait s'est passé à Paris, chez Voltaire, peu de temps avant sa mort, et on le tient d'un témoin oculaire.

On sait qu'un de nos plus fougueux révolutionnaires, Anacharsis Clootz, était si connu par sa haine contre le fondateur de la religion chrétienne, qu'on l'appelait *l'ennemi personnel de Jésus-Christ*. On a vu, sous le tyran de la France, quelques chefs d'un parti longtemps oppresseur et alors opprimé, traduits devant le tribunal de sang, croire intéresser sa pitié, ou mériter son indulgence en faisant des railleries impies sur la personne de Jésus-Christ, dont il n'était nullement question dans leur affaire. Les malheureux ! ils ont blasphémé, et ne se sont pas sauvés.

établit la vérité de sa mission, le plus étonnant est lui-même.

Sa vie a été écrite par quatre historiens différents. La philosophie est forcée de convenir que jamais histoire ne présenta plus le caractère de la vérité, et elle va jusqu'à dire que *l'inventeur en serait plus étonnant que le héros*. (J.-J. ROUSSEAU.)

Dans le fondateur de la religion chrétienne, je vois extérieurement un homme; mais, s'il a les besoins de l'homme physique, je n'aperçois pas en lui les faiblesses de l'homme moral. Egal à l'un, il paraît en tout supérieur à l'autre. Dans sa conduite, comme dans ses discours, tout annonce une intelligence, un amour, une force au-dessus de l'humanité.

Les autres législateurs donnent des préceptes, celui-ci donne des exemples. J'entends Numa, Solon, Lycurgue; je vois Jésus-Christ, je le vois dans tous les états et dans toutes les situations où l'homme politique puisse se trouver sur la terre, le modèle de tous les états et de toutes les situations de la vie. Je le vois dans la société naturelle, dans la société politique, dans la société religieuse: homme privé, homme public, dans le repos et dans l'agitation, dans le commerce des hommes et dans les communications avec Dieu, dans les occupations extérieures, et dans le recueillement et la prière. Dans la famille il est fils, il est parent, il est ami; dans la société politique il est *sujet*, et même il est *pouvoir*; dans la société religieuse il est *pouvoir*, et même il est *sujet*. Il partage la table du riche et il éprouve la misère du pauvre; il a des disciples qui l'écoutent et des calomniateurs qui le déchirent; il enseigne les docteurs et il est interrogé par les juges; le peuple veut le faire roi, et ses ennemis le font mourir. Il ne représente pas un homme, car un homme ne peut pas être placé dans tous les états ni se trouver dans toutes les situations: il représente *l'humanité* tout entière, et c'est un des caractères du Sauveur de tous les hommes. Il est fils respectueux envers ses parents, mais il préfère le devoir d'être utile aux hommes au devoir d'obéir à sa mère: il paie le tribut à César, mais il concilie ce qui est dû à Dieu et ce qui est dû au prince, au pouvoir religieux et au pouvoir politique. Il est lui-même *pouvoir* par l'autorité de ses miracles; mais il n'est *pouvoir* que pour répandre des bienfaits; *pertransiit benefaciendo*. (*Act.* X, 38.)

Il réprime la *force* particulière de l'homme en interdisant jusqu'à la défense la plus légitime, parce qu'il veut que, dans la société civile, l'homme soit défendu par la *force* publique; mais il honore la *force* publique dans la personne du centenier, et déclare qu'il n'a pas trouvé une plus grande foi dans Israël. Il protége la faiblesse de l'âge, et accueille l'enfant avec une bonté toute particulière; la faiblesse du sexe, et il égale à l'adultère le simple désir de le commettre; la faiblesse de la condition, et il témoigne la plus grande sollicitude sur les misères du peuple, et il déploie sa puissance pour le nourrir; la faiblesse de l'esprit et du cœur, et il souffre avec patience l'opiniâtreté de ses disciples, et avec indulgence les fautes du pécheur repentant: mais il est inflexible pour l'orgueil, l'avarice, pour l'amour déréglé de soi, ou la passion de dominer, soit par l'autorité des places, soit par l'influence des richesses, soit par la considération des vertus apparentes; pour la passion de dominer, principe de tous les crimes de l'homme et de tous les désordres de la société: et ce même homme qui *ne brise pas le roseau à demi-cassé*, *qui n'éteint pas la mèche qui fume encore*, *dont on n'entend pas la voix dans les places publiques*, chasse avec violence les profanateurs qui faisaient du temple une maison de trafic, et tonne contre l'orgueil des pharisiens et l'hypocrisie des docteurs. Il se tait, si l'on déchire sa personne, mais il repousse avec force les calomnies dirigées contre son ministère: il honore dans le prêtre le caractère du sacerdoce et dans le juge l'autorité de la loi. Tout est grand en lui, tout est saint. s'il se retire à l'écart pour prier, c'est lorsqu'il a rempli tous ses devoirs extérieurs; s'il observe la lettre de la loi, c'est lorsqu'elle n'en contredit pas l'esprit. Il ne prêche à ses disciples que l'humilité, et il leur donne l'exemple de toutes les vertus qui forment les grands hommes, c'est-à-dire les hommes utiles à la société; le mépris des richesses, des plaisirs et de la vie même. Il ne parle à l'homme que de sacrifices et jamais de jouissances, de combats et jamais de repos. Il place toujours les travaux ici-bas et le salaire ailleurs; aussi tout travail est fructueux, parce que tout travail est payé, et même un verre d'eau donné en son nom ne demeure pas sans récompense. Il recommande sans cesse à l'homme d'employer à l'utilité publique les

talents qu'il a reçus : le serviteur paresseux qui a enfoui *un seul* talent est châtié avec une extrême rigueur : et il est de remarque qu'il sort de la société naturelle, à trente-deux ans, pour commencer sa carrière publique, et que dès lors on ne le revoit plus dans sa famille, pour apprendre aux hommes que l'amour des autres doit l'emporter sur l'amour de soi et la société générale sur la société naturelle. Qu'il connaît bien la société ! Si Jésus-Christ n'eût promis à l'homme que la reconnaissance de ses inférieurs, la bienveillance de ses égaux, l'estime de ses maîtres, l'homme n'eût pas tardé à se désabuser d'une morale qu'il aurait trouvée en contradiction continuelle avec ce qu'il aurait eu sous les yeux et avec ce qu'il aurait éprouvé lui-même; mais, à la vue de l'ingratitude du peuple, de la jalousie de ses égaux, de l'indifférence de ses supérieurs, l'homme est forcé de convenir que le législateur des Chrétiens a bien connu les hommes, et l'homme goûte mieux sa morale sublime à mesure qu'il connaît mieux la société.

Que Jésus connaît bien l'homme ! Ce n'est qu'avec un profond étonnement que je réfléchis au sens caché de ce mot simple et sublime que le gouverneur romain, ignorant également ce qu'il fait et ce qu'il veut dire, adresse au peuple égaré, en lui montrant Jésus : *Voilà l'Homme*. (*Joan*. XIX, 5.) Mes regards se fixent sur cet *homme* : ses mains sont chargées de liens, son sceptre est un roseau, sa couronne un tissu d'épines, un manteau de pourpre cache des plaies douloureuses. *Voilà l'homme*, me dis-je à moi-même, et tous les hommes ; *voilà l'humanité*. Maître de l'univers, l'homme n'est pas maître de lui-même; roi de la nature, sa royauté a la fragilité du roseau, et la piqûre déchirante de l'épine; l'extérieur imposant de la dignité humaine ne cache que les honteuses faiblesses de l'humanité ou les infirmités de la nature... Oui... *Voilà l'homme*.....

Et moi aussi j'ai vu un *homme* qu'un satellite aveugle et féroce montrait à une populace en délire, en lui disant : Voilà votre roi. J'ai vu des mains augustes chargées d'indignes liens ; j'ai vu un sceptre brisé comme un roseau ; j'ai vu une couronne qui n'a été qu'un tissu d'épines cruelles; j'ai vu sous la pompe et l'éclat du trône les chagrins les plus cuisants, les affronts les plus amers, les traitements les plus barbares;..... et à ce rapprochement mes larmes coulent en abondance.

Ce n'est pas à des persécutions obscures, mais à la rage la plus déclarée que le divin fondateur du christianisme prépare l'homme vertueux ; il l'arme contre l'injustice des hommes, et les révolutions de la société (1). Il le dispose, par la leçon efficace de l'exemple, aux événements les plus extra-

(1) C'est sans doute pour donner à l'homme politique des leçons sur la conduite qu'il doit tenir dans les circonstances les plus difficiles auxquelles il puisse être exposé, c'est pour le prévenir du sort auquel il doit se préparer en servant les hommes, que Jésus Christ a voulu mourir dans une révolution. En effet, une révolution est l'état d'une société politique dans laquelle un nombre plus ou moins grand d'individus établit son *pouvoir* particulier, à la place du *pouvoir* général, dont il usurpe ou trouble les fonctions. Or, une partie plus ou moins considérable du peuple juif troubla, pour faire mourir Jésus-Christ, la fonction essentielle de la souveraineté, celle de juger; puisqu'elle empêcha le gouverneur romain, par ses clameurs séditieuses ou ses insinuations perfides, d'écouter la voix de la justice et le cri de sa conscience, et qu'elle le força à condamner, malgré lui-même, Jésus-Christ à mort : car il est égal que le peuple juge lui-même ou qu'il force l'opinion des juges. Reçu dans Jérusalem aux acclamations du peuple, et quelques jours après victime de sa fureur, objet du zèle le plus empressé de ses disciples, et bientôt après, vendu par l'un, renié par l'autre, abandonné de tous, Jésus-Christ apprend à l'homme de bien que la faveur populaire n'offre qu'un appui trompeur, et que la reconnaissance est un port peu sûr dans les grands orages de la société. Sa mère l'accompagne jusqu'à la croix, parce que l'amour est plus fort que la crainte, et que seul il triomphe des révolutions.

Jésus-Christ comparaît devant le gouverneur romain, et il reconnaît sa légitimité de son autorité en répondant à ses interrogations avec autant de dignité que de modestie, mais il ne daigne pas répondre aux furieux qui s'étaient érigés en tribunal, parce qu'ils n'avaient aucune autorité politique devant le gouverneur romain, ni aucune autorité religieuse devant lui. S'il rompt le silence, c'est pour leur déclarer ce qu'il est, et le sort qu'il leur prépare : grande leçon que Jésus-Christ donne aux hommes en société politique, de ne jamais fléchir sous un pouvoir usurpé, et de ne pas se permettre de démarche, qui soit une reconnaissance même tacite de l'usurpation. Sans doute la tentation peut être forte, parce que le péril peut être grand : mais aussi Jésus-Christ prémunit l'homme contre le péril, en l'avertissant *de ne pas craindre ceux qui ne tuent que le corps* (*Matth*. X, 28); et il lui donne le moyen de ne pas succomber à la tentation, en lui conseillant de *s'enfuir sur les montagnes, et de ne pas même rentrer dans sa maison pour en emporter quelque chose*. (*Matth*. XXIV, 16, 17.)

L'attachement à la vie et à la propriété a fait en France la révolution et en prolonge la durée. Combien de gens en France, vertueux autrefois, qui, cherchant un asile contre la persécution dans des fonctions qu'ils abhorrent en secret, ont la force de tuer, parce qu'ils n'ont pas le courage de mourir? Qu'on ne m'oppose pas que l'Evangile prescrit d'obéir à un maître même factieux ; car : 1° l'autorité même légitime est *fâcheuse* à l'amour-propre ; 2° l'apôtre ne s'adresse, dans cet endroit, qu'aux esclaves qui ne sont, à proprement parler, membres que de la société naturelle ; 3° l'apôtre a dit dans le verset précédent d'honorer le roi, *regem honorificate*. Or, l'expression *honorificate* qui signifie amour mêlé de crainte, ne peut convenir qu'au pouvoir général de la société politique. Les chrétiens, dit-on, ont obéi à Néron; je le crois. L'autorité des empereurs romains, celle même d'Auguste, n'était pas usurpée par la société, puisqu'avant lui il n'y avait pas de pouvoir général dans la société romaine. Il faut se faire des idées justes et précises. Lorsqu'il y a un pouvoir général dans une société, celui ou ceux qui le détruisent, pour substituer à sa place son pouvoir particulier, sont des usurpateurs. Ainsi le long parlement d'Angleterre, ainsi l'assemblée nationale de France ont été des *usurpateurs*. Celui qui établit son pouvoir particulier dans une république n'est pas un usurpateur, puisqu'il n'y a pas de pouvoir général, il est un tyran. Pisistrate, Marius, Sylla, César ont été des tyrans. Cromwell et Robespierre ont été à la fois usurpateurs et tyrans, parce que le pouvoir général ou le monarque existait pour l'Angleterre comme il existe pour la France, et que l'Angleterre alors n'était

ordinaires, aux malheurs les plus inouïs. Il ne voulait pas qu'une seule position de la vie se trouvât sans modèle, et par conséquent qu'un seul homme se trouvât sans consolation (1). Il meurt du supplice des scélérats, pour apprendre à l'homme que la vertu la plus pure, le rang le plus élevé, les services les plus éclatants, ne le mettent pas toujours à l'abri de la fin la plus ignominieuse; et après avoir donné ce mémorable exemple aux hommes, et cette dernière leçon aux rois; après avoir fait *voir* à l'univers le Dieu de l'*intelligence* pour le désabuser des dieux des *sens*, le Dieu d'*amour* pour l'arracher aux dieux de *haine*, sa mission est remplie, et il s'écrie : *Tout est consommé*. (*Joan*. XIX, 30.)

« Si la mort de Socrate, » s'écrie Rousseau, « est la mort d'un sage, la mort de Jésus est la mort d'un Dieu. » Rien ne doit plus étonner l'homme vertueux; il est préparé à tous les événements de la vie, à tous les désordres des passions; et s'il voit sans étonnement le crime obtenir les récompenses de la vertu, il pourra voir sans scandale la vertu punie du supplice réservé au crime.

Ce n'était pas sous ces dehors obscurs et souffrants que le Juif charnel pouvait reconnaître son libérateur, objet de sa longue attente; aigri par ses malheurs, il voulait la puissance et non la sagesse. Si quelques-uns croient en Jésus, la nation entière demande sa mort. Dans son aveugle fureur, elle se dévoue elle-même, pour la suite des temps, à la malédiction attachée au meurtre de l'Homme-Dieu. *Que son sang*, s'écrie-t-elle, *retombe sur nous et sur nos enfants!* (*Matth*. XXVII, 25.) Et dès cet instant, rapprochement terrible! la nation entière est réprouvée; sa ruine effroyable, prédite par Jésus-Christ dans tous ses détails, et arrivée peu d'années après sa mort, la prise de sa capitale, où périrent onze cent mille âmes, après un siége sans exemple, la désolation de son temple, sont accompagnées de circonstances surnaturelles, dont il faut lire le détail dans Josèphe, et le rapprochement dans Bossuet.

Depuis sa dernière catastrophe, le Juif est dispersé dans tout l'univers, plus nombreux aujourd'hui qu'aux beaux jours de son existence politique; signe élevé au milieu de toutes les nations, mêlé à tous les peuples, il ne peut se confondre avec aucun d'eux: et lorsque le temps amène insensiblement l'uniformité de mœurs et d'habitude entre les peuples, il reste toujours seul, toujours étranger, toujours empreint du caractère moral et physique dont sa religion et les événements l'ont marqué; il semble toujours le voyageur qui arrive des pays éloignés, et il traverse les siècles et les nations sans pouvoir se fixer à aucun temps, ni à aucun lieu : seul peuple à qui la considération, propriété morale de l'homme, et la terre, sa propriété physique, soient refusées; nation sans territoire, peuple sans chef, société sans *pouvoir*, seul esclave au milieu de peuples libres, seul pauvre au milieu de nations propriétaires, sa religion fait son malheur, et il l'observe; son erreur fait son crime, et il la chérit; il a fait mourir son libérateur, et il l'attend.

Non-seulement le peuple juif se conserve, mais il se multiplie; et ce fait avéré mérite l'attention de l'observateur politique, comme de l'observateur religieux. Il se multiplie, non-seulement parce que des motifs religieux lui font du mariage un devoir, et de la stérilité un opprobre; mais encore parce que des motifs à la fois religieux et politiques excluent les Juifs de toutes les professions périlleuses, et empêchent que leur population ne se consomme. Ainsi, tandis que mille causes s'opposent à l'accroissement ou diminuent la population des autres peuples, des causes opposées favorisent l'extrême propagation du peuple juif, en sorte qu'il doit *nécessairement* arriver que le peuple le plus opprimé et le plus pauvre deviendra le plus nombreux; et, ce qui étonne davantage l'observateur attentif, est de voir à quel misérable genre de commerce le très-grand nombre des Juifs doivent leur subsistance : peuple aussi étonnant dans les

pas plus une république que la France ne l'est aujourd'hui. L'Angleterre était une monarchie en révolution, comme la France l'est actuellement.

Auguste ne fut pas un usurpateur, puisque la société romaine n'avait jamais eu de pouvoir général, au moins depuis ses rois; il ne fut pas un *tyran*, puisque le pouvoir particulier du sénat ou l'aristocratie n'était plus rien, et qu'il ne pouvait plus être rétabli. Il fut un despote, puisqu'il devint le chef de l'armée, seul pouvoir qui existât dans ce désordre universel. Auguste fut *nécessaire*. *Postquam omnem potestatem ad unum conferri pacis interfuit*, dit Tacite, et s'il ne se fût pas élevé en homme au milieu de cette anarchie qu'on appelle république romaine, cette terre infortunée eût dévoré jusqu'au dernier de ses habitants. Quant à Néron, Caligula, c'étaient des fous, et encore Rome et l'univers étaient encore plus heureux sous leur règne qu'ils ne l'avaient été sous la république romaine, depuis les Gracques. Néron même fut regretté par le peuple, par ce peuple à qui nos philosophes attribuent la souveraineté. Un monarque dur ou faible est un *maître fâcheux*.

(1) Jésus-Christ avait consacré, par son exemple ou ses préceptes, toutes les professions qui conservent la société; mais il y a des professions qui la détruisent, et l'Homme-Dieu ne voulait pas laisser un crime sans espoir, ni un devoir sans modèle. Il choisit un scélérat condamné pour ses forfaits, et il pardonne à son repentir, toutefois après qu'il a expié ses crimes envers la société. Il apprend par là aux hommes, que le pouvoir de la société religieuse peut pardonner, mais que le pouvoir de la société politique doit punir; que Dieu n'interdit à l'homme la vengeance personnelle que parce qu'il charge le souverain de la vindicte publique, comme il ne permet la guerre aux sociétés que parce qu'il la défend aux hommes.

moyens par lesquels il subsiste que par son existence même (1) !

Je sais par quelles petites causes la philosophie, qui rapetisse tout à sa mesure, explique ces grands résultats. Qu'on me permette à ce sujet une réflexion : Si le peuple juif eût, comme tant de peuples autrefois célèbres, disparu de dessus la terre, il y a dix siècles, et que j'interrogeasse la philosophie sur les causes de l'anéantissement d'un peuple jadis si nombreux, elle ne manquerait pas de me répondre qu'au lieu de s'étonner qu'un peuple accablé sous une oppression aussi cruelle se soit détruit, il faut s'étonner qu'il ait pu subsister aussi longtemps; que la misère, l'oppression, le découragement, ne peuplent pas; que l'homme ne peut se multiplier que sous le régime du bonheur et surtout de la *liberté*, etc., etc., et toutes ces phrases vagues et insignifiantes, dont nous sommes assourdis depuis quarante ans. Si j'interroge le philosophe sur la cause de l'indestructible existence du peuple juif : Il subsiste, me répond-il, parce qu'il est opprimé (2) : et remarquez que l'oppression politique finit par anéantir un peuple et que l'oppression religieuse maintient et perpétue une société religieuse; et que chez les Juifs, par un effet tout contraire, la religion se maintient malgré la tolérance religieuse la plus entière (3), et le peuple lui-même se conserve malgré l'oppression politique la plus cruelle.

CHAPITRE IV.

DÉVELOPPEMENT DE LA CONSTITUTION RELIGIEUSE, OU DE LA RELIGION.

L'histoire du divin fondateur de la religion chrétienne ne contient qu'une petite partie de ce qu'il a fait et de ce qu'il a dit pendant le cours de sa vie mortelle. Les auteurs sacrés ont soin de nous en prévenir; et le peu d'étendue des quatre Evangiles, qui contiennent tous presque les mêmes détails, en est une preuve évidente.

Jésus-Christ avait formé des disciples, mais, puisqu'il les envoyait instruire toutes les nations, il les avait instruits eux-mêmes de ce qu'ils auraient à leur enseigner.

C'est ici qu'il faut admirer le caractère essentiel et distinctif de la religion chrétienne, la preuve manifeste de sa divinité, preuve qui devient plus sensible, à mesure que la religion s'éloigne de son origine.

Jésus-Christ n'était pas venu pour détruire la société politique, puisque la société politique est *nécessaire*, et durera autant que le genre humain; il était venu pour la perfectionner, en la réunissant à la société religieuse, pour en former la société civile. Il dit, il est vrai, que *son royaume n'est pas de ce monde* (*Joan.* XVIII, 36), parce que tout dans ce monde, et la société politique elle-même, est ordonné par Dieu même, pour le monde dans lequel vit l'être le plus parfait, l'intelligence. Mais si, dans ce sens, son royaume n'est pas de ce monde, son royaume est dans ce monde; puisque le gouvernement de ce royaume, le *pouvoir*, les ministres et les sujets, en sont extérieurs et sensibles.

Si la société religieuse devait s'unir à la société politique, pour former la société civile constituée, la société religieuse devait donc convenir à la société politique et à tous les âges de la société politique, c'est-à-dire, à tous ses progrès; puisque la société religieuse et la société politique ont une *constitution semblable*, constitution qui renferme par conséquent un principe intérieur et semblable de développement et de perfectionnement : de même que l'homme physique et moral tient lui-même de sa constitution physique et intellectuelle, un principe intérieur de développement par lequel ses facultés physiques et morales se perfectionnent, et que le Créateur a dit à l'homme intelligent de *croître*, comme à l'homme physique de *multiplier*.

La société religieuse, la société politique, doivent donc se développer, c'est-à-dire se perfectionner ensemble.

Les législateurs de la société religieuse, qu'on appelle des *réformateurs*, n'ont donc été que des esprits faux et bornés, qui, fermant les yeux à cette vérité, ont méconnu les développements *nécessaires* de la constitution religieuse : comme les législateurs des sociétés politiques, qui, en voulant donner des lois aux sociétés, et établir leurs rapports à la place des rapports de la nature, ont troublé son ouvrage, et méconnu aussi les développemments nécessaires de la constitution politique.

Cette erreur, de la part des réformateurs

(1) On connaît la haine déclarée de Voltaire contre les Juifs.

(2) *Traité de la félicité publique.*

(3) On ne souffre pas partout les Juifs; mais partout où ils sont reçus, ils ont des synagogues et jouissent de la liberté de leur culte.

ou des législateurs des sociétés religieuses, devait nécessairement produire de grands désordres dans la société civile, puisque, de deux parties qui la composent et qui doivent marcher ensemble et du même pas, l'une avançait, pour ainsi parler, tandis que l'autre demeurait ou revenait en arrière. Aussi les changements dans les lois de la société religieuse extérieure (la seule qui puisse en admettre), qui n'ont pas été des développements *nécessaires* amenés insensiblement par la volonté générale de la société, mais des innovations brusquement produites par la volonté particulière de l'homme, ont toujours occasionné de grands troubles dans la société civile; parce qu'après avoir formé une nouvelle société religieuse, les réformateurs ont été conduits malgré eux-mêmes, et par la force des choses, à former une nouvelle société politique. Le même effet a pu se remarquer dans les changements faits à la constitution politique des sociétés; et c'est ce qui a fait naître tantôt la république au sein de la *réforme*, tantôt la réforme au sein de la république.

Ainsi, quand les deux célèbres réformateurs du seizième siècle ont prétendu ramener la religion chrétienne à la pure doctrine de son fondateur et de ses premiers disciples, et qu'il leur a plu de regarder comme des inventions humaines toutes les pratiques ou les institutions qu'ils ne trouvaient pas expressément et textuellement dans l'Evangile, ils se sont trompés et ils ont trompé la société; parce que Jésus-Christ avait posé les fondements de la religion sociale pour tout le temps de la durée de la société : c'est-à-dire qu'il en avait établi, ou pour mieux dire, développé les lois fondamentales; mais que, soit relativement aux vérités dogmatiques, dont l'entier développement ne pouvait convenir à de nouveaux Chrétiens qu'on nourrissait encore avec le *lait*, soit relativement aux lois de discipline qui devaient aussi se développer avec le temps, il avait mis dans son Eglise un principe intérieur et toujours agissant de perfectionnement qui devait se développer successivement et à mesure que la société politique constituée, à laquelle la société religieuse constituée devait un jour se joindre, se développerait elle-même : et c'est sans doute une des raisons pour lesquelles Jésus-Christ, suivant la remarque du savant abbé Fleury, « n'a rien écrit, et que les apôtres ont écrit si peu sur les cérémonies, la discipline, la police des Eglises, les dogmes mêmes de la religion. » Venons aux exemples.

A mesure que la société politique se développe, l'homme social devient plus intelligent; parce que le développement de la constitution de la société n'est que le développement de nouveaux rapports *nécessaires* entre les êtres qui composent la société, et que l'intelligence n'est que la faculté d'apercevoir des rapports justes, c'est-à-dire *nécessaires*, entre les objets; or, là où il y a plus de rapports, l'homme en aperçoit davantage; il est donc plus intelligent. Donc la société intellectuelle doit devenir plus intellectuelle, ou la religion plus spirituelle.

Ainsi les peines canoniques, le retranchement extérieur de l'Eglise, par lesquelles on retenait à peine dans la pratique de la vertu des hommes dont les habitudes se ressentaient encore de la licence du paganisme ou de la grossièreté judaïque, et par lesquelles la religion chrétienne donnait aux païens une haute idée de la sévérité de ses maximes, devaient nécessairement, je ne dis pas se changer, car il n'y a *dans la religion ni changement ni vicissitude*, mais se spiritualiser à mesure que le Chrétien se perfectionnerait, et devenir des peines plus spirituelles et plus intérieures à l'égard d'hommes accoutumés aux mœurs sévères et décentes du christianisme ; mais la peine elle-même, c'est-à-dire le principe devait être conservé, parce que la *loi* qui ordonne que toute faute sera punie, est un rapport *nécessaire* dérivé de la nature de l'Etre infiniment juste. D'ailleurs, la pénitence publique ne pouvait être pratiquée, dans la société politique, sans troubler l'exercice ou diminuer l'influence de l'autorité légitime ; puisqu'elle mettait l'homme en place, le juge, par exemple, dans le cas de ne pas exercer ses fonctions tout le temps que durerait sa pénitence, ou qu'elle anéantissait la force de son ministère en l'exposant lui-même, aux yeux du public, comme coupable des mêmes crimes que ceux qu'il était chargé de punir. (1). Aussi l'Eglise, selon la remarque de l'abbé Fleury, était

(1) Le concile de Trente ordonne de ne soumettre aux peines canoniques que les pécheurs scandaleux, c'est-à-dire, lorsque la publicité de la pénitence ne peut rien apprendre au public, encore permet-il aux évêques d'en dispenser. (Sess. 24, *De reform.*, cap. 8.)

obligee, même dans les premiers temps, de se relâcher de cette excessive rigueur, envers les personnes puissantes; et cet historien remarque que saint Basile, loin d'excommunier l'empereur Valens, hérétique et persécuteur, reçut son offrende à l'autel. C'est ce qui fait que la pénitence publique a cessé dans l'Eglise à peu près lorsque la société politique constituée s'est réunie à la religion chrétienne. Non-seulement la société religieuse est devenue plus spirituelle dans ses moyens de conservation, mais la société physique elle-même est devenue, si je puis parler ainsi, moins physique dans les siens; puisque son pouvoir général emploie, pour la conserver, plutôt la *justice* que la *force*; qu'il n'est pas réduit, pour y maintenir la tranquillité, à recourir sans cesse à des exécutions militaires, comme dans les premiers temps d'une nation; et que même il emploie pour la conserver plus la *justice* et moins la *force*, à mesure qu'elle est plus constituée. De ce perfectionnement progressif et sensible, par lequel la société civile se spiritualise toujours davantage, on peut conclure que son état de perfection absolue et de développement parfait sera un état pur de spiritualité, c'est-à-dire, lorsque la société politique sera confondue avec la société intellectuelle, par la destruction des éléments terrestres qui la composent; ce qui appartient à un autre temps et à un autre ordre de choses. Les réformateurs religieux, qui ont conclu que les rites expiatoires, dans une religion, étaient de l'invention des prêtres, parce qu'ils n'ont pas vu textuellement dans l'Evangile que Jésus-Christ ait fait aux apôtres une obligation de jeûner le Carême ou de se confesser à Pâques, ont raisonné précisément comme les réformateurs politiques qui concluraient que la justice est de l'invention des parlements, parce que Tacite, en traitant des mœurs et de la constitution des Germains, n'a pas parlé du recours au conseil par *requête civile*, ni de la première ou de la seconde chambre des enquêtes.

La loi du célibat des prêtres était moins distinctement exprimée dans les premiers temps du christianisme, et chez des Chrétiens encore à demi-juifs ou païens; mais la nature de la société religieuse en introduisait la pratique, mais elle était recommandée par les apôtres, mais la loi enfin en a été universellement adoptée, lorsque les progrès de la société religieuse et ceux de la société politique ont rendu le Chrétien plus spirituel, et perfectionné l'une et l'autre société. Cette loi est un rapport nécessaire qui dérive de la nature des êtres en société politique constituée. En effet, l'élément de la société politique constituée est la famille propriétaire : donc il est contre la nature de cette société de créer des familles qui ne soient pas propriétaires. Or, la famille d'un prêtre serait nécessairement une famille non propriétaire, puisque la propriété que le prêtre tiendrait de la société passerait nécessairement à son successeur, et que sa profession ne lui permettrait pas d'acquérir par son travail une autre propriété. Cette loi dérive nécessairement de la nature des êtres en société religieuse; car les prêtres, force publique de la religion, destinés à réprimer les faiblesses de l'homme, doivent donner l'exemple de la tempérance : or, il ne faut connaître ni l'homme, ni ses passions, pour ignorer qu'il est plus aisé à l'homme d'être *chaste* que d'être *tempérant*. Ministres de la société, pour offrir en son nom à l'Etre suprême le sacrifice de l'amour général et mutuel de Dieu et des hommes, aucun amour humain et particulier ne doit occuper leurs pensées et partager leurs sentiments. Dévoués à la conservation de la société religieuse et à l'instruction de la société politique, ils ne doivent plus appartenir à la société naturelle, qui ne ferait que détourner leur *esprit*, distraire leur *cœur*, et partager leurs *sens*; et il est permis de penser que, si les prêtres français eussent été partagés entre l'attachement à leurs devoirs et l'affection pour une famille, ils n'auraient pas montré cette fermeté invincible, ce mépris héroïque des privations, des tourments, de la mort même, cet abandon à la Providence qui a sauvé la France et consolé la religion.

Le culte des images pouvait être dangereux dans les premiers temps du christianisme, à cause de l'abus qu'en faisaient les païens; mais il devait s'étendre avec le temps, parce qu'il était un rapport dérivé de la nature de l'homme dont les sentiments ont besoin, dans l'homme même le plus intelligent, d'être avertis et soutenus par les sensations.

Le culte public était moins pompeux, lorsque la société politique était plus pauvre; mais il est dans la nature des choses que les arts se développent à mesure que la société se perfectionne. Or les arts ne peuvent se

développer qu'en créant de nouvelles propriétés, par les nouveaux usages auxquels ils emploient les matières premières, ou par la manière différente dont ils les emploient. Mais la société doit à l'Etre suprême l'offrande de la propriété; et c'est en employant les arts à décorer le culte religieux, c'est-à-dire, ce qu'elle a de plus auguste, que la société fait à l'Etre suprême l'offrande des propriétés factices, comme elle fait dans le pain, l'eau et le vin, l'offrande des propriétés naturelles. Les réformateurs, qui ont prétendu que le culte des images était une idolâtrie déguisée, et par conséquent une pratique oppressive de l'homme intelligent, dont on ne trouve pas de traces dans les premiers siècles de l'Eglise, raisonnent à peu près comme des politiques qui prétendraient que nos rois ont altéré la constitution et opprimé leurs sujets, parce que leurs habits sont plus riches et leurs palais mieux ornés.

Jésus-Christ dit à ses disciples de répondre *oui* et *non*, lorsqu'ils seront traduits devant les tribunaux, parce qu'il était nécessaire alors de les distinguer des païens qui juraient par leurs dieux; mais lorsque l'univers est devenu chrétien, il n'y a plus eu de raison pour que le Chrétien se distinguât du Chrétien : et ce serait une impiété, si ce n'était une folie, de prétendre que le Chrétien, interrogé par la justice des hommes, qui n'est autre chose qu'une émanation de la justice de Dieu, ne peut pas, sans crime, prendre à témoin qu'il dit la vérité, Dieu qui est l'auteur de toute vérité. C'est cependant ce que pratique une secte d'orgueilleux insensés, qui se croient meilleurs et plus Chrétiens que les autres, parce qu'ils désobéissent à la justice, en refusant le serment qu'elle a droit d'exiger des hommes; qui manquent aux égards que les hommes se doivent les uns aux autres, en ne se servant pas des signes extérieurs de bienveillance et d'estime convenus entre eux; qui ne rendent pas même au *pouvoir* de la société les respects qui lui sont dus, lui refusent les titres d'honneur que la société défère à la dignité de ses fonctions, et affectent de traiter avec la même familiarité et la même simplicité d'expression, le chef de la société et le dernier de ses membres.

C'est avec la même réflexion que quelques sectes ont rejeté, comme des inventions diaboliques, la liturgie et les habits sacerdotaux; que l'Ecosse a été en feu pour l'usage du *surplis*, parce qu'effectivement on n'a pu trouver *textuellement* dans l'Evangile, que les apôtres célébrassent l'Office en chape et en bonnet carré.

Ainsi la coutume d'administrer le baptême par aspersion a succédé insensiblement à celle de le donner par immersion, lorsque la religion chrétienne, née dans les pays chauds où cette pratique était sans danger, a été répandue dans des climats plus froids, où elle pouvait avoir des inconvénients.

Ainsi, la communion sous les deux espèces, pratiquée dans les premiers siècles du christianisme, a été insensiblement réduite à une seule espèce, lorsque la multitude des fidèles a pu faire craindre des accidents dans la distribution du calice, et que la *spiritualisation* de la société, si je puis me servir de cette expression, a permis de se contenter du seul symbole qui les renferme tous.

Il est essentiel d'observer que ces lois, comme celles de la société politique constituée, se sont introduites insensiblement, et qu'on ne peut en nommer l'auteur, ni en assigner l'époque.

Je ne m'étendrai pas davantage sur les exemples que je pourrais citer du développement successif des institutions religieuses de la religion chrétienne : il serait le sujet d'un ouvrage intéressant; mais j'en ai assez dit pour la manière dont j'envisage mon sujet.

CHAPITRE V.

LOIS RELIGIEUSES, CONSÉQUENCES NÉCESSAIRES DES LOIS FONDAMENTALES.

J'ai dit que la religion chrétienne est la religion constituée, celle dans laquelle les lois religieuses sont une conséquence *nécessaire* des lois fondamentales, et lois fondamentales elles-mêmes : comme j'ai appelé société politique constituée, celle dans laquelle les lois politiques sont des conséquences *nécessaires* des lois fondamentales, et lois fondamentales elles-mêmes.

La comparaison des lois religieuses aux lois politiques est exacte; puisque les lois religieuses sont celles qui déterminent la forme extérieure de culte, comme les lois politiques sont celles qui déterminent la forme extérieure de gouvernement.

La société religieuse est intérieure et extérieure; elle est adoration et culte : considérée de Dieu à l'homme intelligent, elle est adoration ou religion intérieure; considé-

rée de Dieu à l'homme extérieur ou social, elle est culte ou religion extérieure. La réunion de la religion intérieure et extérieure, de l'adoration et du culte, constitue précisément la religion sociale ou publique; parce que la réunion de l'homme intérieur et de l'homme extérieur, de l'âme et du corps, constitue l'homme social ou politique. Ce n'est donc que par abstraction, qu'on peut séparer, dans la société, la religion intérieure ou l'*adoration*, de la religion extérieure ou du *culte*; comme ce n'est que par abstraction, qu'on peut considérer sur la terre l'homme intelligent séparé de l'homme physique.

Toute société, avons-nous dit en traitant des principes des sociétés en général, existe par une *volonté* générale, un *pouvoir* général, une *force* générale d'exister; car une société qui n'aurait pas la volonté d'exister, qui n'aurait pas le pouvoir d'exister, qui n'aurait pas la force d'exister, n'existerait pas.

La volonté générale est, dans la société, cette volonté de parvenir à sa *fin* qui se trouve dans tout être, et qui, avec les moyens d'y parvenir, forme sa nature ou son essence.

Le pouvoir général est l'amour réciproque de Dieu et de l'homme, principe de *conservation* des êtres qui composent la société, *pouvoir* conservateur, lorsqu'il agit par la force.

La *force* conservatrice de la société intérieure ou d'adoration est, dans Dieu, ce que les théologiens appellent la *grâce*; dans l'homme, elle est la disposition à recevoir la grâce, et la fidélité à y correspondre. Cette définition est exacte, puisque la grâce est la *force* ou le secours qu'a l'homme pour faire le bien, c'est-à-dire, pour former société avec Dieu; et quoique Dieu donne à l'homme jusqu'aux premières dispositions nécessaires pour faire le bien, qu'il lui donne le *vouloir* et le *faire*, ces dispositions se trouvent dans l'homme, puisque Dieu les y a mises (1).

Dans la société de Dieu avec les hommes extérieurs ou sociaux, qu'on appelle *culte*, le *pouvoir* général conservateur est l'amour réciproque de Dieu et des hommes personnifié dans l'Homme-Dieu rendu extérieur et présent dans le sacrifice, dont je parlerai tout à l'heure. En effet, l'amour est le principe de conservation des êtres sociaux; et lorsqu'il agit par la *force*, il est *pouvoir* conservateur des êtres : or cette *force* est extérieure ou sociale, puisque le *pouvoir* dont elle est l'action est lui-même extérieur et social. Nous avons déjà vu que cette force extérieure, sociale ou publique, est la profession sacerdotale, par l'action de laquelle le *pouvoir* se rend extérieur et présent dans le sacrifice.

Ainsi je vois, dans la société religieuse, les distinctions sociales permanentes ou le *sacerdoce*, comme j'ai vu, dans la société politique, les distinctions permanentes ou la *noblesse*.

Ainsi l'institution de la profession sacerdotale est une conséquence *nécessaire* de la loi fondamentale de l'unité de Dieu, *pouvoir* conservateur de la société religieuse, et loi fondamentale elle-même : comme l'institution de la noblesse est une conséquence *nécessaire* de la loi fondamentale de l'unité de *pouvoir* politique, et loi fondamentale elle-même.

Le sacerdoce est la *force* publique ou l'action du *pouvoir* religieux, comme la noblesse est la force publique ou l'action du *pouvoir* politique; parce que tout pouvoir agit par une force, et qu'un pouvoir sans force n'est pas un pouvoir. « Les peuples, dit Montesquieu, qui n'ont pas de prêtres, sont ordinairement barbares. »

Puisque le pouvoir est permanent, la force, qui est l'action du *pouvoir*, doit être permanente; le même auteur le remarque : « Le culte des dieux, dit-il, *demandant une attention continuelle*, la plupart des peuples *furent portés* à faire du clergé un corps séparé. »

Donc la succession perpétuelle du sacerdoce, succession physiquement héréditaire, dans une religion charnelle comme la religion chrétienne, est un rapport *nécessaire* qui dérive de la nature des êtres, une conséquence *nécessaire* de la loi fondamentale, et loi fondamentale elle-même.

Une force extérieure suppose une direction aussi extérieure ; direction suppose commandement et obéissance : donc la hiérarchie des ministres du culte est un rapport *nécessaire* dérivé de la nature des êtres, une conséquence *nécessaire* de la loi fondamentale de la force publique, et loi fondamentale elle-même. « Lorsque la religion, dit

(1) Je prie le lecteur de s'abstenir d'épiloguer sur cette définition de la grâce. Je ne tiens à aucun parti; et si par hasard mes expressions pouvaient ne pas s'accorder avec les expressions de la société religieuse, ou de l'Eglise, mes opinions ne s'écarteront jamais de ses principes, et je réformerai mes expressions, s'il est nécessaire.

Montesquieu, a beaucoup de ministres, il est naturel (c'est-à-dire, *nécessaire*) qu'ils aient un chef, et que le pontificat y soit établi. »

Je prie le lecteur de donner une attention particulière à la démonstration suivante :

Une société constituée parvient *nécessairement* à sa fin, qui est la *conservation* des êtres qui la composent.

Mais la volonté générale, le *pouvoir* général, la force générale constituent la société.

Donc la volonté générale de la société sera *nécessairement* conservatrice, son pouvoir général nécessairement conservateur, sa *force* générale nécessairement conservatrice.

Les ministres du culte religieux, ou la profession sacerdotale, sont la force publique conservatrice de la société religieuse.

Donc la profession sacerdotale, réunie pour exercer un acte de la force générale conservatrice de la société religieuse, sera nécessairement conservatrice : donc l'Eglise, ou les ministres de la religion, assemblée en concile, est infaillible.

Donc l'infaillibilité de l'Eglise est un rapport *nécessaire* qui dérive de la nature des êtres, une conséquence *nécessaire* de la loi fondamentale du *pouvoir* général, et loi fondamentale elle-même.

On peut parvenir au même résultat par une démonstration plus abrégée.

Une autorité irréformable est une autorité infaillible ; car une autorité ne peut être reconnue faillible, qu'autant qu'une autorité supérieure peut lui faire apercevoir qu'elle a failli : or il n'y a aucune autorité supérieure à celle de la société, puisque la société comprend tous les êtres : donc la société ne peut être reconnue faillible, donc elle est irréformable, donc elle est infaillible.

La force générale conservatrice de la société ne peut être dirigée que par son pouvoir général conservateur dont elle est l'action : donc là où sera la force générale conservatrice de la société religieuse assemblée pour sa conservation, là sera le pouvoir général conservateur. *Voilà que je suis avec vous tous les jours, jusqu'à la consommation des siècles...* (*Matth.* XXVIII, 20.) *Là où deux ou trois personnes sont assemblées en mon nom, je suis au milieu d'elles* (*Matth.* XVIII, 20), dit à ses apôtres, premiers ministres de la société chrétienne, le pouvoir conservateur de cette société (1).

Si l'infaillibité appartient au corps des ministres, elle ne peut être attribuée à aucun individu, ni à aucune fraction de la profession sacerdotale.

La *force* de la société religieuse intérieure, ou de l'adoration, est la grâce : la *force* de la société religieuse extérieure, ou du culte, sont les ministres de la religion : la société religieuse intérieure et la société religieuse extérieure, c'est-à-dire, l'adoration et le culte, s'unissent pour former la religion publique ou sociale. Donc la force conservatrice de l'une, qui est la grâce, s'unira à la force conservatrice de l'autre, qui sont les ministres de la religion : donc les ministres de la religion seront les dispensateurs de la grâce : donc la dispensation de la grâce par les ministres de la religion, qu'on appelle l'administration des sacrements, est un rapport *nécessaire* qui dérive de la nature des êtres, une conséquence nécessaire des lois fondamentales, et loi fondamentale elle-même.

Les sacrements ont tous pour objet de consacrer des actes de l'homme social intelligent et physique, et par conséquent ils sont tous des actes conservateurs de la société civile.

Je me permettrai une réflexion, relativement au premier des sacrements, à celui qui heureusement a été conservé dans toutes les sectes chrétiennes, quoiqu'une d'elles ait commis le crime, même politique, d'en nier la nécessité.

On peut se rappeler qu'en traitant de la coutume barbare d'exposer ou de tuer les enfants, établie par les lois, adoptée par les mœurs des peuples de l'antiquité les plus célèbres, coutume pratiquée encore à la Chine et au Japon, j'ai dit que, « quand l'enfant n'est pas un être sacré aux yeux de la religion, il est bientôt un être vil et nuisible aux yeux de la politique. » La religion chrétienne, essentiellement conservatrice de l'homme physique comme de l'homme moral, prend l'enfant sous sa protection, et le marque d'un sceau particulier. Si la nature en fait un homme, la religion, par l'innocence à laquelle elle l'élève, en fait plus qu'un homme ; la différence que l'on remarque dans la discipline de l'Eglise, relative-

(1) Il me semble que Jésus-Christ avant sa mort parle à ses apôtres au futur : *J'enverrai l'Esprit consolateur... lorsqu'il sera venu*, etc. (*Joan.* XV, 26.) Après sa résurrection, il leur parle au présent : *Je suis tous les jours avec vous*, etc.

ment au baptême, que, dans les premiers temps, on ne donnait qu'aux adultes, n'est donc pas un changement, mais un développement *nécessaire* à la conservation des êtres; 1° parce que l'âge le plus tendre trouve, dans la religion, une protection que trop souvent la politique lui refuse ; 2° parce qu'en donnant le baptême aux enfants dans les premiers temps de l'Eglise, et lorsque l'univers était encore païen, on s'exposait au scandale de voir retourner à l'idolâtrie des hommes marqués du sceau du christianisme; mais, lorsque ce danger a cessé par la conversion de l'univers idolâtre, il n'y a plus eu d'inconvénient à administrer le baptême aux enfants; la coutume s'en est insensiblement introduite, et a fini par amener la loi. Je n'ai parlé que d'un effet extérieur et politique du baptême; mais le fondateur de la religion chrétienne et l'autorité infaillible de la société religieuse m'apprennent que le baptême est sacrement ou grâce dispensée par les ministres de la religion; grâce est force conservatrice ; *force* suppose un sujet contre lequel cette *force* s'exerce : c'est-à-dire que le baptême donne à l'homme la force de résister à ses penchants, c'est-à-dire à l'amour déréglé de soi, à la passion de dominer, naturelle à l'homme et à tous les hommes. Mais, si cette passion est naturelle à l'homme, elle fait donc partie de la nature de l'homme, elle est donc indestructible dans l'homme : on doit donc en apercevoir les traces dans l'homme, dans tous les âges, dans tous les sexes, dans toutes les conditions de l'homme; et les traces de la passion me démontreront l'existence de la passion elle-même. Effectivement je la reconnais, cette passion, dans l'enfant, à l'opiniâtreté; dans le jeune homme, à l'indocilité ; dans l'homme fait, à l'ambition; dans le vieillard, à l'inflexibilité; dans un sexe cette passion s'exerce par la force, dans un autre par la faiblesse; dans l'homme policé, elle est intrigue : dans le sauvage, elle est férocité; dans tous les hommes, elle est amour-propre, orgueil.

Il n'est pas hors de propos de remarquer que la philosophie attaque, en même temps, la nécessité du baptême, celle du sacerdoce et de la noblesse, le droit de propriété même ; en sorte qu'elle veut détruire à la fois tout ce qu'il y a de transmissible dans la société religieuse, et d'héréditaire dans la société politique, tout ce qui *imprime caractère*, et suppose la spiritualité de l'homme.

L'homme intelligent a des volontés dépravées ou des passions : des volontés dépravées sont des volontés de détruire la société naturelle, politique ou religieuse; c'est-à-dire la société civile qui comprend toutes ces sociétés, hors desquelles on ne peut concevoir l'homme. Si ces volontés dépravées s'accomplissent par la *force*, il en résulte des *actes* ou actions dépravées qui sont défendues. Si ces volontés ne peuvent s'accomplir par la *force*, elles sont des désirs dépravés; et il est dit : *Vous ne désirerez point* (*Exod.* xx, 17), etc.

En effet, la raison démontre qu'un désir dépravé est coupable, parce qu'un désir étant une *volonté* sans *force*, devient un acte, si la *force* se joint à la *volonté :* or, la *force* tend nécessairement à se joindre à la *volonté*, et par conséquent le désir tend à devenir acte.

Les volontés dépravées sont donc défendues, soit qu'elles se manifestent par des actes, ou qu'elles demeurent de simples désirs.

Toute transgression d'une défense emporte nécessairement punition : donc toutes les volontés dépravées doivent être punies; donc elles doivent être jugées; donc elles doivent être connues; donc elles doivent être accusées : tous ces rapports sont *nécessaires* et dérivés de la nature des êtres; donc ils sont des lois.

Mais l'homme est seul à connaître ses désirs et les motifs de ses actions : donc il doit être seul à les accuser; donc la confession auriculaire est un rapport *nécessaire* qui dérive de la nature des êtres, une conséquence *nécessaire* des lois fondamentales, et fondamentale elle-même.

Mais, disent les réformateurs, c'est à Dieu seul, juge et témoin de nos actes les plus secrets, de nos désirs les plus fugitifs, qu'il faut s'en accuser : la réponse est aisée et suit naturellement de mes principes. Un acte, un désir destructif de la société religieuse doit être réprimé par la force générale conservatrice de la société religieuse, qui est la grâce : or, la force générale conservatrice de la société religieuse intérieure ne peut être appliquée à l'homme extérieur ou social, que par les ministres de la religion qui sont la force générale conservatrice de la société religieuse extérieure; c'est-à-dire que les forces conservatrices des deux sociétés sont inséparables, comme les deux sociétés elles-mêmes; et les deux sociétés

sont inséparables, parce que l'homme intelligent ne peut être séparé de l'homme physique.

Un sujet coupable d'un crime ne se contentera pas de l'intention même connue de son souverain de lui pardonner; il voudra en obtenir des lettres de grâce, et en faire sceller l'expédition. Cette comparaison est parfaite, parce que *les sociétés religieuse et physique sont semblables, et qu'elles ont une constitution semblable.* Je parlerai ailleurs de l'effet politique de la confession.

Donc les peines expiatoires, la prière, l'aumône, le jeûne, tout ce qui gêne *l'esprit, le cœur et les sens* de l'homme, sont des rapports *nécessaires* qui dérivent de la loi de la confession; car tout ce qui est pénible à l'homme intelligent et à l'homme physique peut être un sujet de peine.

Si l'homme intelligent a rempli tous ses devoirs envers la société religieuse dont il est membre (et remarquez que l'homme intelligent ne peut remplir ses devoirs envers la société religieuse, que l'homme physique ne remplisse les siens envers la société politique dont il fait partie), il doit être récompensé par le pouvoir conservateur de la société religieuse; il doit être récompensé, tant qu'il ne cesse pas de mériter la récompense : donc la récompense doit être éternelle, parce que l'homme intelligent, dégagé des liens du corps, ne peut démériter.

Donc, s'il n'a pas rempli tous ses devoirs envers la société religieuse, ou s'il n'a pas expié ses fautes (car le pardon envers le pécheur repentant est un rapport *nécessaire* dérivé de la nature d'un être infiniment bon), il doit être puni, tant qu'il ne pourra cesser de démériter : or, l'homme intelligent, dégagé des liens du corps, est dans un état fixe et dans lequel il est toujours ce qu'il est une fois : donc le châtiment sera éternel.

« L'idée d'un lieu de récompense, dit Montesquieu, entraîne nécessairement l'idée d'un séjour de peines; et quand on espère l'un, sans craindre l'autre, les lois civiles n'ont plus de force. »

Il n'est pas difficile de prouver que l'homme intelligent, ou l'âme dégagée des sens, ne peut ni mériter ni démériter, c'est-à-dire qu'elle est fixée dans l'état dans lequel elle se trouve au moment de sa séparation d'avec les sens. L'âme juste est en société d'amour avec Dieu; l'âme coupable est, si je puis m'exprimer ainsi, en société de haine avec Dieu. L'amour comme la haine se produisent dans un être libre par la force ou l'action extérieure des sens : donc l'âme qui n'est plus unie aux *sens* ne peut plus faire ni actes d'amour, si elle hait, ni actes de haine, si elle aime; donc son état d'amour ou de *haine* est immuable.

1° Le dogme des peines et des récompenses dérive nécessairement de la distinction du bien et du mal : or, la distinction du bien et du mal est *nécessaire*, parce qu'elle est un rapport *nécessaire* dérivé de la nature des êtres : donc les peines et les récompenses futures sont un rapport *nécessaire*, une loi; mais un rapport nécessaire est un rapport immuable, éternel : donc les peines et les récompenses de l'autre vie seront éternelles; c'est-à-dire que la vertu sera récompensée, et le crime puni, tant que le bien sera distingué du mal.

2° Toutes les récompenses qu'accorde la société politique, toutes les peines qu'elle inflige, durent autant que l'homme politique ou que la famille. L'honneur d'une récompense personnelle, et la honte d'une peine afflictive, s'étendent par le souvenir au delà même de la durée de la famille. Des récompenses ou des peines pécuniaires accroissent ou diminuent pour toujours sa propriété. Donc les récompenses ou les peines de la société religieuse dureront autant que l'homme intelligent; car, comme je l'ai dit ailleurs, s'il y a une autre vie, elle est nécessairement heureuse ou malheureuse.

3° Si les peines et les récompenses de l'autre vie ne sont pas éternelles, il n'y a plus de Dieu; puisqu'il n'y a plus de justice en Dieu, puisque le bien et le mal, nécessairement et essentiellement distingués, finiront par être confondus et obtenir le même traitement : il n'y a plus de société; car il n'y a plus de frein pour le crime heureux, plus de dédommagement pour la vertu persécutée.

4° Je vais plus loin, et persuadé de ce principe, que tout ce qui est utile à la conservation de la société est *nécessaire*, c'est-à-dire, est tel qu'il ne puisse être autrement, je dis : Le dogme de l'éternité des peines et des récompenses est utile à la conservation de la société civile, puisqu'il est l'encouragement le plus puissant de la vertu qui la conserve, le frein le plus efficace du crime qui la détruit : donc le dogme de l'éternité des peines et des récompenses futures est vrai; car, s'il n'était pas vrai, la société man-

querait d'un moyen de conservation : donc elle pourrait ne pas se conserver; donc elle ne serait pas *nécessaire* : ce qui est absurde.

La philosophie rejette les peines éternelles, et elle voudrait des crimes inexpiables. 1° Il y a contradiction entre des crimes qui ne peuvent être expiés, et des peines qui peuvent finir. 2° J'ai prouvé que la certitude que son crime ne peut être expié, ferait d'un homme coupable par faiblesse, un scélérat par désespoir; et il est aisé de sentir que la certitude que ses peines auront un terme, après lequel il jouira d'un bonheur sans fin, ferait, d'un homme faible par nature, un homme criminel par calcul. En effet, les objets qui affectent les *sens*, ayant bien plus d'empire sur l'homme que ceux qui n'affectent que ses facultés spirituelles, l'homme ne trouverait pas un motif suffisant pour se priver d'un plaisir présent, et vers lequel son penchant l'entraîne, dans la crainte d'une peine éloignée, d'un genre qu'il ne peut connaître, qui ne se présente pas à son esprit avec la certitude d'un objet sensible et éprouvé; d'une peine qui, plus ou moins longue, aboutirait toujours à une éternité de bonheur. Pour juger de l'effet que produirait, dans la société, le dogme des peines temporaires dans l'autre vie, il n'y a qu'à voir les dangers et les fatigues qu'un homme, passionné pour quelque objet, brave pour se satisfaire.

Philosophe, qui admets l'immortalité de l'âme, et qui nies l'éternité des peines, multiplie les siècles par les siècles, élève le temps à la *puissance* infinie de l'éternité; et ose dire après combien de temps d'expiation, Robespierre, expirant avec le seul regret d'avoir laissé vivre quatre cent mille têtes innocentes, jouira du même bonheur que la vertueuse Elisabeth, mourant en pardonnant à ses bourreaux (1).

C'est vous-même, me dira le philosophe, qui ôtez tout frein au crime, en supposant qu'un instant de repentir peut expier une vie entière de forfaits. La religion, il est vrai, me dit qu'un acte d'amour peut tout effacer, et j'en trouve la raison dans la nature des êtres, en considérant qu'amour est *pouvoir*, et que rien n'est impossible au *pouvoir* : mais la raison me dit aussi que le crime est haine de la Divinité, et qu'il est comme impossible de passer subitement de la haine à l'amour. Ecoutez, sur cet important sujet, Montesquieu : « La religion païenne, qui ne défendait que quelques crimes grossiers, qui arrêtait la main et abandonnait le cœur, pouvait avoir des crimes inexpiables : mais une religion qui enveloppe toutes les passions; qui n'est pas plus jalouse des actions que des désirs et des pensées; qui ne nous tient point attachés par quelques chaînes, mais par un nombre innombrable de fils; qui laisse derrière elle la justice humaine, et commence une autre justice; qui est faite pour mener sans cesse du repentir à l'amour et de l'amour au repentir; qui met entre le juge et le criminel un grand médiateur, entre le juste et le médiateur un grand juge; une telle religion ne doit pas avoir de crimes inexpiables. Mais, quoiqu'elle donne des craintes et des espérances à tous, elle fait assez sentir que, s'il n'y a point de crime qui, par sa nature, soit inexpiable, toute une vie peut l'être; qu'il serait très-dangereux de tourmenter sans cesse la miséricorde divine par de nouveaux crimes et de nouvelles expiations; qu'inquiets sur les anciennes dettes, jamais quittes envers le Seigneur, nous devons craindre d'en contracter de nouvelles, de combler la mesure, d'aller jusqu'au terme où la bonté paternelle finit. »

Les philosophes ont commencé par nier l'éternité des peines, et puis ils ont déclamé contre les expiations. En effet, si les gouvernements abolissent la peine de mort, il est évident qu'ils n'ont plus besoin de lettres de grâces.

J'ai remarqué que les mêmes hommes qui attaquent le dogme de l'éternité des peines et des récompenses éternelles, abolissent, dans la société politique, la peine de mort et la récompense héréditaire de la noblesse. Tout se tient dans la société civile; et il ne se fait pas un changement dans une des deux sociétés qui la composent, qu'il ne se fasse bientôt dans l'autre un changement correspondant.

L'homme est essentiellement faible; mais Dieu est essentiellement bon : donc le pardon est dans la nature de Dieu, comme la passion est dans la nature de l'homme. Mais Dieu est essentiellement juste, et toute faute est essentiellement punissable : donc la peine, pour la faute commise, est dans la nature du Dieu juste, comme elle est dans la nature du délit. Le pardon accordé suppose

(1) Ce n'est pas le dogme de l'éternité des peines qu'il est pénible de croire, quand on voit à quels forfaits les passions peuvent conduire l'homme; c'est bien plutôt celui de la possibilité du pardon.

donc la peine infligée, et le délit effacé suppose la peine accomplie; donc le dogme d'un lieu destiné à accomplir la peine infligée au délit pardonné est un rapport *nécessaire* qui dérive de la nature des êtres qui composent la société religieuse, aussi nécessairement que la loi civile qui ordonne qu'un homme banni pour un temps *doit garder son ban* avant de rentrer dans sa patrie, dérive de la nature des êtres qui composent la société politique.

Le dogme d'un lieu destiné aux expiations est donc un développement nécessaire de la loi des expiations : donc il est *virtuellement*, implicitement compris dans l'Evangile, qui établit la loi des expiations. *Le fond*, dit Spanheim, ministre réformé, *est certain; mais la manière et les circonstances ne le sont pas.* Aussi le concile de Trente, en établissant la certitude du fait, a formé, selon Bossuet, son décret *avec une expression générale;* car, dit cet illustre auteur, *la nature des peines n'est pas expliqué de la même sorte par les saints docteurs.*

CHAPITRE VI.

SACRIFICE PERPÉTUEL DE LA RELIGION CHRÉTIENNE.

Il est temps de parler du sacrifice perpétuel, offert dans la société religieuse constituée, ou la religion chrétienne. Je n'entreprends pas d'en expliquer le mystère; mais j'ose en démontrer la *nécessité*, c'est-à-dire faire voir qu'il est une *loi*, un rapport *nécessaire* ou tel *qu'il ne pourrait être autrement qu'il n'est, sans choquer la nature des êtres* qui composent la société religieuse. J'emploierai, selon mon usage, la méthode la plus didactique et le raisonnement le moins orné. On veut nous ramener sans cesse à la pure raison; c'est à la seule raison que je m'adresse : on rejette l'autorité de la théologie et la certitude de la foi; je n'invoque que l'autorité de l'histoire et le témoignage de nos sens : *et la raison aussi conduit l'homme à la foi* (1).

J'ai considéré l'homme-Dieu comme médiateur de l'alliance ou de la société entre Dieu et l'homme; je vais le considérer comme victime du sacrifice que la société offre à l'Etre suprême.

J'ai dit que la religion, dans l'homme social ou la société, était *sentiment*, c'est-à-dire, amour et crainte.

(1) La raison, dans mes vers, conduit l'homme à la foi
(RACINE, *Poëme de la Religion.*)

L'amour et la crainte, dans l'homme social, ne peuvent être que l'amour de sa conservation et la crainte de sa destruction; puisque la société est *une réunion d'êtres semblables, réunion dont la fin est leur conservation mutuelle.*

Si la religion, dans l'homme, est amour et crainte, elle se produira au dehors par l'action des *sens;* car nous avons vu que l'homme ne peut avoir l'amour et la crainte d'un objet, sans manifester, s'il est libre, par l'action de ses sens, son amour ou sa crainte.

Par quelle action de ses sens l'homme manifestera-t-il l'amour de sa conservation ou la crainte de sa destruction?

Par le don; car l'homme donne pour obtenir le bien qu'il aime, comme il donne pour éviter le mal qu'il craint.

Mais l'importance du don doit être proportionnée à la force de l'amour et de la crainte, comme l'amour et la crainte sont eux-mêmes proportionnés à la bonté de l'objet que l'on aime et à la puissance de l'objet que l'on craint.

Dans la société religieuse, l'objet de l'amour et de la crainte de l'homme est la Divinité, c'est-à-dire l'Etre infiniment bon et infiniment puissant.

Donc l'amour et la crainte seront infinis ou les plus forts que l'homme puisse éprouver : donc l'action extérieure par laquelle l'homme manifestera son amour et sa crainte, sera l'action la plus importante que l'homme puisse faire.

Donc le don que l'homme fera pour témoigner son amour et sa crainte, sera le don le plus précieux qu'il puisse offrir.

Or quel est le don le plus précieux que l'homme puisse offrir, et l'action la plus importante qu'il puisse faire?

C'est le don de lui-même, et l'action par laquelle il se donne.

L'homme se donnera donc lui-même par amour et par crainte; il se donnera lui-même dans toutes les sociétés, soit religieuses, soit politiques; car *ces sociétés sont semblables, et elles ont une constitution semblable.*

Ainsi, dans la société naturelle ou la famille, l'homme dans l'union des sexes se donne lui-même par amour de soi ou de sa conservation. Ainsi, dans les sociétés politiques non constituées, l'homme se donnait lui-même dans l'esclavage par crainte de

sa destruction; ainsi, dans les sociétés politiques constituées, l'homme doit se donner lui-même à la société, par amour des autres, en se dévouant à leur défense dans les professions sociales.

L'homme se donnera donc lui-même à la Divinité, objet de son amour et de sa crainte.

L'homme social ou la société est l'homme et la propriété : l'homme social ou la société fera donc à la Divinité le don de l'homme et de la propriété, dans toutes les sociétés religieuses.

Ce don s'appelle sacrifice.

Et j'aperçois dans toutes les sociétés religieuses de l'univers le sacrifice social, c'est-à-dire *le don de l'homme et l'offrande de la propriété.*

Il ne peut y avoir que deux sociétés religieuses, ou religions différentes : la religion d'un Dieu ou le monothéisme, et la religion de plusieurs dieux ou le polythéisme.

Mais l'unité de Dieu est un rapport *nécessaire* dérivé de la nature des êtres ; car, s'il y a un être infini, il ne peut y en avoir qu'*un*.

Donc l'unité de Dieu est une *loi* fondamentale ; donc la religion de l'unité de Dieu est la religion véritable, ou constituée.

La pluralité des dieux est par conséquent un rapport non nécessaire, absurde, contraire à la nature des êtres.

Donc la société religieuse de la pluralité des dieux, ou du polythéisme, sera une société religieuse non constituée.

Donc il ne pourra y avoir qu'une seule société religieuse constituée, parce que sur un même objet, il ne peut y avoir qu'un rapport *nécessaire*.

Donc il pourra y avoir un grand nombre de sociétés religieuses non constituées, parce que sur un même objet, il y a un grand nombre de rapports non nécessaires.

Ainsi je suis ramené, dans la société religieuse, aux mêmes résultats auxquels je suis parvenu en traitant des sociétés politiques, que j'ai divisées en sociétés constituées de l'unité de pouvoir monarchique, et sociétés non constituées de la pluralité des pouvoirs ou républiques. Car le despotisme, société non constituée, n'est autre chose qu'une république en état de guerre, comme la république n'est-elle même qu'un despotisme dont le chef est absent, *et va revenir.*

S'il ne peut y avoir que deux religions, la religion constituée de l'unité de Dieu ou le monothéisme, et la religion non constituée de la pluralité des dieux ou le polythéisme, il ne peut y avoir que deux sacrifices, le sacrifice de la religion de l'unité de Dieu, et le sacrifice de la religion de la pluralité des dieux.

Le sacrifice religieux est l'action par laquelle l'homme social se donne lui-même et sa propriété à la Divinité, par amour et par crainte.

Dans la religion de l'unité de Dieu, l'amour ne peut pas être séparé de la crainte ; parce qu'un être infiniment bon est nécessairement un être infiniment puissant : ce sont des rapports *nécessaires* et fondés sur la nature des êtres ; ce sont des lois.

Mais l'amour sera plus fort que la crainte, parce que l'amour est un sentiment positif, et la crainte un sentiment négatif ; puisque l'Etre suprême conserve par une action positive et sans cesse renouvelée, au lieu que pour détruire, il n'a qu'à suspendre son action, ou *ne pas* conserver.

Ainsi je dois retrouver dans le sacrifice de la société religieuse constituée ou du monothéisme, le sacrifice de l'amour mêlé de crainte.

Dans la religion de la pluralité des dieux, société non constituée, l'homme a perdu la connaissance de Dieu, puisqu'il s'est écarté de la *loi* fondamentale ou du rapport *nécessaire* de l'unité de Dieu.

Dieu avait fait l'homme intelligent et à son image, et lui avait donné une émanation de ses perfections. L'homme dépravé fait à son tour des dieux à son image, et leur attribue ses passions ; il les multiplie pour les opposer l'un à l'autre ; il les fait haïr, pour qu'ils puissent se combattre. Dans sa faiblesse, il se regarde comme le sujet de leurs querelles et le jouet de leurs passions : mais le sentiment de la puissance infinie de la Divinité ne peut s'effacer du cœur de l'homme ; l'homme réunit les attributs *nécessaires* de la Divinité, avec les attributs arbitraires qu'il lui a donnés ; il joint la puissance à la haine, et il en fait des dieux infiniment méchants. Dès lors, il ne peut plus les aimer, il ne peut que les craindre ; et la crainte sans amour est la haine. Ainsi remarquez que les peuples barbares représentent leurs dieux sous des figures monstrueuses et effroyables que la haine et la peur ont pu seules imaginer

Ainsi je dois retrouver dans le sacrifice des sociétés religieuses non constituées, ou du polythéisme, le sacrifice de la crainte sans amour ou de la haine.

Ainsi, dans les sociétés religieuses, il y a une société constituée dont le principe est l'*amour*, et une société non constituée dont le principe est la *crainte :* comme dans les sociétés politiques, il a y une société constituée dont le principe est l'amour, et des sociétés non constituées dont le principe est la crainte (1).

Ainsi l'on peut apercevoir le motif secret, le principe intérieur de la conformité de la société religieuse et de la société politique en général, et de la tendance particulière à s'unir qu'ont entre elles certaines sociétés religieuses et certaines sociétés politiques.

La société religieuse, comme la société politique, ne parvient pas tout à coup à sa perfection, de même que l'homme intelligent et physique ne parvient pas tout à coup à sa perfection, c'est-à-dire que tous les rapports nécessaires ne se développent pas à la fois ; et parce que la constitution est un principe de perfectionnement et de développement progressif pour l'une et pour l'autre société, l'une et l'autre a ses différents âges et ses différents états de perfection. Nous les avons remarqués dans la société politique, ils sont encore plus sensibles dans la société religieuse.

Donc, moins la société religieuse sera parfaite ou constituée, moins le sentiment ou l'amour sera parfait, moins l'action par laquelle le sentiment se manifeste, sera parfaite, moins le sacrifice sera parfait, c'est-à-dire, moins le don de l'homme et celui de la propriété seront parfaits.

Donc, dans la société religieuse la plus parfaite ou la plus constituée, le sacrifice sera le plus parfait qu'il est possible ; c'est-à-dire, que la société fera à la Divinité, de la manière la plus parfaite, le don de l'homme le plus parfait, et de la propriété la plus pure et la plus parfaite.

Donc, dans la société la plus imparfaite ou la moins constituée, le sacrifice sera le plus imparfait qu'il soit possible ; c'est-à dire, que la société fera à la Divinité, de la manière la plus imparfaite, le don de l'homme le plus imparfait, et de la propriété la plus imparfaite. Ce sont des rapports nécessaires dérivés de la nature des êtres ; donc ce sont des lois.

(1) *Voy.* la première partie, liv. VI, chap. 1.

La question se trouve donc réduite à des preuves de fait.

L'histoire pour les temps passés, le témoignage des sens dans les temps où nous vivons, doivent me montrer dans les deux sociétés religieuses du monothéisme et du polythéisme, 1° le sacrifice social, c'est-à-dire, le don, fait à la Divinité, de l'homme et de la propriété ;

2° Le sacrifice d'amour mêlé de crainte, dans la société religieuse constituée, ou le monothéisme ; le sacrifice de crainte sans amour, ou de haine, dans la société religieuse non constituée, ou le polythéisme.

3° Le sacrifice doit être plus parfait dans la société religieuse constituée, à mesure que la société elle-même est plus parfaite ou plus constituée ; et le sacrifice doit être plus imparfait dans la société religieuse non constituée, à mesure que la société elle-même est plus imparfaite et plus inconstituée.

4° Dans la société religieuse la plus parfaite ou la plus constituée, qui est la religion chrétienne, le sacrifice sera le plus parfait : c'est-à-dire que le sentiment ou l'amour sera le plus parfait, l'action par laquelle il se manifeste, la plus parfaite ; le don de l'homme et de la propriété sera le don de l'homme le plus parfait et de la propriété la plus pure : et dans la société religieuse la plus imparfaite ou la plus inconstituée, qui est l'idolâtrie, le sacrifice sera le plus imparfait ; c'est-à-dire que le sentiment ou la haine sera la plus forte, l'action par laquelle le sentiment se manifeste, la plus destructive, et le don de l'homme et celui de la propriété, le don de l'homme le plus imparfait et de la propriété la plus imparfaite.

Parcourons les différents âges de religion, et n'oublions pas que la religion est toujours sociale, parce que l'homme est toujours en société naturelle ou politique, en société de production ou en société de conservation.

Dans la religion de la première société, de la société naturelle ou de la famille, dans la religion naturelle, premier âge du monothéisme, telle que nous la connaissons par nos livres sacrés, l'homme social fait à la Divinité le don de lui-même, c'est-à-dire le don de l'homme et celui de la propriété ; mais l'homme est le prêtre et la victime du sacrifice, il est *tout*, parce qu'il est *seul ;* c'est-à-dire que l'homme extérieur fait à la Divinité le don de l'homme intérieur ou le

sacrifice de sa *volonté*, et qu'il joint à l'offrande de sa propriété ou des prémices de ses troupeaux et de ses moissons, les dispositions d'un cœur soumis et reconnaissant : et la raison seule, indépendamment de l'autorité des livres saints, me fait voir, dans la religion naturelle, la première société religieuse, comme elle me montre, dans la famille, la première société extérieure ou physique.

A cette société religieuse constituée correspond une société religieuse non constituée ; au sacrifice de l'amour correspond le sacrifice de la haine. Dans la religion naturelle constituée, l'homme de la famille s'offrait lui-même à la Divinité, en lui sacrifiant sa volonté déréglée ; dans la religion naturelle non constituée, l'homme de la famille s'offre lui-même à ses affreuses divinités, en leur sacrifiant ses propres enfants. Les premiers sacrifices du polythéisme sont les horribles sacrifices offerts à Moloch. « Une aveugle frayeur, » dit Bossuet, « poussait les pères à immoler leurs enfants, et à les brûler à leurs dieux au lieu d'encens. Ces sacrifices étaient communs du temps de Moïse ; et il n'y a point eu d'endroit sur la terre où l'on n'ait servi de ces tristes et affreuses divinités, dont la *haine* implacable pour le genre humain exigeait de telles victimes. »

Que le philosophe demande à présent si le polythéisme a précédé le monothéisme, si la haine a précédé l'amour, si le sentiment *négatif* a précédé le sentiment *positif*, et si le premier culte de l'épouse devenue mère a été de faire brûler vivant le gage innocent de sa tendresse dans les bras d'airain d'une horrible idole. Le premier sentiment de l'homme fut l'amour ; et si, dans l'homme physique, l'amour de soi, s'enflammant à la vue de l'objet qui pouvait le partager et le satisfaire, produisit l'homme ; dans l'homme intelligent, l'amour de Dieu, qui ne put être excité que par le bienfait de la création, produisit la connaissance de Dieu.

Dans la première société politique constituée, la société d'Abraham combattant contre des rois voisins, la société religieuse se distingue, pour la première fois, de la société politique. Dans la religion domestique ou de la famille, l'homme était à la fois le prêtre et la victime du sacrifice : dans la religion publique, celle de la société politique, je vois un pontife, je vois l'offrande de la propriété la plus pure, du *pain et du vin ;* mais la société politique, dont Abraham était le chef, ne s'était constituée que pour un moment et pour une circonstance : aussi le prêtre et l'offrande disparaissent sans retour. Cependant Dieu, qui veut apprendre à l'univers que le sacrifice sanglant de l'homme juste entre dans ses desseins de miséricorde sur les nations, demande à ce saint patriarche le sacrifice de son fils : mais ce Dieu qui a fait avec l'homme une société dont *la fin est leur conservation mutuelle*, ne peut être honoré par la destruction de l'homme ; satisfait de la volonté, il empêche l'acte ; à la place du sacrifice de l'homme, il accepte le sacrifice de la propriété ; et par là il condamne à la fois les affreux sacrifices de sang humain, et il prépare le peuple qu'il a choisi au sacrifice de *l'homme juste*.

Dans la société des Hébreux, la religion judaïque, second état du monothéisme, offre à l'Etre suprême le sacrifice social, le don de l'homme et celui de la propriété. Le sacrifice est imparfait, parce que la société des Juifs n'est qu'imparfaitement constituée, et que l'amour qui en est le principe est imparfait, puisqu'il n'est que l'amour qui espère, et non l'amour qui jouit, et que la crainte même l'emporte sur l'amour. En effet, ouvrez les livres de cette religion, vous n'y voyez que promesses futures et châtiments présents. Mais cette religion, toute imparfaite qu'elle est, est à son second âge ; elle est plus développée que la religion naturelle : ce n'est plus une famille qui sacrifie, c'est un peuple ; ce n'est plus l'homme intérieur qui s'offre, c'est l'homme tout entier qui doit s'offrir : Dieu le demande ; mais il défend de consommer le sacrifice, et il permet que le sang de l'homme soit racheté par le sang de l'animal. Non-seulement la matière du sacrifice, mais l'action même du sacrifice est imparfaite ; il présente des caractères de destruction et de mort, et l'autel est ensanglanté.

A mesure que la société constituée se perfectionne, la société non constituée se détériore ; parce que la société non constituée a un principe intérieur de dégénération, comme la société constituée a un germe de perfectionnement. Les passions impures font des dieux comme les passions féroces ; et le paganisme, religion dont le principe est l'amour de son égal, l'amour sans crainte, ou l'amour profane, détruit dans son sacrifice l'homme moral par la prostitution, comme l'idolâtrie ou la religion dont le principe est la crainte sans amour, ou la haine,

détruit dans son sacrifice l'homme physique par le meurtre. Mais, sous l'une et l'autre forme, je retrouve toujours le don de l'homme avec l'offrande de la propriété.

Le monothéisme, ou la religion constituée, parvient à son dernier état de perfection sur la terre. Son sacrifice sera donc à son dernier état de perfection : elle offrira donc le don de l'homme le plus parfait et de la propriété la plus parfaite, et elle l'offrira de la manière la plus parfaite.

Ce sont là des rapports *nécessaires* dérivés de la nature des choses ; donc ils sont des *lois*. Or la religion chrétienne m'apprend effectivement, autant que la faiblesse de ma raison peut le comprendre, qu'elle offre à l'Etre suprême, dans son sacrifice, le don de l'homme le plus parfait, en même temps, et sous les apparences de la propriété la plus pure et la plus parfaite; et elle me fait voir, autant que la faiblesse de mes sens me permet de l'apercevoir, l'action même du sacrifice consommée de la manière la plus sublime et la plus parfaite.

La propriété la plus pure, ou la plus parfaite, est la propriété la plus naturelle et la plus utile; c'est donc le pain, l'eau et le vin...

L'homme le plus parfait... est l'Homme-Dieu; car Dieu est la perfection même.

Je vois en effet, dans le sacrifice de la religion chrétienne, l'offrande du pain, de l'eau et du vin, et elle-même m'assure qu'elle fait à l'Etre suprême le sacrifice de l'Homme-Dieu. L'action du sacrifice n'est pas moins parfaite que la matière même du sacrifice; la religion chrétienne m'assure que, dans son sacrifice, l'homme est *immolé* sans *destruction*, et je vois moi-même que la propriété est *détruite* sans *immolation*.

Ainsi, j'ai prouvé que la religion constituée doit offrir à l'Etre suprême, de la manière la plus parfaite, le don de l'homme le plus parfait et l'offrande de la propriété la plus pure; parce que ce don et cette offrande sont des rapports *nécessaires* dérivés de la nature des êtres, des *lois* : et c'est un fait incontestable et dont tout le monde peut s'assurer, en ouvrant les livres élémentaires de la religion chrétienne, que cette religion assure qu'elle offre à l'Etre suprême de la manière la plus parfaite, le don de l'homme le plus parfait, et l'offrande de la propriété la plus pure.

Cet Homme-Dieu, que la religion chrétienne m'assure qu'elle offre perpétuellement en sacrifice, ne peut être que l'Homme-Dieu mort, il y a dix-huit siècles, pour réconcilier avec Dieu le genre humain dont il est le Sauveur, pour sceller l'alliance nouvelle dont il est le médiateur, pour former la nouvelle société dont il est le pouvoir conservateur; la victime offerte dans le sacrifice non sanglant ou mystique des autels est donc la même que la victime offerte dans le sacrifice sanglant et physique de la croix. Les motifs sont les mêmes; et la raison peut aussi nous faire apercevoir les *lois* ou rapports *nécessaires* dérivés de la nature des êtres sociaux, qui établissent la *nécessité* du sacrifice non sanglant de l'autel.

Ces rapports sont de trois espèces : 1° rapports pris de la nature de l'homme intelligent ou intérieur ;

2° De la nature de l'homme physique ou extérieur;

3° De la nature de l'Homme intelligent et physique à la fois, de l'homme social, de la société. Reprenons par ordre ces différentes espèces de rapports. 1° Rapports dérivés de la nature de l'homme intérieur.

J'ai prouvé que l'incarnation du Verbe ou du Fils de Dieu avait été *nécessaire* pour qu'il pût exister entre Dieu et l'Homme une société véritable ou constituée, c'est-à-dire *dont la fin fût leur conservation mutuelle;* ou autrement, que la médiation de Dieu et la rédemption des hommes étaient des rapports *nécessaires* dérivés de la nature des êtres sociaux, Dieu et l'homme, que c'étaient des *lois*.

La mort de l'Homme-Dieu a donc été le sacrifice social, universel, puisqu'il a eu pour objet la rédemption de toutes les sociétés de l'univers; et il a été offert pour tous les hommes, puisqu'il a compris, dans son objet, toutes les sociétés. L'Homme-Dieu est le rédempteur de tous les hommes, dans ce sens que nul homme ne peut être sauvé que par lui. Mais Dieu, en arrachant l'homme intelligent à l'oppression de l'idolâtrie, l'a rétabli dans son libre arbitre, dans ce libre arbitre sans lequel l'homme intelligent ne peut pas plus former société avec Dieu, que l'homme physique ne peut, sans liberté physique, former société avec les hommes. L'homme est donc libre depuis la rédemption, c'est-à-dire qu'il est libre de faire le bien, qu'il a des secours pour le faire; mais il a toujours la force de faire le mal, ou, pour parler conformément aux principes sur la liberté que j'exposerai bientôt, l'homme

peut renoncer à sa liberté en s'écartant des *lois* ou rapports *nécessaires* dérivés de la nature des êtres.

Au sein des sociétés idolâtres, la croyance de l'unité de Dieu, la tradition de ses desseins sur les hommes, avaient pu se perpétuer dans quelques familles, comme il paraît par l'histoire de Job; et au sein des sociétés chrétiennes, l'idolâtrie et ses excès continuent dans le cœur d'un grand nombre d'hommes, comme il n'est que trop aisé de l'apercevoir aux désordres qui règnent dans la société. L'amour déréglé de soi avait fait des dieux dans la société; l'amour déréglé de soi fait des dieux dans le cœur de l'homme : c'est un commencement d'idolâtrie, et elle n'eut pas un autre principe; l'ambition, la volupté, l'avarice, auxquelles l'homme offre trop souvent le don de l'homme et celui de la propriété, sont réellement ces mêmes dieux auxquels la société offrait, sous le nom de Mars, de Vénus et de Plutus, le don de l'homme et celui de la propriété. L'homme, esclave de ses passions, est donc avec Dieu en société de haine; et tout ce que j'ai dit de la *nécessité* du médiateur entre Dieu et la société, peut s'appliquer rigoureusement à la *nécessité* d'une médiation entre Dieu et l'homme vicieux; car l'homme est la société en abrégé, comme la société est l'homme général. Si la destruction sanglante et physique de l'Homme-Dieu fut *nécessaire* pour racheter l'univers, en expiant la destruction sanglante et physique de l'homme que la société idolâtre offrait en sacrifice à ses dieux extérieurs et visibles; la destruction mystique et non sanglante de l'Homme-Dieu est *nécessaire* pour racheter l'homme, en expiant la destruction de l'homme intérieur et moral, que l'homme vicieux offre en sacrifice à ses dieux intérieurs et secrets. Le sacrifice sanglant fut la rédemption générale de l'univers, et par conséquent de tous les hommes; le sacrifice non sanglant est la rédemption particulière de chaque homme, qui, par son retour secret à l'idolâtrie, a rendu inutile à son égard la rédemption générale. C'est le même médiateur qui fait à l'homme, qui le demande, une application particulière de la médiation générale.

Un souverain qui accorderait à tous ses sujets *serfs* un affranchissement général qu'il attacherait à certaines conditions, ferait de la loi générale une application particulière à chaque individu, qui, en remplissant les conditions prescrites, se serait mis en état de profiter du bénéfice de la loi générale. La comparaison est exacte; *car les sociétés physique et religieuse sont semblables, et elles ont une constitution semblable.* Ce ne sont point des idées *ascétiques* que j'offre à mon lecteur, mais des principes rigoureux, des *lois*, des rapports véritablement *nécessaires* et dérivés de la nature des êtres sociaux, et dont on ne peut révoquer en doute l'existence et la *nécessité*, qu'en niant qu'il existe dans l'univers d'autres êtres que ceux que nous voyons et que nous touchons.

Les sectes réformées, qui, en admettant la nécessité de la médiation générale, rejettent la nécessité du sacrifice non sanglant de la religion chrétienne, ou de l'application particulière de la médiation générale, ont dû tomber dans deux absurdités opposées : l'une de supposer que certains hommes n'ont jamais besoin de médiation particulière, et par conséquent ne peuvent jamais devenir pécheurs; l'autre, de supposer que la médiation générale a été entièrement inutile à quelques hommes, et qu'ils ne peuvent jamais devenir justes : c'est le fond de leur doctrine sur la grâce et la prédestination; dogmes affreux, qui ne peuvent aboutir qu'à ôter le remords au crime, ou l'espoir à la faiblesse. J'en parlerai ailleurs.

2° J'ai dit que le sacrifice non sanglant de l'Homme-Dieu était un rapport nécessaire dérivé de la nature de l'homme physique. En effet, la mort de l'Homme-Dieu est la seule circonstance de sa venue sur la terre dont il soit *nécessaire* de maintenir la mémoire au milieu des hommes, puisque toutes les autres circonstances de sa mission et de sa vie se rapportent à celle-là, et qu'on peut dire qu'il n'a daigné naître et vivre que pour pouvoir mourir. Or, les hommes ne peuvent avoir la mémoire que de ce qu'ils ont vu, ni la conserver que de ce qu'ils voient; parce qu'à cause de l'union de leur esprit et de leur corps, et de l'influence qu'a celui-ci sur les opérations de l'autre, les objets extérieurs effaceraient bientôt, par leur impression constante, l'idée d'un objet purement extérieur, et qui lui-même ne se reproduirait par aucune sensation extérieure. Un événement qui intéresse si éminemment tous les hommes, doit être figuré aux yeux de tous les hommes comme l'histoire doit en être rappelée à leur esprit; mais ce signe extérieur ne doit pas contraindre les sens : l'Homme-Dieu doit être sensible à tous les

sens, mais il ne doit être perceptible à aucun ; car s'il était visible ou palpable, si l'homme ne pouvait le méconnaître, l'homme n'aurait plus le choix de méconnaître un Dieu qu'il ne pourrait toucher, il n'aurait plus le libre arbitre, il ne serait plus homme. Il est donc *nécessaire* pour l'homme que ses *sens* puissent méconnaître le Rédempteur, et que son esprit puisse révoquer en doute la *nécessité* de la rédemption. Dieu n'a donné à l'homme la facilité de se sauver, que parce qu'il avait la possibilité de se perdre : autrement le malfaiteur que la société condamne au dernier supplice, devrait se plaindre qu'on ne l'ait pas enchaîné toute sa vie, pour l'empêcher d'être coupable un instant.

3° Le sacrifice non sanglant est un rapport nécessaire dérivé de la nature de l'homme à la fois intelligent et physique, de l'homme social, de la société.

La société religieuse chrétienne est *une société constituée, une réunion d'êtres semblables, réunion dont la fin est leur conservation mutuelle.* Le principe de cette société est l'amour, puisque l'amour est *principe de conservation des êtres.*

Donc l'amour sera mutuel ; donc le don de soi-même, qui est l'action de l'amour, sera réciproque.

Mais Dieu demande à l'homme social le don de tout son être intérieur et extérieur, le don de sa volonté et de sa force, de son esprit et de ses actions extérieures.

Dieu aussi se donnera tout entier à l'homme social ; et comme le don de l'homme à Dieu est un don fini comme l'homme qui donne, le don de Dieu à l'homme sera un don infini comme Dieu qui donne. Si ce don est infini, il sera incompréhensible à l'homme ; car si l'homme pouvait comprendre tout ce que Dieu peut faire, l'homme serait autant que Dieu, ou Dieu ne serait pas plus que l'homme.

Dieu se donnera donc à l'homme intérieur et extérieur d'une manière incompréhensible et infinie, comme l'homme extérieur et intérieur s'est donné lui-même à Dieu, afin que le don de Dieu à l'homme soit aussi entier que celui de l'homme à Dieu ; afin que l'amour soit mutuel, et que Dieu et l'homme forment ensemble une véritable société, *réunion d'êtres semblables, réunion dont la fin est leur conservation mutuelle.*

Ce sont là des rapports *nécessaires* dérivés de la nature des êtres ; donc ce sont des *lois.*

« Ainsi, » dit Bossuet, « l'esprit et le corps se joignent pour jouir de Dieu ; mais, comme l'union des corps est le *fondement d'un si grand ouvrage*, celle des esprits en est la perfection. » Et cette union a pour principe l'amour, puisque Bossuet dit plus haut : « Qu'encore que la perfection du corps et du sang de l'Homme-Dieu ne soit que momentanée, le droit que nous avons de le recevoir est perpétuel et *semblable* au droit sacré qu'on a l'un sur l'autre par le mariage. »

Mais l'Homme-Dieu s'est-il rendu extérieur et sensible pour se donner à l'homme ?.. Ecoutez.

Cet homme qui se dit le Fils de Dieu, et Dieu lui-même ; le plus parfait des hommes, puisqu'il défie ses ennemis de le convaincre d'aucun péché ; cet homme qui représente tous les hommes, puisqu'il exprime dans sa personne et dans les différentes circonstances de sa vie, toutes les situations de l'homme social, la veille du jour où il termina sa pénible carrière par une mort ignominieuse, dans le dernier épanchement de son amour pour ses disciples, qu'il destinait à ses grands desseins sur la société humaine, leur donna à eux, et, dans leur personne, à tous les membres de la société qu'il allait former, les leçons les plus sublimes et les instructions les plus touchantes (1). Il leur apprend les devoirs de tout *pouvoir* qui s'exerce sur des Chrétiens, dans ces paroles qui conviennent au *pouvoir* politique comme au *pouvoir* religieux : *Les rois des nations les maîtrisent ; pour vous, vous ne devez pas en user de même. Que celui d'entre vous qui est le premier ne soit que le serviteur des autres.* (*Matth.* XX, 25-27) Définition exacte des rapports de Jésus-Christ avec les hommes, puisqu'il a pris, pour les sauver, *la forme d'un esclave* (*Philipp.* II, 7) ; définition exacte de la royauté dans une société constituée, dont elle est une véritable propriété, puisque la famille qui l'exerce ne s'appartient plus à elle-même, et qu'elle appartient tout entière à la société, constitution inconnue aux nations les plus policées de l'antiquité (2). Il leur apprend les devoirs des sujets envers le *pouvoir* de la société, dans la comparaison touchante des brebis et du pasteur ; le de-

(1) Je prie le lecteur, pour qui la vérité n'est pas indifférente, de lire avec attention le discours de Jésus-Christ après la Cène, rapporté dans saint Jean.

(2) Les anciens, dit l'*Esprit des lois*, n'avaient pas l'idée de la monarchie.

voir des hommes entre eux dans ces paroles: *C'est là mon commandement, que vous vous aimiez les uns les autres, comme je vous ai aimés.* (*Joan.* XV, 12.) Il leur enseigne quelle est la mesure de cet amour, en leur disant que *personne ne peut donner un plus grand témoignage d'amour que de donner sa vie pour ses amis* (*Ibid.*, 13); et il ajoute que, *s'il ne souffre pas la mort, ils ne peuvent recevoir son esprit*, pour l'accomplissement du grand ouvrage auxquels ils sont appelés; mais que, *lorsqu'une fois il sera élevé, il attirera tout à lui.* (*Joan.* XII, 32.) Tout à coup, s'adressant à son Père, il se constitue lui-même *l'homme universel*, en réunissant tous les hommes *en un seul homme*, et les incorporant à lui-même : *Mon Père*, dit-il, *que tous ensemble ils ne soient qu'un, comme vous et moi nous sommes un; qu'ils soient un en nous, comme vous êtes en moi, et moi en vous.* (*Joan.* XVII, 11, 21-23). Et afin que nous ne croyions pas qu'il borne au petit nombre de ses disciples les prières qu'il adresse à son Père : *Ce n'est pas seulement*, continue-t-il, *pour eux que je prie, mais encore pour tous ceux qui croiront en moi par leur parole : qu'ils soient consommés dans l'unité, et que le monde connaisse que c'est vous qui m'avez envoyé, et que vous les avez aimés comme vous m'avez aimé.* (*Ibid.*, 20, 21.)

Enfin, dans son dernier repas avec ses disciples, il prend du pain, le bénit, le *rompt*, le leur présente, et leur dit sans préparation et sans commentaire : *Prenez et mangez : ceci est mon corps qui est donné pour vous ;* il prend le calice, il rend grâces à Dieu, et leur dit avec la même simplicité d'expression et la même force d'assertion : *Buvez en tous, car ceci est mon sang, le sang de la nouvelle alliance qui sera répandu pour vous; faites ceci en mémoire de moi.* (*Luc.* XXII, 19, 20.) Son corps en effet est livré, son sang est répandu, et la nouvelle alliance est consommée.

Depuis ce temps, c'est-à-dire depuis dix-huit cents ans, je vois, dans la nouvelle alliance ou la nouvelle société des hommes avec Dieu, appelée *Religion chrétienne*, seule religion sociale, puisqu'elle a assuré la conservation de l'homme social en faisant cesser tous les genres d'oppression qui le détruisent, et l'oppression de l'âge par l'exposition publique, et l'oppression du sexe par le divorce, la polygamie et la prostitution publique, et l'oppression de la condition par l'esclavage, et l'oppression de l'homme physique par les jeux barbares du cirque ou les sacrifices abominables de sang humain, et l'oppression de l'homme moral par l'ignorance et l'absurdité du polythéisme : seule religion constituée, puisqu'elle est la seule dans laquelle les lois fondamentales soient des rapports *nécessaires* qui dérivent de la nature des êtres; les lois religieuses, des conséquences *nécessaires* des lois fondamentales et fondamentales elles-mêmes; cette religion dont la morale est si pure et les leçons si sublimes; cette religion qui a résisté à tant de persécutions, et qui a vu passer tant de sectes; cette religion qui montre une plus grande force de conservation, à mesure qu'elle s'éloigne du temps de son berceau, et qui, dans la première société de l'univers, survit à sa destruction même, et ressuscite de son tombeau, comme son fondateur, en frappant d'aveuglement et de terreur les vils satellites qui l'y retiennent; je vois, dis-je, un sacrifice perpétuel, dans lequel les prêtres, visiblement successeurs des premiers disciples de l'Homme-Dieu, les prêtres, *force* publique conservatrice de la société religieuse extérieure, et ministres ou dispensateurs de la grâce, force conservatrice de la société intérieure, font *en mémoire* de cet Homme-Dieu ce qu'il leur a enseigné de faire : ils prennent le pain et le vin, ils les bénissent, ils rendent grâces à Dieu, ils prononcent les mêmes paroles que leur Maître prononça, ils mangent le pain, ils boivent le vin, ils le distribuent. L'autorité infaillible de la société religieuse me montre un Homme-Dieu rendu extérieur et sensible sous ces apparences extérieures de la propriété la plus pure et la plus générale; elle me fait voir, dans sa mort, le sacrifice sanglant de l'Homme-Dieu offert une fois par tous les hommes, et renouvelé sur nos autels d'une manière incompréhensible et non sanglante; je vois le sacrifice que j'ai remarqué dans toutes les religions, le sacrifice de l'homme et celui de la propriété; je vois le don de soi-même que l'homme intelligent et physique doit faire à Dieu, et le don de soi-même que Dieu, comme je l'ai prouvé, doit faire à l'homme intelligent et physique. Ce même sacrifice, cette même croyance, je les retrouve dans les deux grandes portions qui composent la société chrétienne; l'Eglise latine et l'Eglise grecque, inconciliables sur d'autres points, s'accordent sur ce dogme fondamental, et en prouvent la vérité par leurs divisions comme par leur ac-

l'ord. Le raisonnement me démontre que la société est *une réunion d'êtres semblables, réunion dont la fin est leur conservation mutuelle;* qu'il y a donc société entre Dieu et l'homme; que le principe de conservation des êtres est l'amour; qu'il y a donc amour entre Dieu et l'homme; que l'amour dans un être intelligent et physique se manifeste par les *sens* ou par le don de soi-même que l'objet aimant fait à l'objet aimé; que le corps social ou l'homme social doit donc s'offrir lui-même en don à l'Etre suprême, c'est-à-dire offrir l'homme et la propriété, éléments de toute société, offrir un homme à la place de tous les hommes, et une espèce de propriété à la place de toutes les propriétés, c'est-à-dire offrir l'homme le plus universel et la propriété la plus universelle; offrir l'homme intérieur et extérieur, parce que l'homme social est nécessairement intelligent et physique. Si l'homme social, l'homme intelligent et physique, se donne lui-même à Dieu, il faut, pour que le don soit mutuel, pour que l'amour soit réciproque et la société *parfaite* ou constituée, que Dieu se donne lui-même à l'homme social, c'est-à-dire à l'homme intelligent et physique; et si l'homme a été immolé à Dieu, il faut, autant qu'il est possible, que Dieu aussi soit immolé pour l'homme. Ce sacrifice de l'homme et de la propriété, l'histoire me le montre réel ou figuré dans tous les temps, chez tous les peuples et chez tous les Etats de la société. Je le retrouve dans la société naturelle et dans la société politique; je le retrouve chez les Juifs et chez les Chrétiens, je le retrouve chez les idolâtres et chez les païens, chez les Grecs, chez les Romains, chez les Germains, chez les Mexicains (1); partout je retrouve le sacrifice de l'homme et l'offrande de la propriété; et lorsque la raison avoue la *nécessité* de la présence réelle de l'Homme-Dieu au milieu de la société, et la nécessité du sacrifice mutuel, ou du don de soi-même, de l'homme à Dieu et de Dieu à l'homme, elle appelle la foi à son aide contre les sens qui s'obstinent à méconnaître un Dieu voilé sous des espèces ou des apparences, et contre les passions qui s'obstinent à rejeter un frein qui les importune. Le cœur dit, *Je crois*, et la raison éperdue se rappelle ces paroles consolantes de Bossuet : « Dire : *Je crois*, est plutôt en nous un effort pour produire un si grand acte, qu'une certitude absolue de l'avoir produit. » (*Hist. des variat.*)

Jésus-Christ, fondateur de la religion chrétienne, est donc le *pouvoir* qui la conserve : effectivement, il dit lui-même qu'il n'est point la *volonté* de cette société, mais qu'il en est le *pouvoir* : *Je ne fais point*, dit-il, *ma volonté, mais celle de mon Père qui m'a envoyé* (*Joan.* v, 30); et il ajoute : *Le Père ne juge personne, mais il a donné tout pouvoir au Fils.* (*Ibid.*, 22.) Or, le *pouvoir* de juger est essentiellement le caractère de la royauté (2). Jésus-Christ n'est donc pas, selon lui-même, la *volonté générale* de la société religieuse; mais il en est le *pouvoir général*, et le raisonnement s'accorde avec la révélation.

Mais, si Jésus-Christ est le *pouvoir* conservateur de la religion chrétienne, la religion chrétienne se conservera donc; et l'histoire des temps passés et l'expérience des faits récents nous prouveront qu'elle est indestructible : donc les religions qui n'ont pas le sacrifice de la religion chrétienne, ou qui n'ont aucun sacrifice, ne se conserveront pas; et l'histoire des temps passés et l'expérience des faits qui sont sous nos yeux, nous prouveront que les religions qui n'ont pas de sacrifices, ou qui n'ont pas celui de la religion chrétienne, ne sauraient se conserver. Ils nous prouveront même qu'elles ne sauraient conserver ou défendre les vérités primitives et fondamentales de toute religion, l'existence de Dieu et l'immortalité de l'âme; c'est-à-dire que les sociétés qui n'ont pas de Dieu-Homme, ou le Dieu présent au milieu d'elles, sont des sociétés *athées* et *matérialistes*.

La société religieuse, qui a Dieu présent et extérieur au milieu d'elle, se conserve : donc elle est la société constituée; donc elle est la véritable religion.

Les sociétés religieuses qui n'ont pas Dieu présent et extérieur au milieu d'elles, ne se conservent pas : donc elles ne sont pas des sociétés constituées, donc elles ne sont pas de véritables religions; donc elles ne sont que des sectes.

J'ai exposé les principes; je vais en faire l'application à l'histoire. Dans tout ce qui a rapport à l'homme et à la société, les faits doivent prouver le raisonnement.

(1) Il semble, par un passage de Cook, qu'on retrouve à Otahiti le sacrifice du paganisme, la prostitution publique.

(2) Ecclesia est politia monarchica ratione Christi absoluti monarchæ et capitis essentialis Ecclesiæ. (Richer.)

LIVRE V.

HISTOIRE DE LA RELIGION.

—

CHAPITRE PREMIER.

PROGRÈS DE LA SOCIÉTÉ RELIGIEUSE.

La religion chrétienne faisait des progrès rapides; et cette religion, sans temples et presque sans autels, riche de vertus, heureuse de souffrances, éloquente de prodiges; cette religion qui prêchait une morale si sévère à des peuples si corrompus, qui faisait briller des vertus si pures au sein d'une dépravation si générale; cette religion qui interdisait les désirs à des hommes à qui les lois permettaient jusqu'aux actes extérieurs, se répandait dans tout l'univers; et au scandale de la philosophie qui veut que la religion soit une loi du climat, elle établissait la tempérance dans les climats glacés, la chasteté sous le ciel le plus brûlant, et le modèle de la vie la plus austère chez le peuple le plus voluptueux. Elle pénétrait jusque dans le palais des Césars, et les Césars s'obstinaient à la méconnaître. Elle arrive ainsi, entre une persécution déclarée et une tolérance équivoque, jusqu'au règne de Constantin. La foi chrétienne était, à cette époque, celle du plus grand nombre des membres de la société; mais il lui manquait d'être celle du corps social lui-même, ou de se réunir à la société politique. En vain le sénat de Rome veut soutenir les autels chancelants du paganisme; le gouvernement est entraîné, et la religion chrétienne s'asseoit avec Constantin sur le trône des Césars.

Dès que la religion est devenue société extérieure, elle doit avoir des propriétés: c'est un rapport *nécessaire* dérivé de la nature des êtres, une loi dérivée de l'essence même de la société, puisqu'une société constituée doit être nécessairement indépendante, et qu'il ne peut exister d'indépendance sans propriété. De nouveaux rapports se développent, c'est-à-dire que la société se perfectionne. Si le *pouvoir* général de la société, la divinité du fondateur de la religion chrétienne, est attaqué par Arius, la force générale conservatrice de la société, la profession sacerdotale s'assemble en corps; les états généraux de l'Eglise (c'est de ce nom que s'appellera désormais la société chrétienne) sont convoqués, et le premier concile s'ouvre à Nicée pour établir et confirmer contre Arius la divinité de Jésus-Christ. Ainsi en France, lorsque la loi fondamentale de la succession masculine est attaquée à l'avénement de Philippe le Long à la couronne, et à celui de Philippe de Valois, une assemblée de notables en 1316, les états généraux en 1328, confirment et défendent, contre les prétentions de Jeanne, fille de Louis le Hutin, et contre celles d'Edouard, roi d'Angleterre, la loi du royaume et celle de la nature (1).

Les destinées de l'empire romain touchaient à leur fin; cette société politique non constituée s'affaiblissait par ses divisions, tandis que la société religieuse constituée, l'Eglise chrétienne, s'affermissait par les hérésies. Toutes les erreurs qui s'élevaient lui donnaient occasion de développer ses dogmes, et de perfectionner sa discipline. La société religieuse se perfectionne, elle perfectionne en même temps la société politique; elle abolit tous les crimes sociaux, le divorce, l'exposition publique, l'esclavage, les combats de gladiateurs, l'imposture des oracles, l'apothéose de l'homme, etc. Ici les philosophes prennent leur microscope; ils observent avec une minutieuse malignité ce vaste spectacle; ils aperçoivent les passions de quelques empereurs, les intrigues de quelques courtisans, les fautes de quelques évêques, les disputes de quelques moines, la naissance de quelques sectes; ils aperçoivent de petit effets, mais les grandes causes, l'ordonnance générale du

(1) On élève quelquefois la question de savoir si toutes les provinces de France, si la Navarre, par exemple, est soumise à la loi salique; c'est une question oiseuse; toutes les provinces d'un royaume, tous les royaumes doivent y être soumis, parce que cette loi est un rapport *nécessaire* dérivé de la nature des êtres. Il est dit à la femme, dans le code des sociétés: *Sub viri potestate eris. et ipse dominabitur tui.* (*Genes.* III, 16.) La monarchie autrichienne a obéi elle-même à la loi salique, lorsqu'elle a placé sur le trône la maison de Lorraine-Autriche.

tableau, échappent à leurs regards : l'œil malade de l'envie ne peut se fixer que sur les détails. Je la laisse à ses observations, et je continue.

La contiguïté des provinces de l'empire romain avait facilité les progrès de la religion chrétienne; elle s'était établie dans les Gaules avant l'invasion des Francs, et elle avait contribué, plus que les armes et la politique de Clovis, à la fondation de son empire. La société politique de l'empire romain avait reçu la société religieuse : mais ces deux sociétés, dont l'une était constituée et l'autre ne l'était pas, n'avaient pu former une société civile; et leur union imparfaite, cause féconde de dissension entre le sacerdoce et l'empire, amenait insensiblement la ruine de l'Etat et la détérioration de la religion. Mais dans les Gaules, la religion constituée reçoit dans son sein une société constituée, ou qui a tous les germes de la constitution : l'identité de leurs principes établit entre elles une union parfaite et indissoluble; elles croissent, elles se développent ensemble. Désormais inséparables, elles s'affaibliront, elles périront,.... elles renaîtront ensemble.

L'Eglise avait résisté aux persécutions sanguinaires des tyrans, aux persécutions astucieuses d'un apostat, à l'hérésie plus cruelle que Dèce, plus astucieuse que Julien : toujours attaquée et toujours triomphante, elle résiste à l'ignorance des peuples et aux vices de ses ministres.

J'arrive au règne de Charlemagne, le fondateur et le héros de la société civile. Il recule au nord les bornes de la civilisation, en reculant les limites du christianisme et de la monarchie. Bienfaiteur de l'Europe, il en est à juste titre proclamé le chef par l'organe de la religion. Ainsi la vocation des païens à la foi chrétienne est consommée en Europe, comme la vocation des barbares à la société civile.

La société religieuse, la société politique, s'étendent et se développent de concert.

La succession héréditaire du *pouvoir* politique, dans l'aîné des mâles, devient plus fixe; l'hérédité spirituelle du Souverain Pontife devient plus indépendante : son élection, faite par le clergé de Rome, agréée par le peuple, était confirmée par l'empereur ou le *pouvoir* de la société politique, tant qu'il n'y eut, dans l'univers chrétien, qu'une société politique : et cela devait être ainsi pour maintenir entre la société religieuse et la société politique, une harmonie nécessaire à la conservation de la société civile.

Les philosophes auraient épargné à leurs lecteurs les conséquences absurdes qu'ils ont tirées de l'approbation que les empereurs, jusqu'à Louis le Débonnaire, ont donnée à l'élection des Papes, s'ils eussent voulu considérer que le Pape n'est pas le *pouvoir* conservateur de la société religieuse, mais le chef de sa force publique extérieure et le premier de ses ministres; et que lui-même ne se qualifie que de lieutenant ou vicaire de Jésus-Christ, *pouvoir* conservateur de la société religieuse; et que, par conséquent, il est dans la religion moins que le monarque dans la société politique. En effet, le Pape a au-dessus de lui une autorité extérieure, celle du concile général (1) ; et le monarque n'en a et ne peut en avoir aucune, du moins humaine et extérieure, au-dessus de la sienne.

Le choix du Souverain-Pontife ne pouvait pas être indifférent au *pouvoir* conservateur de la société politique, qui ne peut remplir son objet et assurer la conservation de la société politique que par la perpétuité de la société religieuse. Ce choix intéressait donc le pouvoir politique, lorsqu'il n'y avait qu'une société politique chrétienne.

Mais, lorsque, après Charlemagne, l'Europe chrétienne se divisa en plusieurs royaumes indépendants les uns des autres, le choix du

(1) Je m'énonce conformément aux sentiments de l'Eglise gallicane, consignés dans la Déclaration du clergé de France de 1682. *Voy.* le XII[e] *Discours de Fleury sur l'histoire ecclésiastique* (a).

(a) L'éditeur de 1843 a fait assez mal à propos, à l'occasion de cette note de M. de Bonald, la réflexion suivante : « Les Catholiques ne reconnaissent pas de concile œcuménique sans le Pape. Là où la pierre fondamentale manque, l'édifice croule. » Mais il aurait dû en même temps faire remarquer que M. de Bonald ne contredit en rien cette doctrine. Il n'avait pas d'ailleurs à la combattre ni à la défendre, puisque les docteurs gallicans dont il adopte l'opinion n'admettent pas plus que les ultramontains de concile général ou œcuménique sans le Pape. Ce n'est pas ici le lieu d'examiner, à l'occasion d'une note, si l'opinion des gallicans, reproduite ici par M. de Bonald, peut être théologiquement soutenue, et si l'on peut dire que l'autorité d'un concile qui n'est pleine et entière qu'avec le concours du Pape, est au-dessus de l'autorité du Pape; mais ce que nous devons remarquer, c'est que, si M. de Bonald peut être rangé parmi les gallicans, il était d'un gallicanisme bien mitigé. Cela ressort de tous ses ouvrages, et notamment de ses *Réflexions sur le mémoire à consulter de M. le comte de Montlosier*. (*Voy.* IV[e] part., et sa *Lettre à M. de Fremilly*, ibid.) Dans cette lettre surtout, M. de Bonald reconnaît au Pape une autorité souveraine et absolue; car, en parlant de la démission exigée en 1801 de tout l'épiscopat français, il dit : *Les Catholiques eurent besoin de se rappeler ce mot de Bossuet, que le Pape a une autorité ordinaire pour les temps ordinaires, et une autorité extraordinaire pour les temps extraordinaires.*

(LES ÉDITEURS.)

chef de l'Eglise n'intéressait plus le pouvoir d'une seule société, et le père commun des Chrétiens dut être, même extérieurement, indépendant de toute autorité séculière.

Ecoutons le plus sage de nos historiens et apprenons à distinguer la vérité de la fausse sagesse. « L'Eglise, reçue dans l'Etat sous Constantin, » dit le président Hénault, « y avait apporté son culte qu'elle ne tenait que de Dieu seul, mais qu'elle ne pouvait exercer publiquement que par la permission de l'empereur; c'était lui qui assemblait les conciles : et quand la religion fut encore plus répandue, les souverains, chacun dans leurs Etats, exercèrent, dans les choses ecclésiastiques, la même autorité que l'empereur... L'assemblée des conciles généraux intéressait trop l'autorité des princes séculiers, pour qu'il n'y eût point entre eux, par la suite des temps, de jalousie au sujet de la convocation. Il fallait, pour les accorder, un lien commun formé par la religion, *qui tînt à tous et qui ne dépendît de personne.* C'est ce qui rendit enfin les Papes, en qualité de pères communs des fidèles, maîtres de cette convocation, *mais avec le concours juste et nécessaire des souverains*... Je ne dois pas omettre ici une réflexion, » continue l'auteur : « c'est que, bien loin d'être de l'avis de ceux qui ont déclamé contre la grandeur de la cour de Rome, et qui voudraient ramener les Papes au temps où les chefs de l'Eglise étaient réduits à la seule puissance spirituelle et à la seule autorité des clefs, je pense qu'il était *nécessaire* pour le repos général de la chrétienté, que le Saint-Siége acquît une puissance temporelle. *Tout doit changer en même temps dans le monde, si l'on veut que la même harmonie et le même ordre y subsistent.* Le Pape n'est plus, comme dans les commencements, un sujet de l'empereur. Depuis que l'Eglise s'est répandue dans tout l'univers, il a à répondre à tous ceux qui y commandent, et par conséquent aucun ne doit lui commander. La religion ne suffit pas pour imposer à tant de souverains, et Dieu a justement permis que le père commun des fidèles entretînt, par son indépendance, le respect qui lui est dû. Ainsi donc il est bon que le Pape ait la propriété d'une puissance temporelle, en même temps qu'il a l'exercice de la spirituelle; mais, pourvu qu'il ne possède la première que chez lui, et qu'il n'exerce l'autre qu'avec les limites qui lui sont prescrites. »

« On peut croire, » dit le savant abbé Fleury (1), « que c'est par un effet particulier de la Providence, que le Pape s'est trouvé indépendant, et maître d'un Etat assez puissant pour n'être pas aisément opprimé par les autres souverains, afin qu'il fût plus libre dans l'exercice de sa puissance spirituelle. C'est la pensée d'un grand évêque de notre temps (2). »

Cette puissance temporelle des Papes fut fondée par Pépin, qui donna au Saint-Siége la dépouille des Lombards. Rome, étonnante destinée! Rome, *veuve de tant de rois*, demeure la reine et la métropole du monde; et telle est la marche des choses, et ce développement insensible des sociétés, auquel les hommes concourent sans le savoir, que Pépin, en assurant l'indépendance politique du Saint-Siége de tout prince particulier, fit, dans des vues personnelles, ce qui serait devenu indispensable, lors de la division de l'Europe chrétienne arrivée soixante-dix ans après, sous son petit-fils.

Louis le Débonnaire, sous lequel le vaste empire de Charlemagne commença à se diviser, fut aussi le premier à renoncer au droit de confirmer l'élection des Souverains Pontifes; et il n'aurait pu le conserver, sans s'arroger, sur les autres sociétés, une supériorité qui ne pouvait s'accorder avec leur indépendance. Il était dans la nature des choses qu'elles prissent toutes un égal intérêt au choix du chef de la force publique conservatrice de la société religieuse; et il était également *nécessaire* que ce choix fût fait par des ministres de l'Eglise, c'est-à-dire, par ceux qui pouvaient connaître les besoins de l'Eglise, et juger du mérite du sujet.

Toutes ces conditions se trouvent aujourd'hui réunies dans l'élection des Papes, choisis par des ministres de l'Eglise, assistants et conseil du Saint-Siége, nommés eux-mêmes, du moins en partie, sur la présentation des couronnes; en sorte que les *pouvoirs* des sociétés politiques concourent médiatement à la nomination du Souverain-

(1) IVe *Discours sur l'hist. ecclés.*, art. 10.

(2) Bossuet. Voici ces paroles, tirées de la *Défense de la Déclaration du clergé de France :* « Sedi apostolicæ, Romanæ urbis, aliarumque terrarum concessam ditionem, quo liberior ac tutior potestatem apostolicam toto orbe exerceat, non tantum Sedi apostolicæ, sed etiam toti Ecclesiæ gratulamur, votisque omnibus precamur sacrum principatum omnibus modis salvum et incolumem esse. » (Lib. I, sect. 1, cap. 16.) Quoique ce livre ne fût point encore imprimé, Fleury le connaissait, et en possédait même une copie.

Pontife. Mais si tous les *pouvoirs* des sociétés chrétiennes concourent ensemble à un choix qui les intéresse toutes, aucun en particulier ne doit avoir d'influence sur la personne; et l'on doit regarder comme un développement *nécessaire* de la société religieuse, amené par le temps et la nature des choses, la coutume qui a acquis force de loi, de n'élever au souverain pontificat qu'un sujet indépendant, par son origine, de toutes les grandes puissances de l'Europe.

Si le pouvoir conservateur de la société politique défend la société religieuse des passions des hommes, et hâte ses développements nécessaires, le pouvoir conservateur de la société religieuse protége à son tour, contre ces mêmes passions, la société politique et favorise ses progrès.

Lorsque, sous des rois faibles, les gouvernements des provinces et des villes, devenus héréditaires, multiplient dans l'Etat les sociétés en multipliant les *pouvoirs* particuliers; lorsque ces sociétés se déchirent entre elles par les dissensions éternelles de leurs pouvoirs, et déchirent ainsi la grande société, la religion vient à son secours. « En 1042, » dit Hénault, « s'établit la trêve du Seigneur : c'était une loi qui défendait les combats particuliers, depuis le mercredi soir jusqu'au lundi matin, par le respect que l'on doit à ces jours que Jésus-Christ a consacrés par les derniers mystères de sa vie. » *Le pouvoir conservateur de la société religieuse devient le pouvoir conservateur de la société politique, lorsque ce pouvoir affaibli, divisé, anéanti, ne peut plus remplir ses fonctions.* Qu'on y prenne garde : la religion rappelle un *sentiment* au cœur de l'homme féroce, et elle l'amollit. Dans ce partage de jours entre la paix et la guerre, sur sept jours, la religion en obtient cinq pour la paix. O philosophie! lorsque le fer moissonnait les têtes les plus chères et les plus innocentes, avec tes *opinions* et tes sentences, sur dix-huit mois, n'as-tu pu obtenir un jour? « L'autorité royale et ecclésiastique, » dit Hénault, « ne pouvait faire davantage alors pour empêcher les sujets de se détruire; encore un siècle de guerres privées, et *c'était fait de l'Europe.* » Le mal était à son comble; la religion emploie les remèdes extrêmes. Ici, sans vouloir justifier les désordres, je me borne à indiquer les causes, à observer les effets.

CHAPITRE II.

DES CROISADES.

Vers les dernières années du Xe siècle, l'opinion s'était répandue dans la chrétienté que la fin du monde approchait; et cette opinion, qui tenait en apparence à la révolution millénaire qui finissait, avait disposé les esprits à recevoir des impressions extraordinaires.

Dans ces circonstances, les Turcomans, vainqueurs des Sarrasins, envahirent les lieux honorés par la vie et la mort du divin Fondateur de la religion chrétienne : les Chrétiens, qui les habitaient, furent surtout l'objet de la fureur et des outrages de ces peuples barbares et voluptueux qu'échauffait le zèle naissant d'une religion licencieuse et guerrière.

Les voyageurs qui revenaient de la Palestine, dévotion commune dans ce siècle, et conforme aux mœurs du temps, enflammaient par leurs récits la compassion des peuples. On n'écoutait pas alors avec une stérile curiosité le récit des malheurs que des hommes, que des frères, membres de la même société religieuse et de la grande société civile, souffraient sur une terre barbare. L'esprit n'opposait pas ses froides et fausses combinaisons aux élans sublimes de l'amour du prochain, aux vues profondes d'une vaste et saine politique; et lorsqu'il fallait maintenir l'exemple des grandes vertus qui conservent les sociétés, on ne calculait pas les hommes, encore moins l'argent qu'il pouvait en coûter. Un homme (la nature les produit où et quand ils sont *nécessaires*), un homme *pouvoir*, c'est-à-dire embrasé de l'amour de ses semblables, entreprend seul de venger sur les infidèles le sang et l'honneur des Chrétiens. Il fait parler la religion, et la religion donne à cette entreprise ce grand caractère qu'elle communique à tous les événements dont elle est le principe. Ce n'est pas un roi et un peuple, ce sont tous les rois et tous les peuples, c'est *l'Europe entière qui s'arrache de ses fondements, pour tomber sur l'Asie.* L'objet était saint, il fut défiguré par les passions des hommes; et l'ambition médita des conquêtes dans ces mêmes lieux qui ne devaient rappeler aux Chrétiens que les humiliations de leur Dieu. Le désir de visiter les saints lieux, dévotion en usage dans un temps où la foi, dépourvue des connaissances qui auraient pu la nourrir, avait plus

besoin d'être soutenue par des objets sensibles, entraîna sur les pas des croisés une foule immense qui affama l'armée par ses besoins, et déshonora l'entreprise par ses désordres. La religion inspira les motifs, et ils furent dignes d'elle : les hommes y mêlèrent leurs passions, la société civile en recueillit les fruits : car la religion fait servir les passions des hommes au perfectionnement de la société.

Des guerres intestines et continuelles, que l'ardeur du pillage et la soif de la vengeance entretenaient entre les différents *pouvoirs* qui s'étaient élevés au sein de la société, et qui avaient changé tous les châteaux en forteresses, et tous les cultivateurs en soldats, auraient ramené l'Europe à l'état de barbarie. Une guerre générale, entreprise pour la défense de la religion et de l'humanité opprimées, éteignit cette ardeur insensée. L'Europe changea de face; et l'on peut dater de cette époque le développement de la constitution politique et religieuse des sociétés, le perfectionnement de leur administration, l'établissement de la marine, et les progrès du commerce. Un autre effet des croisades, selon l'abbé Fleury, fut de mettre pour toujours l'Italie à couvert des insultes des Sarrasins, et de les affaiblir en Espagne, où leur puissance en effet a toujours diminué depuis cette époque. Cette noblesse, essentiellement conservatrice de la société politique, tant qu'elle n'est que *force*, mais destructive de la société constituée dès qu'elle est *pouvoir*, devint docile et polie, sans cesser d'être brave. Les croisades furent l'origine de la chevalerie, de cette religion de l'honneur, qui produisit des vertus si héroïques et si naïves, et des hommes si francs et si courageux; institution que les peuples ne virent qu'avec respect, et dont les écrivains du temps ne parlèrent qu'avec enthousiasme.

Ainsi la volonté générale conservatrice de la société civile guérit alors l'Europe de la fureur des combats, par les calamités d'une guerre générale; comme elle veut aujourd'hui la guérir de la fureur de philosopher, par les effets déplorables d'un philosophisme universel. Et sans doute, dans les temps à venir, on pourra appliquer à l'Europe philosophe ce que les historiens disent de l'Europe guerroyante : *Encore quelques années de philosophie, et c'était fait de l'Europe.*

Les croisades me conduisent naturellement à parler du mahométisme.

CHAPITRE III.

MAHOMÉTISME.

L'univers n'avait vu encore que des religions de *sentiment*, et par conséquent des religions avec sacrifice : il avait vu, chez l'idolâtre, une religion de haine ou de volupté, et le sacrifice de la haine ou de la volupté; chez le Juif, une religion d'amour imparfait et d'attente, et un sacrifice imparfait; chez le Chrétien, une religion d'amour, et le sacrifice de l'amour le plus parfait. Six siècles après l'établissement du christianisme, parut une religion sans *sentiment*, sans sacrifice, une religion d'*opinion*, une philosophie; et un imposteur, d'un génie hardi et de mœurs voluptueuses, fit adopter au peuple le plus grossier les opinions religieuses les plus absurdes.

A la croyance de l'unité de Dieu, à la pratique de la circoncision, aux prières multipliées, aux ablutions, aux abstinences qu'il prit des Juifs, voisins des Arabes, et comme eux enfants d'Abraham, Mahomet ajouta le dogme de la vie future, de l'éternité des peines et des récompenses, plus développé chez le Chrétien, mais qu'il accommoda à ses propres habitudes et aux mœurs sensuelles de ses sectateurs. Les récompenses promises à la vertu furent les plaisirs des sens; les peines destinées au crime en furent la privation : et comme l'espoir de les goûter dans l'autre vie devait allumer le désir d'en jouir dans celle-ci, le législateur fut obligé d'établir la polygamie, inconnue aux Juifs, aux Chrétiens, aux païens mêmes.

La volupté eût suffi pour répandre cette doctrine licencieuse : elle s'étendit par la terreur, elle se propagea par l'intérêt. Le cimeterre d'une main, l'Alkoran dans l'autre, les enfants d'Ismaël accoutumés au brigandage se répandirent chez leurs voisins, les pillèrent, les convertirent, ou les exterminèrent. Ainsi la *volupté*, l'*intérêt* et la *terreur*, tout ce qu'il y a de plus puissant sur l'*esprit*, le *cœur* et les *sens* de l'homme, propagèrent le mahométisme dans tout l'Orient, chez des peuples ardents et faibles destinés, ce semble, à être opprimés par leur gouvernement et par leur religion, et qui n'ont pu établir encore un gouvernement modéré ni retenir une religion raisonnable. Nous verrons les mêmes mobiles, la *volupté*, l'*intérêt* et la *terreur*, propager, dans tous les temps, les opinions religieuses, ou les religions d'*opinion*. Je prie le lecteur de ne pas perdre

ce principe de vue. « C'est un malheur pour la nature humaine, » dit Montesquieu, « lorsque la religion est donnée par un conquérant ; la religion mahométane, qui ne parle que de glaive, agit encore sur les hommes avec cet esprit destructeur qui l'a fondée. » Les peuples du nord de l'Europe avaient cessé d'être conquérants en devenant Chrétiens, les Arabes devinrent conquérants en devenant musulmans. « Mahomet, » continue Montesquieu, « trouva les Arabes guerriers ; il leur donna de l'enthousiasme (c'est-à-dire des *opinions*), et les voilà conquérants. » La religion chrétienne trouve les peuples du Nord conquérants, elle leur inspire des *sentiments*, et les voilà paisibles. « Harald, roi de Norwége, » dit Mallet, dans son *Voyage de Norwége*, « y forma dans le IXe siècle une monarchie presque absolue, et transmit à ses successeurs une assez grande puissance, dont ils augmentèrent même l'éclat. Mais, dans les XIIe et XIIIe siècles, cet éclat commença à diminuer. (La Norwége devenait chrétienne.) Insensiblement la cour de Rome et le clergé acquirent un ascendant sans bornes parmi les grands et le peuple. (Voilà les hommes et leurs abus.) Il semble aussi que dès lors l'énergie (c'est-à-dire la fureur guerrière) de la nation ne fut plus la même, elle cessa d'être redoutée (c'est-à-dire conquérante). » Voilà la religion et ses bienfaits. Je reviens à Mahomet.

Après diverses révolutions qui ne sont pas de mon sujet, les Turcs, peuples d'origine tartare, sectateurs de Mahomet, envahirent l'empire d'Orient mal défendu par les Grecs, qui savaient mieux disputer de la religion que combattre pour l'empire. Leur schisme avait aliéné le cœur des Latins, et leurs malheurs n'inspirèrent pas l'intérêt que les Chrétiens opprimés par les Sarrasins avaient, quelques siècles auparavant, trouvé en Europe. L'Occident, que les Grecs eux-mêmes avaient dégoûté, par leurs perfidies, de ces expéditions lointaines, ne s'ébranla pas pour les secourir ; l'Europe vit, avec indifférence, s'établir, dans son sein, cette puissance alors si formidable ; et la Grèce, où la religion chrétienne n'avait pu fonder la constitution monarchique, fut soumise, pour plusieurs siècles, à la religion la plus oppressive et au gouvernement le plus destructeur.

On a voulu comparer Moïse et Mahomet comme législateurs ; la comparaison était impossible, puisque c'était comparer, à plusieurs égards, l'original à sa copie. D'ailleurs, pour comparer les législateurs, il faut comparer les lois ; pour comparer les lois, il faut comparer leurs effets. Je vois dans le peuple juif, existant depuis 5,000 ans, dispersé, opprimé depuis dix-huit siècles, l'effet indestructible *d'une législation durable, à l'épreuve du temps, de la fortune et des conquérants*. Le mahométisme, qui compte à peine onze siècles d'existence, fondé sur la conquête, ne subsiste qu'à l'aide de l'empire, comme le remarque très-bien le judicieux abbé Fleury. Conquérante ou dominatrice, la nation musulmane n'a pas encore gémi sous l'oppression étrangère. Partout où le musulman est soumis à des maîtres chrétiens, il renonce aisément à sa religion ; tandis que le Grec, sous la domination mahométane, reste inébranlable dans la sienne. On dit que la persécution accroît l'obstination d'une société religieuse ; il faut distinguer la persécution religieuse de la persécution politique, et une religion de *sentiment* d'une religion d'*opinion*. Une religion d'*opinion* résiste à la persécution religieuse, par la répugnance secrète que l'homme éprouve à soumettre ses *opinions* à celles d'autrui, répugnance qui prend sa source dans la passion de dominer naturelle à l'homme ; mais elle cède à la persécution politique, c'est-à-dire à la privation de certains avantages politiques, parce que, fondée par l'intérêt, elle ne peut résister à un intérêt plus grand.

Une religion de *sentiment* ou d'amour ne cède ni à la persécution politique, ni à la persécution religieuse (1), parce que l'amour, dans l'homme, est principe de conservation, et que l'*amour est plus fort que tout*. La crainte est sentiment aussi, et nous avons vu des religions de crainte sans amour, ou de haine : mais, comme je l'ai fait observer, la crainte ou la haine n'est qu'un sentiment *négatif* ou le néant de l'amour, au lieu que l'amour est le sentiment *positif* ; et cette différence en établit une très-remarquable entre la force de résistance des diverses religions fondées sur les sentiments. On peut prouver à un homme qui craint, que sa crainte n'est pas fondée, et le convaincre ; or, convaincre un homme qu'il a tort de craindre, c'est le rassurer, c'est lui ôter sa crainte, c'est le délivrer d'un sentiment tyrannique, c'est lui rendre son libre arbitre, et l'homme tend toujours à s'en res-

(1) La persécution politique la plus rigoureuse ne diminue pas le nombre des Catholiques d'Irlande.

saisir; mais on peut prouver à quelqu'un qui aime, qu'il a tort d'aimer, sans le convaincre. La conviction est douloureuse, parce qu'au sortir de l'amour, si je puis le dire, l'âme tombe dans le néant du sentiment, ce qui est pour elle la situation la plus horrible, puisqu'elle est, par sa nature, faite pour aimer; car, par sa nature, elle tend à sa conservation, dont l'amour est le principe. Ainsi, dire à quelqu'un qui aime qu'il ne devrait pas aimer, c'est dire à une pierre qui tombe, qu'elle ne devrait pas tomber. Il faut opposer à l'amour un amour supérieur, comme il faut opposer à la force de la pierre qui tombe une force supérieure qui l'empêche de tomber. Le païen, asservi à une religion de crainte sans amour ou de haine, embrasse volontiers le christianisme qui est une religion d'amour; et c'est ce qui explique la facilité avec laquelle les peuples idolâtres se convertissent à la religion chrétienne; car des religions qui sont contre la nature de l'homme doivent nécessairement le céder à une religion qui est dans la nature de l'homme. Le Juif, soumis à une religion d'amour, mais imparfait ou d'attente, abandonne plus difficilement sa religion; ou s'il y renonce, ce n'est pas pour devenir idolâtre ou musulman, mais pour embrasser le christianisme, religion d'amour parfait ou jouissant; car, dans tous les genres, ce qui est imparfait tend nécessairement à devenir parfait, parce que la nature des êtres tend à établir des rapports *nécessaires* ou parfaits : ainsi, la future conversion des Juifs, qui est une vérité de foi, peut aussi être démontrée par le raisonnement.

Le Chrétien, qui professe une religion d'amour parfait ou jouissant, n'y renonce jamais que pour tomber dans le néant religieux ou dans l'athéisme. Qu'on se rappelle l'effroyable quantité de Chrétiens qui ont péri dans les persécutions des empereurs romains; en Perse, sous Sapor; en Afrique, par les Vandales; en Asie, par les sectateurs de Mahomet; de nos jours, au Japon, et, puisqu'il faut le dire, sous nos yeux, en France; car il ne faut pas se dissimuler que la persécution qui pèse sur une partie de l'Eglise chrétienne, et qui la menace tout entière, est la persécution la plus dangereuse et la plus profonde dans ses moyens, que la religion ait essuyée. Hélas !

Quæ regio in terris nostri non plena laboris?
(Virg., *Æneid.* I, vers. 459.)

peut dire cette religion sainte, objet, depuis tant de siècles, de la fureur la plus opiniâtre, et destinée à d'éternels combats (1). *L'erreur a*, dit-on, *ses martyrs, comme la vérité;* aussi ce n'est pas uniquement sur l'obstination de ceux qui meurent pour une religion, mais sur leurs motifs, qu'il faut la juger : d'ailleurs, si l'*opinion* fait des martyrs à la naissance d'une secte, le *sentiment* en fait dans tous les temps, parce que l'amour est un principe et le seul principe de conservation. J'aurai occasion de développer ces vérités : elles sont aussi importantes en morale qu'en politique. J'en fais l'application à la religion mahométane, et je ne crains pas de dire que, s'il s'élevait en Orient une puissance chrétienne, l'islamisme n'y subsisterait pas un siècle; parce que cette religion, purement d'*opinion*, n'a d'autre pouvoir conservateur que le pouvoir politique, et que tout y est contraire à la nature de Dieu et à la nature de l'homme. L'empire ottoman, dépendant comme le sont toutes les sociétés non constituées, ne se soutient que par le système général de l'Europe, qui déjà, n'est plus le même. Dans son état d'ignorance et de barbarie, il ne peut lutter contre des nations civilisées, ni se civiliser sans renoncer à ses opinions religieuses. Il sera donc détruit, et sa destruction est dans la nature des choses, parce que la civilisation est dans la nature de la société : un grand événement, dans la société religieuse, tient peut-être à cet événement de la société politique. Il me semble, dans l'ordre des choses et des événements, que la société chrétienne, attaquée avec fureur, réunisse toutes ses forces en faisant cesser la division qui sépare l'Eglise d'Orient de celle d'Occident. Qui sait si les conquêtes que méditent de grandes puissances n'opéreront pas un jour le rapprochement des Latins et des Grecs assez punis de leur schisme par une longue oppression? Qui sait si une princesse, qui a tant de grandeur dans l'esprit et de justesse dans les vues, n'est pas destinée à préparer une réunion, dont le génie de Pierre le Grand avait soupçonné l'utilité, et dont de petits motifs lui firent abandonner le projet? Des politiques de comptoirs verraient, dans l'envahissement

(1) L'Eglise doit combattre jusqu'à la fin des temps pour la défense de ses dogmes. Mais tous ses dogmes ont été successivement attaqués, et enfin l'impiété a attaqué les éléments mêmes de toute religion, l'existence de Dieu et l'immortalité de l'âme. Que reste-t-il donc à attaquer, et à quels nouveaux combats l'Eglise est-elle réservée?

de l'empire turc, ou, pour mieux dire, dans la restauration de l'empire grec, la ruine de quelques nations qui font aujourd'hui le commerce du Levant; mais quand ces nations ne vendront plus leurs draps au Levant, elles y porteront des vins, des eaux-de-vie, ou d'autres productions de leur sol. Si les habitants de ce nouvel empire font eux-mêmes un commerce dont ces nations ont aujourd'hui le profit, il naîtra de leur civilisation même d'autres besoins qu'une industrie nouvelle s'empressera de satisfaire. Cette réflexion est particulièrement applicable à la France; mais si elle est moins commerçante, elle n'en sera que plus forte : je dirai plus, et à méditer attentivement sur l'état présent de l'Europe, sur les intérêts et les vues probables de quelques puissances, on est tenté de remonter jusqu'au règne de François Ier, pour chercher dans nos liaisons avec la Porte ottomane, commencées sous ce prince, une des *mille et une* causes, sinon de l'origine, du moins de la durée de nos malheurs.

Je ne m'arrêterai pas sur le parallèle que quelques insensés ont voulu établir entre la législation de Jésus-Christ et celle de Mahomet. Qu'a de commun, en effet, le faible empire de ces esclaves, qui n'a d'autres ressources que nos divisions, d'autre défense que la peste, avec la prospérité, les progrès, la force toujours croissante des sociétés libres et chrétiennes? Et qu'on ne dise pas que je compare les sociétés politiques plutôt que les sociétés religieuses; car il est aisé de voir que la religion mahométane ne pourrait pas plus s'unir à la constitution monarchique, que la religion chrétienne ne pourrait s'allier avec le gouvernement turc. « Sur le caractère de la religion chrétienne et celui de la mahométane on doit, sans autre examen, embrasser l'une et rejeter l'autre; car il nous est bien plus évident qu'une religion doit adoucir les mœurs des hommes, c'est-à-dire, conserver l'homme moral, qu'il ne l'est qu'une religion soit vraie. » (*Esprit des lois.*)

La religion mahométane n'est pas une religion de sentiment : elle n'a donc pas de sacrifice, elle n'est donc pas une religion; elle ne défend donc pas l'existence de Dieu et la foi de l'immortalité de l'âme, c'est-à-dire qu'elle ne conserve pas plus l'homme moral que le gouvernement ne conserve l'homme physique. Aussi l'athéisme se répand en Turquie; et le fatalisme, qui ôte tout libre arbitre à l'homme, et tout mérite à ses actions, en les faisant regarder comme inévitables, est un de leurs dogmes fondamentaux. Telle est cependant l'influence qu'a sur la société politique ce monstrueux mélange de judaïsme et de christianisme, qu'il a empêché le despotisme des lois de s'établir en Turquie, et qu'il y a borné le pouvoir du souverain; mais il y a établi le despotisme des mœurs, et cette société n'a jamais pu défendre son *pouvoir* contre les caprices du peuple ou les violences de la soldatesque, ni la faiblesse d'un sexe contre les passions tyranniques de l'autre.

CHAPITRE IV.

ORDRES MONASTIQUES.

La religion chrétienne conduisait insensiblement à sa perfection l'édifice de la société civile, en hâtant par ses développements les progrès de la société politique.

La société religieuse arrachait à la société naturelle des hommes qui lui étaient inutiles, et elle en formait des corps dont les membres se dévouaient tout entiers au service de la société civile, en consacrant à son utilité leur *esprit* par le vœu d'obéissance, leur *cœur* par le vœu de pauvreté, leurs *sens* par le vœu de chasteté. C'étaient de petites sociétés, qui, pour l'utilité de la société générale, faisaient à Dieu le sacrifice de *l'homme* et celui de *la propriété*.

Je l'ai dit ailleurs, la société, pour parvenir à sa fin, qui est la conservation des êtres qui la composent, réprime la force de l'homme ou sa passion de dominer, et protége sa faiblesse.

Ainsi elle instituait les ordres militaires et religieux destinés à défendre le commerçant et le voyageur des violences des peuples barbares que leurs conquêtes avaient rapprochés de l'Europe. Elle instituait la chevalerie, destinée à protéger la faiblesse du sexe, et faisait servir ainsi la *force* de l'homme à la conservation de la société. Elle établissait des ordres Hospitaliers, pour protéger la faiblesse de l'âge avancé et celle de la santé; des ordres Prêcheurs, pour protéger la faiblesse de la condition, en répandant dans le peuple, par l'instruction publique, la connaissance des vérités religieuses et morales; des ordres savants, pour conserver au milieu du dénûment absolu des connaissances, les richesses littéraires de l'antiquité, et pour protéger la faiblesse de

l'enfance, en lui donnant l'éducation publique; des ordres contemplatifs, pour protéger la faiblesse du cœur, en ouvrant un asile à ces âmes ardentes qu'une sensibilité excessive peut rendre dangereuses à la société, ou malheureuses par la société. Certains ordres se vouaient à la sublime fonction de délivrer des fers des barbares les Chrétiens qui gémissaient dans l'esclavage, et d'autres à l'héroïque mission d'étendre, au péril de leur vie, les bornes de la civilisation et de la religion chrétienne; et les uns, comme les autres, protégeaient la faiblesse de la condition dans le captif, comme la faiblesse de l'esprit dans le sauvage. Les ordres monastiques qui subsistaient des dons offerts par la piété, plus rapprochés du peuple par leurs habitudes, et surtout par leurs besoins, se consacraient, dans les campagnes, aux fonctions du saint ministère. Enfants de la Providence, ils étaient pour le peuple, qui s'élève difficilement aux idées spirituelles, une preuve vivante et visible que la religion prend soin de ceux qui se dévouent au service de la société. Ils entretenaient dans l'habitude précieuse de la bienfaisance, des hommes trop attachés à leurs intérêts temporels. Dans des sociétés où il n'y aura personne à assister, *tous les cœurs seront fermés à la compassion, toutes les mains à la bienfaisance, toutes les demeures à l'hospitalité.* Aussi le *pouvoir* conservateur de la société religieuse, et par conséquent de la société civile, qui sait de quel prix sont, pour la conservation de la société, la pratique et l'exemple de la charité, nous dit lui-même que *nous aurons toujours des pauvres au milieu de nous :* fait bien digne de remarque, que le moment où les gouvernements travaillaient avec le plus d'ardeur à bannir de leurs états la pauvreté, ou plutôt la mendicité, ait été l'époque de l'expropriation la plus générale, et par conséquent de l'indigence la plus universelle!

Les ordres de filles se vouaient à l'éducation des jeunes personnes, à l'instruction de l'enfance, au soin des malades, à la direction des hôpitaux, et faisaient servir ainsi à la conservation de la société les personnes du sexe, que leur goût et leur position rendaient inutiles et par conséquent dangereuses à la société naturelle. Ah! que la philosophie acquitte les fondations de la religion, ou qu'elle lui permette de les acquitter elle-même!

En même temps que les vœux monastiques arrachent l'homme à sa famille, pour le dévouer à la conservation de la société civile, ils remplissent un autre objet moins aperçu, et non moins important à sa conservation; ils diminuent le nombre des familles, et arrêtent ainsi, sans violence et sans crime, les progrès toujours croissants d'une population dont l'excès dangereux a été dans tous les temps l'objet des craintes, et souvent des précautions les plus immorales des législateurs les plus vantés.

On n'étudie pas assez la marche des choses dans la conservation de la société civile.

Lorsque, par un mouvement général imprimé à tous les peuples du Nord, la Providence conservatrice de la société eut détruit le despotisme de l'empire romain, et établi à sa place dans toute l'Europe la constitution monarchique, il s'écoula un certain temps avant que ces nations aventurières eussent perdu le goût des émigrations et des entreprises. Ainsi les eaux de la mer, soulevées par les vents, se balancent encore longtemps après que les vents ont cessé.

Cependant l'Europe respirait des dévastations effroyables des barbares, et des guerres cruelles qu'ils s'étaient faites entre eux. Elle se repeuplait; car la population s'accroît plus rapidement après les grandes agitations de la société, si une bonne administration seconde la nature. Bientôt les grandes sociétés de l'Europe se divisent en petites sociétés, et les guerres privées commencent « Encore un siècle de guerres privées, » dit Hénault, « et c'était fait de l'Europe. » Un nouveau mouvement est imprimé à cette population immense : l'Asie est punie, et l'Europe est sauvée. La société religieuse prête à se spiritualiser, parce que l'homme, par le développement de la société, allait devenir plus intelligent, envoie les peuples ranimer leur foi pour la Divinité, par la vue du tombeau de l'Homme-Dieu. Il me semble voir des enfants qui vont, pour la dernière fois, revoir les lieux de leur naissance, ces lieux dont ils vont être séparés par des espaces immenses, et avec lesquels ils n'entretiendront plus de communication que par le sentiment et la pensée. J'ai fait voir tout ce que la société civile avait gagné à la fureur des croisades; mais, pour épargner à la société ces terribles bouleversements, la volonté générale conservatrice de la société civile avait depuis longtemps jeté les fondements

de ces établissements qui devaient prévenir l'excès d'une population nuisible, et par le célibat dont ils imposaient la loi, et par l'extrême division des terres qu'ils prévenaient; car, dans le même temps que des hommes consacraient leurs personnes à la conservation de la société, et s'interdisaient, pour lui être utiles, jusqu'à la faculté de posséder rien en propre, d'autres hommes consacraient leurs propriétés à la subsistance de ces pauvres volontaires, et la plus grande charité se trouvait ainsi placée à côté du plus extrême besoin.

On a vu que, dans toutes les sociétés anciennes, l'exposition publique ou le meurtre des enfants était autorisé par les lois, adopté par les mœurs, et que la politique imposait silence à la nature. Ces lois oppressives, également contraires à la société politique et à la société naturelle, puisqu'elles permettaient à l'homme d'attenter aux jours de l'homme, et au père d'ôter la vie à son propre fils, ne pouvaient subsister dans des sociétés constituées, *réunion d'êtres semblables pour leur conservation naturelle*, et dans lesquelles les lois doivent être des *rapports nécessaires, dérivés de la nature des êtres*. La volonté générale conservatrice de la société accordera la politique et la nature : elle maintiendra, dans la société politique, sans violence et sans crime, une proportion nécessaire entre la force qui doit réprimer et la force qui doit être réprimée. Une maladie nouvelle, inconnue dans les sociétés anciennes, se manifeste tout à coup dans nos climats ; elle attaque l'homme dans l'âge le plus tendre, et si trop souvent elle coûte des larmes à la famille, elle épargne des crimes à la société ; et lorsque l'humanité gémit sur le sort de tant d'innocentes victimes que ce fléau terrible enlève au sein qui les nourrit, un sentiment consolateur apprend à l'homme que ces êtres intéressants ne sont arrachés à la société politique, que pour composer la société religieuse. L'homme qui n'est ici-bas que pour perfectionner ses moyens de conservation physique et morale, cherchera à se préserver des ravages de cette cruelle maladie. Il y réussira peut-être, mais il ne parviendra pas à déranger un équilibre que la volonté générale de la société tend à établir ; et lorsqu'il se flattera d'avoir conservé à la société politique des générations entières, ces mêmes générations seront moissonnées par des événements qu'il lui sera également impossible de prévoir et d'empêcher.

Si l'invention des machines, surtout celle des moulins à blé, dont, pour cette raison, Montesquieu révoque en doute l'utilité, si l'art de l'imprimerie, en économisant les bras, laissent un plus grand nombre d'hommes disponibles pour la guerre (car il ne faut pas oublier que l'homme est toujours occupé à conserver la société ou à la détruire) : si l'art militaire lui-même, perfectionné par la découverte de la poudre à canon, consomme plus les choses et moins les hommes; si la médecine perfectionnée, l'usage du linge plus répandu, des aliments plus sains, des soins mieux entendus dans les administrations, rendent les famines ou les maladies contagieuses plus rares et moins meurtrières, la volonté générale de la société montre à l'Europe l'Amérique, vaste gouffre où va s'engloutir l'excédant de la population de l'Europe ; l'Amérique, qui consomme les hommes par les chances périlleuses de l'avarice, qui les consomme par les fruits amers de la volupté !

La conservation des sociétés exige donc qu'elles aient toutes des moyens de consommer un excédant de population, qui devient infailliblement dangereux à leur propre tranquillité et à la tranquillité générale. L'Angleterre, l'Espagne, le Portugal, la Hollande, ont leurs colonies ; l'Allemagne, la Suisse, l'Italie, l'émigration insensible et l'industrie voyageuse de leurs habitants; le Nord a le célibat militaire, le Midi le célibat religieux ; la Russie a ses déserts et ses armées; la Turquie la peste et la guerre ; la Chine les famines fréquentes et l'exposition publique; le Japon l'avortement forcé. La France avait les colonies, le commerce, le célibat religieux et militaire; de tous ces moyens, grâce à la révolution, il ne lui reste que le militaire : c'est fait du repos de l'Europe, et peut-être du bonheur de l'espèce humaine, si la France est réduite à détruire les autres sociétés pour se conserver elle-même. A la vérité, l'affreuse dépopulation causée par la guerre, et la consommation prodigieuse de jeunes gens, bien plus sensible dans quelques années, lorsque la génération qui précède ne sera plus, peuvent rassurer l'Europe pour bien des années ; mais les années ne sont que des jours pour la société, et il n'est pas douteux que la fertilité du sol, le bon marché des subsistances, l'abolition du célibat

religieux, la diminution des grandes fortunes, un partage plus égal de terres, des passions plus exaltées dans un gouvernement fondé sur toutes les passions, n'eussent bientôt rétabli dans la France république une population égale ou même supérieure à celle qui y existait avant la révolution.

Je ne puis terminer ce chapitre sur les ordres monastiques, sans faire quelques réflexions sur les dispositions dans lesquelles pourraient être quelques souverains catholiques à supprimer dans leurs Etats les ordres religieux : j'examinerai cette mesure sous des rapports moraux et physiques, double point de vue sous lequel il faut considérer la société et tout ce qui lui appartient.

Rapports moraux ou religieux : 1° si les souverains mettent quelque intérêt à entretenir leurs peuples dans la religion, c'est-à-dire dans l'amour de Dieu et dans l'amour des hommes (1), ils doivent sentir l'importance de laisser au milieu de la société l'exemple d'hommes qui renoncent à leur famille et à leur propriété pour se consacrer entièrement au service de Dieu et à celui des hommes.

2° La religion chrétienne ne fait à personne en particulier un devoir de l'état monastique; mais elle fait un devoir à la société politique constituée, de conserver des modèles de l'état le plus parfait qui puisse exister pour l'homme intelligent, c'est-à-dire de l'état où l'homme ne s'occupe, extérieurement du moins, que de Dieu et des hommes, et point du tout de soi.

Motifs politiques; 1° l'administration peut employer aux usages religieux et politiques les plus utiles, des corps dont les membres, dégagés de tout autre soin, ont consacré toutes leurs facultés physiques et morales au service de la société, par les motifs les plus puissants qui puissent agir sur l'homme; des corps qui, par leur opulence même, offrent à l'administration, dans les usages auxquels ils peuvent être employés, de grands moyens d'économie.

2° Les ordres monastiques, en prévenant l'excès de la population, et par conséquent, l'extrême division des propriétés, conservent à l'état des propriétés utiles, telles que les forêts; et ils emploient l'excédant de leurs richesses à faire à la propriété générale des améliorations, que l'individu le plus opulent n'a ni les moyens ni la volonté d'entreprendre, et qui demandent un esprit de *suite* et de perpétuité qui ne peut se trouver que dans les corps.

3° Leurs richesses peuvent et doivent être la dernière ressource de l'Etat dans ses extrêmes besoins : c'est un trésor confié à la garde de la religion, et que le gouvernement peut-être eût dissipé ; et jamais une société catholique ne sera en danger d'être détruite, ou envahie, que la religion ne s'empresse d'employer à sa défense les trésors dont elle est dépositaire : je dis à sa défense, car la religion ne doit pas servir les projets de l'ambition.

On attribue la dépopulation de l'Espagne, sa faiblesse apparente et celle de quelques états d'Italie au nombre excessif des couvents; mais on ne fait pas attention que, lorsque l'Espagne donnait le ton à toute l'Europe, et qu'elle produisait les prodigieux conquérants du nouveau monde, et les grands capitaines de ses guerres d'Italie, elle avait autant de couvents qu'aujourd'hui, et bien plus de religieux.

Depuis cette époque, sa population s'est extravasée en Amérique; mais la faiblesse d'une société constituée vient rarement de sa dépopulation, et s'il faut à un Etat une grande population pour attaquer, il en faut à une société constituée une bien moindre pour se défendre. La faiblesse intérieure de l'Espagne, et celle de quelques Etats d'Italie, viennent des imperfections de leurs constitutions et des faux principes de leurs administrations : quand l'Espagne et l'Italie voudront développer leur constitution et perfectionner leurs administrations, elles n'auront rien à désirer, rien à craindre des autres puissances. Le système de l'allongement ou du raccourcissement des fibres, par lequel Montesquieu veut prouver que l'homme du Nord est exclusivement propre à la guerre, ne doit pas décourager les souverains du Midi. Deux des plus grands hommes de guerre des temps modernes, qui ont le

(1) Un peuple qui a le sentiment de Dieu peut être un peuple vicieux, et c'est toujours la faute de l'administration ; mais un peuple athée deviendra un peuple abominable, et il faudra qu'une révolution le détruise pour le recommencer. On entend des zélateurs peu éclairés de l'ordre public et des mœurs, justifier la suppression indiscrète de plusieurs usages religieux, ou la permission donnée au peuple de travailler le dimanche, en disant qu'il vaut mieux que le peuple travaille le dimanche, que de s'enivrer au cabaret ; cela est faux. Que le peuple jure, qu'il se batte, qu'il s'enivre, mais qu'il ait de la religion ; car on peut avoir de la religion avec des passions.

plus observé et manié l'homme, et dont par conséquent l'autorité est d'un autre poids que les opinions d'un bel esprit, Henri de Rohan et le maréchal de Saxe pensaient que l'Italie était encore la pépinière des meilleurs soldats : « Le courage y sommeille, dit le *Plutarque français*, et si l'on changeait la constitution politique de ces anciens maîtres du monde, ce serait le réveil du lion (1). »

On relève les accroissements qu'ont pris la population et le commerce dans les sociétés qui ont aboli l'état monastique, c'est-à-dire dans les sociétés qui ont embrassé la religion *réformée*. Mais 1° l'accroissement de la population n'est pas toujours un bien; 2° l'accroissement immodéré du commerce est toujours un grand mal : mal moral, car l'amour de la propriété éteint dans la société tout amour de Dieu et de l'homme; mal physique, car, il ôte à la société toute force intérieure de résistance ou de conservation. Les souverains, qui placent la suprême félicité de leurs peuples et la gloire de leur règne dans l'extension du commerce, ne font pas attention qu'il n'y a peut-être pas aujourd'hui en Europe une seule ville dont les habitants, pour conserver la fidélité qu'ils doivent à leur légitime souverain, fussent disposés à soutenir les périls et les incommodités d'un siége, et que ces exemples de courage et de dévouement étaient extrêmement communs dans les siècles précédents.

C'est surtout dans les troubles intérieurs qu'on peut juger la force de conservation des diverses sociétés. On verra la France se retirer de l'abîme le plus profond dans lequel une société puisse être tombée, par la seule force de son principe intérieur ou religieux. D'autres sociétés, placées dans les mêmes circonstances, n'auraient pas les mêmes ressources, et c'est une comparaison que l'Europe pourra faire avant cent ans

Il ne faut donc pas détruire les ordres religieux, comme ont fait quelques souverains, pour établir à leur place des fabriques d'objets superflus qui font renchérir les bras pour l'agriculture sans rendre moins chères les productions mêmes de ces fabriques; des fabriques qui altèrent le moral de l'homme en réunissant les individus de tous les âges et de tous les sexes, en allumant dans son cœur le goût du luxe et des besoins factices qui altèrent son physique en l'occupant à des travaux sédentaires pour lesquels la nature ne l'a pas fait. Mais il faut rendre les ordres religieux utiles à la société, en les maintenant dans la destination pour laquelle ils ont été fondés, ou en leur en donnant de nouvelles que les développements de la société peuvent demander; il faut surtout maintenir dans leur sein la subordination, et ne pas permettre que tout religieux mécontent trouve auprès des tribunaux séculiers un recours assuré contre son supérieur : cet abus était commun en France, et tenait plus qu'on ne pense aux principes de *liberté* et d'*égalité*, qui s'avançaient peu à peu dans la société. Cet abus est destructif de tout ordre, de toute règle; il dissout les corps pour protéger les membres; et encore le recours aux tribunaux séculiers ne sert jamais qu'aux mauvais sujets, car un bon religieux doit souffrir et se taire. Les supérieurs immédiats et naturels des corps religieux doivent être les évêques, et je crois que l'exemption de la juridiction de l'ordinaire est contraire à la saine discipline de l'Eglise, à l'intérêt de l'Etat, à l'intérêt des ordres religieux eux-mêmes.

Il n'est pas hors de propos d'observer que ces grandes fondations sociales ont presque toutes pris naissance en France, en Espagne, en Italie, dans les pays où l'homme est

(1) Les souverains qui veulent accroître les moyens de prospérité et de force défensive de leurs Etats, établissent des fabriques dans le genre anglais, et donnent à leurs troupes la discipline allemande. Il faut cela peut-être, mais ce n'est pas assez; il faut remonter au principe, et développer la constitution qui vivifie à son tour toutes les parties de l'administration. Des sociétés monarchiques, dans lesquelles le peuple engourdi dans l'oisiveté laisse les terres en friche pour demander l'aumône dans les villes, et où la noblesse endormie dans le luxe et le goût des arts se dérobe par orgueil ou par mollesse aux professions sociales, n'ont ni moyens réels de prospérité, ni véritable force conservatrice. *Mais un pouvoir sans force n'est pas un pouvoir* : aussi ces sociétés ne peuvent conserver l'homme intelligent qu'elles laissent avilir dans la corruption et la fourberie, ni même l'homme physique qu'elles laissent détruire par la mutilation ou l'assassinat, crimes si fréquents dans quelques Etats d'Italie; et parce qu'un *pouvoir* sans *force* ne peut réprimer les actes, une religion toute extérieure ne peut réprimer les volontés. Il n'y a de mœurs publiques, que là où il y a des hommes publics; il n'y a des hommes publics, que là où il y a une profession sociale ou publique. La révolution française prouvera cette grande vérité, que les prêtres sont la *force* conservatrice de la société religieuse, et les nobles, de la société politique; et c'est en sacrifiant leurs vies et leurs propriétés pour demeurer fidèles au *pouvoir* de l'une et de l'autre société, qu'ils les rétabliront en France. C'est la véritable raison pour laquelle les prêtres et les nobles sont les premières victimes dans les révolutions religieuses ou politiques. Les factieux, qui veulent établir leur pouvoir particulier à la place du pouvoir général, cherchent à anéantir sa *force* ou son *action*, parce qu'un pouvoir sans *force* n'est plus un *pouvoir*.

plus *aimant*, parce que la constitution politique et religieuse y est plus *amour*, ou plus *constituée*; comme les premiers réformateurs se sont élevés en Angleterre et en Allemagne, c'est-à-dire dans les pays où la constitution politique et religieuse est plus *opinion* et *système*. A voir l'état présent de la France, on peut conjecturer, sans trop de témérité, qu'il s'y prépare l'établissement de quelque corps dont la destination soit à la fois religieuse et politique, tel que serait un corps consacré à l'éducation publique, parce qu'un établissement de ce genre est *nécessaire* à la conservation de la société civile (1).

CHAPITRE V.

EFFETS DE L'AUTORITÉ DES PAPES.

La société civile était arrivée à la fin du xv° siècle. Jusqu'alors l'Europe pouvait être considérée comme une seule famille, troublée quelquefois, il est vrai, par les passions de ses membres, parce qu'il ne peut pas plus exister d'hommes sans passions, que de sociétés sans hommes, mais réunie par un intérêt commun, je veux dire, par la même religion publique et les mêmes sentiments de respect et de déférence pour un chef commun, que sa dignité séculière rendait l'égal des rois, que son caractère spirituel et ses fonctions religieuses rendaient supérieur à tous les Chrétiens.

Plus d'une fois le père commun des fidèles avait interposé sa médiation, son autorité même, dans les sanglantes querelles de ses enfants. Plus d'une fois la religion avait fait parler l'humanité éplorée; et quelquefois aussi la politique aux abois s'était couverte du manteau de la religion. « Les conciles d'une certaine époque, » dit l'auteur des *Mémoires pour servir a l'histoire des égarements de l'esprit humain*, « sont pleins d'exhortations et de menaces faites aux souverains qui troublaient la paix, qui abusaient de leur *pouvoir* et de leur autorité contre l'Eglise, contre les fidèles, contre le bien public; on y rappelait les souverains et les hommes puissants au moment de la mort. Les Papes rappelaient les souverains à la paix, et tâchaient de tourner contre les usurpateurs, les injustes, contre les oppresseurs des peuples, contre les infidèles, cette passion générale pour les armes et pour la guerre. Leibnitz, qui avait étudié l'histoire en philosophe et en politique, reconnaît que cette puissance des Papes a souvent épargné de grands maux. » Si cette question se décidait par l'autorité des noms, on pourrait opposer le nom de Leibnitz à celui d'une foule d'écrivains inconsidérés ou prévenus, qui ont déclamé à tort et à travers contre la puissance des Papes, parce que les déclamations sont commodes, et qu'elles dispensent l'écrivain de prouver, comme le lecteur de réfléchir.

Ce n'était pas seulement des passions guerrières de leurs chefs que la religion cherchait à préserver les peuples; elle cherchait encore à les défendre des passions voluptueuses de leurs rois. On voit fréquemment, dans l'histoire des temps anciens, des rois repris, pour avoir contracté des mariages illégitimes, pour ne pas renoncer à un commerce scandaleux, pour donner enfin à leurs peuples des exemples aussi funestes à la société politique que contraires à la société religieuse. La société était alors un enfant, que la religion, sa mère, corrigeait avec la verge; devenu plus grand et plus raisonnable, l'autorité est la même; mais les moyens sont différents. Au reste, quels que soient ceux que l'Eglise emploie, et qui doivent *convenir aux temps et aux hommes*, les rois chrétiens ne doivent pas oublier qu'ils n'auront de puissance réelle sur leurs peuples qu'autant que les peuples seront persuadés que la religion en a sur eux; l'homme ne doit pas dépendre de l'homme, mais du *pouvoir* général de la société, qui n'est lui-même que l'agent de sa volonté générale. Depuis que la philosophie a affaibli le frein de la religion et ébranlé le sentiment d'un Etre suprême, c'est-à-dire depuis que les peuples ne voient plus rien au-dessus des rois, ils s'y sont mis eux-mêmes; et le principe monstrueux de la souveraineté du peuple a succédé à la doctrine erronée de l'autorité des Papes sur le temporel des rois. Si les rois ont fondé la puissance *temporelle* des Papes, les Papes ont affermi la puissance *spirituelle* des rois; car si l'excommunication faisait trembler des rois injustes, elle avait encore plus d'effet sur les peuples rebelles.

Je n'ignore pas l'abus que les Papes ont fait quelquefois de ces moyens, que l'abbé Fleury prouve très-bien que les Papes n'em-

(1) Les administrations catholiques sont bien éloignées de soupçonner le parti, même politique, qu'elles peuvent tirer des ordres religieux.

ployaient jamais contre les souverains, dans les premiers temps de l'Eglise : les Papes sont hommes, et ils ont leurs passions et leurs erreurs. Ils ont quelquefois méconnu ce développement successif et simultané de la société religieuse et de la société politique, parce que ce n'est pas au Pape (1), mais à l'Eglise en corps qu'appartient l'infaillibilité. Ce sont là les vrais principes (2), et c'est la doctrine de l'Eglise de France. Aussi il est essentiel d'observer que les justes droits du Saint-Siége sont plus affermis en France que dans aucun autre royaume de la chrétienté, parce que son autorité y est renfermée dans de justes bornes. En France, le *pouvoir* général de l'Eglise est plus reconnu et plus respecté, parce que le Pape ne peut pas, par les lois du royaume, y exercer de *pouvoir* particulier; au lieu que dans les autres Etats chrétiens, et particulièrement en Allemagne, les justes droits du Saint-Siége sont moins respectés, parce que le *pouvoir* particulier du Pape y a des bornes moins précises et moins fixes. Cette vérité importante doit être l'objet des considérations les plus sérieuses de la cour de Rome et de quelques Etats d'Allemagne (3).

Dans la lutte des puissances religieuses et politiques, qui, pour le repos de la société civile, auraient dû toujours rester unies, des Papes qui avaient plus de vertus religieuses que de talents politiques, voulurent étendre au delà de ses justes bornes l'autorité du Saint-Siége, et firent servir les armes de la religion à établir des prétentions désavouées par la religion même. Dans d'autres temps, des Papes qui avaient plus de talents politiques que de vertus religieuses, voulurent étendre la puissance temporelle du Saint-Siége, et se mêler, avec des forces inégales, aux sanglants débats des souverains. Les uns voulurent étendre, pour ainsi dire, la puissance de la religion; et la religion s'étend insensiblement et se développe elle-même, par la seule force de son principe intérieur : les autres voulurent accroître leur propre puissance, et leur puissance séculière doit être moins forte de ses propres moyens que de la considération et du respect des souverains, qui tous ont le plus grand intérêt à maintenir l'Etat temporel du Saint-Siége, et contre les troubles du dedans, et contre les attaques du dehors. Mais ces mêmes désordres tant reprochés aux Papes étaient presque toujours l'effet inévitable des passions des princes chrétiens, qui, dans leurs projets d'agrandissement ou de défense, ne permettaient pas aux Papes de conserver cette neutralité, qui convenait encore mieux au caractère de Père commun des Chrétiens qu'à la médiocrité des forces du prince temporel. La France, l'Espagne, l'Allemagne, voulaient chacune un Pape français, espagnol, allemand, plutôt qu'un Pape chrétien : elles voulaient moins un Pape général, si je puis m'exprimer ainsi, qu'un Pape particulier. De là les intrigues de l'élection, et quelquefois l'inconvenance du choix, sujet fécond de déclamations pour quelques savants orgueilleux, de scandale pour quelques âmes faibles, de révolte pour quelques esprits pervers. Mais la vérité, qui blâme les vices sans ménagements, comme elle loue les vertus sans flatterie, oblige de dire que le premier siége de l'Eglise a été presque toujours rempli par des Papes du mérite le plus éminent; et elle remarque comme un effet de la volonté générale conservatrice de la société religieuse, de la volonté de Dieu même, qu'un des plus grands hommes qui aient gouverné l'Eglise, lui ait été donné dans la crise la plus dangereuse qu'elle ait essuyée. La sagesse et la prudence de Pie VI, dans ces temps difficiles, sont au-dessus de tout éloge; le recueil de ses Brefs, qui

(1) Dans les principes de l'Eglise gallicane, principes dont je crois avoir démontré la *nécessité*, le Souverain Pontife est dans la société religieuse ce que le connétable était dans la société politique. Il était le chef né et naturel de toute la force publique de l'Etat; il était *tribunal* et avait une juridiction : la société ou son *pouvoir* ne pouvait le priver de sa dignité ni lui interdire l'usage de ses fonctions sans lui faire son procès. La suppression de la dignité de connétable a pu accroître la force offensive de la société politique, mais comme toutes les suppressions du même genre, elle a diminué la force de résistance et de conservation.

(2) Les opinions de l'auteur étaient bien changées, lorsqu'il écrivait à M. de Frenilly, pair de France : « Les libertés de l'Eglise gallicane, qu'on a exhumées de la poussière des écoles, et dont on a fait tant de bruit, ont merveilleusement servi à tous ceux qui ont voulu opprimer l'Eglise, et aux magistrats jaloux du pouvoir du clergé, et à Bonaparte, *à cheval*, » disait-il, « *sur les quatre articles*, pour faire la guerre au Saint-Siége... Ces libertés, si bien connues des magistrats, étaient ignorées des fidèles; et l'abbé Fleury, qui en était le zélé défenseur, disait qu'on pourrait faire *un traité des servitudes de l'Eglise, comme un traité de ses libertés.* » (*Réponse à M. de Frenilly*, 1829; pag. 21, 22.)

(3) Quoique les parlements aient quelquefois été trop loin dans les matières religieuses, il est cependant vrai de dire qu'ils ont maintenu en France la religion dans toute sa pureté, c'est-à-dire, l'obéissance au *pouvoir* général de la religion, par leur fermeté à repousser les entreprises du pouvoir particulier.

vient de paraître, est un monument aussi honorable pour ce grand pontife, qu'il est précieux pour la religion. L'Eglise et l'Etat eussent été sauvés en France, si ses conseils eussent été suivis.

La grande famille de l'Europe chrétienne avait donc un Père commun; un même lien, et le plus puissant de tous, unissait les peuples : ce lien fut brisé il y a bientôt trois siècles; la famille se divisa; ce majestueux édifice de la société civile, qui tendait à se perfectionner sans cesse, sembla arrêté dans ses progrès. La république chrétienne, l'objet des vœux de tous les vrais amis de la société, ne fut plus, grâce à la philosophie, que la chimère d'un grand roi; et ce furent deux hommes entraînés par la fougue de leurs passions, ou égarés par le délire de l'orgueil, deux hommes qu'une partie de l'Europe semble regarder encore avec vénération, qui firent à la société civile cette plaie que le temps n'a pu fermer, et qui la conduira peut-être au tombeau dans le délire de l'athéisme et les convulsions de l'anarchie.

CHAPITRE VI.

RELIGION RÉFORMÉE.

C'est en politique, plutôt qu'en théologien, que je vais traiter de la célèbre réforme qui déchira l'Europe chrétienne, et divisa l'Europe politique au commencement du XVI[e] siècle. J'ignore si, à titre d'écrivain politique, j'obtiendrai plus d'indulgence, si j'aurai à combattre moins de préventions; décidé à dire la vérité et toutes les vérités, j'examinerai, avec l'impartialité la plus froide et la plus sévère, des faits que la philosophie s'efforce en vain de déguiser. Le présent a levé tous les doutes qui pouvaient rester sur le passé : en politique, le présent est souvent un texte obscur, dont l'avenir est toujours l'évident commentaire.

Il est dans la nature des êtres sociaux que tout délit soit puni par un châtiment forcé, ou expié par des peines volontaires.

Voilà le principe des indulgences religieuses; et le concile de Trente ne propose autre chose à croire sur les indulgences, sinon que *la puissance de les accorder a été donnée à l'Eglise par Jésus-Christ, et que l'usage en est salutaire; mais qu'il doit être retenu avec modération, de peur que la discipline ecclésiastique ne soit énervée par une excessive facilité*. Le principe est certain puisqu'il est un rapport *nécessaire* dérivé de la nature des êtres en société, une loi; mais il est contre la nature des indulgences d'être matière de trafic, et ce fut l'abus qui produisit de grands désordres.

Le chef de l'Eglise, en accordant des indulgences, exerça donc le pouvoir général de la société religieuse; mais Léon X ou ses commissaires, en les baillant à ferme, exercèrent un *pouvoir* particulier; et dès qu'il s'élève un *pouvoir* particulier dans une société, le *pouvoir* général est anéanti.

Une querelle d'intérêt entre des ordres religieux, relative à la prédication des indulgences, fut la première étincelle de ce grand embrasement. Il trouva des matériaux préparés dans quelques événements antérieurs, religieux et politiques, et une disposition prochaine dans la constitution des Etats d'Allemagne. Je n'ai pas laissé passer une seule occasion de faire remarquer l'étroite liaison qu'il y a entre les principes politiques; et lorsque j'aurai pu donner à cette proposition tous les développements dont elle est susceptible, on sera moins étonné qu'une société sans constitution politique de *pouvoir* général laissât altérer la constitution religieuse de l'unité de Dieu. Montesquieu, qui explique presque toujours de grands événements par de petites causes, dit que les peuples du Nord embrassèrent la religion réformée, « parce que les peuples du Nord ont et auront toujours un esprit d'indépendance et de liberté que n'ont pas les peuples du Midi; et qu'une religion qui n'a point de chef visible, convient mieux à l'indépendance du climat, que celle qui en a un. »

Il serait difficile d'entasser plus d'erreurs dans moins de mots.

1° Puisqu'il s'agit de religion, il ne peut être question ici que de liberté religieuse, et il est prouvé que les dogmes de la religion réformée l'excluent absolument. Cette vérité sera mise dans le plus grand jour.

2° Il est faux qu'il y ait dans le Nord un esprit d'indépendance et de liberté; il y a au contraire un esprit d'obéissance et de servilité, qui se manifeste par les institutions politiques, par les manières, par la langue même. Assurément il y a plus d'esprit d'indépendance dans un Espagnol ou dans un Français que dans un Allemand ou dans un Russe; on peut même dire que les peuples catholiques du Nord, comme le Po-

lonais ou le Hongrois, ont montré en général plus de goût pour l'indépendance que les autres peuples. Il en est de l'esprit d'indépendance des peuples du Nord, comme de la *fierté* républicaine que des écrivains philosophes, au grand étonnement du voyageur impartial, remarquent dans les *citoyens* des Etats populaires, comme le Hollandais, le Suisse et le Génevois.

3° L'indépendance du climat est un mot vide de sens, et il est prouvé que la liberté politique ou religieuse de l'homme est dans les institutions politiques ou religieuses auxquelles il est soumis, et non dans les climats qu'il habite.

4° Que fait à l'indépendance d'un peuple ou d'un climat, que les ministres de la religion aient un chef visible ou qu'ils n'en aient pas? L'Anglais, dont la religion a un chef visible, se croit-il moins indépendant que le Suédois ou le Hollandais? Le citoyen du canton catholique de Zug ou de Soleure se croit-il moins libre que ses voisins de Berne ou de Zurich, parce que les ministres de sa religion ont un chef à deux cents lieues de lui? Et les ministres de la religion réformée sont-ils donc invisibles, sont-ils de pures intelligences? Je reviens à la querelle qui produisit la réforme.

Luther, homme d'un caractère fougueux, monte en chaire, et prend la plume, pour défendre les prétentions de son ordre. Il tonne contre l'abus des indulgences, et bientôt il en attaque le principe. Il déclame contre les commissaires du Pape; bientôt il invective contre le Pape lui-même. Il s'élève contre la cour de Rome, et bientôt il se sépare de l'Eglise. Telle est la marche et les progrès de la révolte, soit religieuse, soit politique; *car les deux sociétés sont semblables, et elles ont une constitution semblable.*

Ainsi en France, on n'a d'abord annoncé que le projet de réformer les abus de l'administration, et de borner le *pouvoir* particulier du monarque : bientôt on a attaqué les principes du gouvernement, on a détruit le *pouvoir* général de la société, on a anéanti la société même.

Luther, enhardi par des succès faciles, ne tarde pas à prendre les saillies de son caractère pour des inspirations. Dans ses déclamations furieuses, il outre tout, il méconnaît tout : il appelle antique ce qui était nécessaire dans un temps; il rejette comme nouveau ce qui n'a été nécessaire que dans un temps postérieur, et qui n'est que le développement de l'antique. Témoin des progrès de la société politique, il ne voit pas que la religion, *toujours ancienne et toujours nouvelle*, doit se développer avec elle. L'orgueil effréné du réformateur appelle à son aide les passions de ses disciples. La religion mahométane, religion d'opinion, s'était répandue par l'intérêt, la volupté et la terreur; la doctrine du nouvel apôtre se propage aussi par l'intérêt, par la volupté et par la terreur. Les grands favorisent les progrès de la réforme pour s'approprier les biens du clergé; le peuple, pour vivre dans la licence, et user du divorce autorisé par ses nouveaux docteurs. Erasme lui-même, que la réforme compte au nombre de ses partisans secrets, disait souvent que, de tant de gens qu'il voyait entrer dans la nouvelle réforme, il n'en avait vu aucun qu'elle n'eût rendu plus mauvais, loin de le rendre meilleur. *Quelle race évangélique est ceci?* disait-il; *jamais on ne vit rien de plus licencieux, ni de plus séditieux tout ensemble. J'aime mieux avoir affaire avec ces papistes que vous décriez tant*, écrivait-il aux chefs du parti. La terreur vient se joindre à l'intérêt et à la volupté pour étendre la *bienheureuse* réforme : des guerres sanglantes s'allument en Allemagne; des sectes fanatiques, nées de la réforme, y exercent les plus affreux ravages, et trouvent, dans les thèses emportées du réformateur, la justification de leurs excès (1).

Luther et ses partisans prennent pour des progrès miraculeux des succès dus à la violence, à la cupidité, au divorce, véritable polygamie plus funeste, plus destructive de la société religieuse et de la société politique, que celle de l'Orient.

CHAPITRE VII.

DIVORCE.

1° La polygamie et le divorce sont essentiellement la même chose : car la polygamie n'est pas illégitime en ce qu'elle permet à un homme d'épouser plus d'une femme, puisque l'Eglise, en autorisant les secondes noces, permet aussi d'épouser plus d'une

(1) Luther comparait le Pape à un loup enragé contre lequel tout le monde s'arme, sans attendre l'ordre des magistrats. Tous ceux qui défendent le Pape doivent être traités, selon lui, comme des chefs de brigands. etc.

femme; mais elle est criminelle en ce qu'elle permet de rompre le lien conjugal en épousant une seconde femme du vivant de la première, qu'elle opprime par conséquent, puisqu'elle la détourne de sa *fin* naturelle et politique, qui est le mariage.

2° De même le divorce n'est pas criminel en ce qu'il autorise la séparation d'avec une femme qu'on a épousée, puisque cette séparation est permise par l'Eglise et par l'Etat dans certains cas où des *empêchements dirimants* n'ont pas permis aux conjoints de former un véritable lien conjugal; mais en ce qu'elle autorise la dissolution du lien conjugal formé sans aucun empêchement, et avec toutes les conditions requises pour sa validité.

3° La polygamie n'est pas criminelle parce qu'elle permet d'avoir plusieurs femmes à la fois : car dans la polygamie comme avec le divorce, l'union actuelle des sexes n'est jamais que l'union d'un homme et d'une femme.

4° Il est si vrai que le divorce et la polygamie ne sont qu'une même chose, que Luther l'autorise expressément par ces paroles célèbres : *Si la maîtresse ne veut pas venir, que la servante approche;* et que lui-même et ses théologiens permirent au landgrave de Hesse d'épouser Marguerite de Saal, du vivant de la princesse Christine de Saxe, sa première femme, dont il avait plusieurs enfants, et avec laquelle il promet même de continuer à vivre. Les pièces relatives à ce mariage, soupçonné dans le temps, mais tenu fort secret, furent rendues publiques, dans le siècle dernier, par l'électeur Palatin, et produites dans la forme la plus authentique. Rien de plus curieux que l'exposé sur lequel le landgrave fonde sa demande en bigamie, et la consultation théologique, dans laquelle Luther et sept autres théologiens des plus célèbres du parti, après avoir doctement établi la sainteté du mariage, et donné au prince les avis les plus graves sur la chasteté conjugale et la tempérance chrétienne, conclurent en permettant la bigamie à Son Altesse qui leur avait promis la dépouille des monastères, et les avait menacés de se raccommoder avec l'empereur. Les docteurs exigent du prince qu'il tienne le cas secret, qu'il n'y ait que la personne qu'il épousera, et un petit nombre de serviteurs fidèles qui le sachent, *en les obligeant même au secret sous le sceau de la confession.* « *Judicamus id secreto faciendum, nempe ut tantum vestræ Celsitudini, illi personæ, ac paucis personis fidelibus constet Celsitudinis vestræ animus et conscientia sub sigillo confessionis.* »

5° Le divorce est plus destructif de la société naturelle ou de la famille que la polygamie, puisqu'il sépare nécessairement les enfants du père ou de la mère : ce que ne fait pas la polygamie.

6° Il est plus destructif de la société politique, puisqu'il exalte dans les deux sexes l'amour déréglé de soi ou la passion, en lui offrant des voies légales de se satisfaire; et qu'en même temps qu'il ôte tout frein à la force de l'homme, il laisse sans défense la faiblesse de la femme qu'il opprime, en l'arrachant à la famille dans l'âge où la nature lui permet de remplir sa fin sociale, la propagation de l'espèce humaine, et plus encore, lorsqu'elle est dans l'âge auquel sa nature lui refuse cette faculté, et qu'elle n'a de protection que dans son époux, ni d'existence que par ses enfants.

7° Il est plus destructif de la société religieuse, puisqu'il permet de désirer la femme d'autrui, en donnant la facilité de l'obtenir.

8° Il est plus funeste à la tranquillité publique, puisque la polygamie se pratique sans trouble, et que le divorce ne peut s'exercer sans division.

9° Il est plus funeste pour les mœurs, car il permet la polyandrie à la femme, en même temps qu'il permet à l'homme la polygamie. Dans les pays où la polygamie est permise, les femmes sont dérobées à la vue des hommes. « Rien n'égale, » dit Montesquieu, « la modestie des femmes turques, chinoises et persanes : » au lieu que, dans les pays où le divorce est autorisé par la religion, et où son usage n'est pas réprimé par l'influence secrète de l'exemple d'une religion qui le défend, il n'est pas rare de voir l'oubli des mœurs publiques poussé au point qu'une femme ne rougisse pas de paraître, dans un cercle, au milieu de trois ou quatre époux anciens ou nouveaux.

10° La loi qui autorise le divorce est essentiellement mauvaise, puisque les mœurs sont obligées d'en réprimer l'usage; or une loi, qui est en contradiction avec de bonnes mœurs, est essentiellement mauvaise, puisque de bonnes mœurs sont elles-mêmes une bonne loi.

11° La tolérance du divorce a produit les plus affreux désordres partout où elle a été

introduite. Stork, Muncer, Carlostadt, des premiers et des plus célèbres sectateurs de Luther, lui reprochèrent hautement que sa réforme n'avait abouti qu'à introduire *une dissolution semblable à celle du mahométisme.* Dans la France république, le divorce est devenu une véritable polygamie; et le désordre a été poussé au point que, dans l'assemblage d'hommes le plus immoral qui ait existé sur la terre, la *convention*, il a été proposé d'en défendre ou d'en restreindre l'usage. Et si elle ne l'a pas fait, *c'est sans doute qu'il lui a été donné de détruire, et non de rebâtir.*

Le divorce, dira-t-on, est assez rare, et n'a aucun effet funeste dans les pays où il est permis; cela doit être. Ainsi, dans les pays où la religion n'est plus *sentiment*, mais *opinion*, le mariage lui-même n'y est plus *sentiment*, mais *opinion* et convenance. Si l'homme dans ces pays a encore un sentiment, ce n'est pas celui de l'amour. Là, l'homme est éteint, il pense et *calcule*. Cette assertion, que je développerai ailleurs, ne paraîtra pas hardie à ceux qui ont observé l'homme dans certains pays.

L'exemple d'une religion sévère contient plus qu'on ne pense les désordres des opinions licencieuses; et l'on verra tout à l'heure que les sectes réformées sont des religions dépendantes, qui ont hors d'elles-mêmes, et dans leur opposition avec la religion constituée, la cause de leur durée, comme les républiques ont hors d'elles-mêmes, et dans leur dépendance des monarchies, la cause qui les conserve.

CHAPITRE VIII.

RÉFORME DE LA RELIGION EN ANGLETERRE, EN SUISSE ET EN FRANCE.

Un moine fougueux et sensuel avait réformé la religion en Allemagne; un prince impudique et cruel la réforma en Angleterre. Dans cette île célèbre, la réforme eut les mêmes causes, et le réformateur employa les mêmes moyens, l'intérêt, la volupté et la terreur. Henri VIII dépouilla l'Eglise de ses biens; il donna l'exemple des mœurs les plus corrompues; il fit couler le sang sur les échafauds. Ses divorces multipliés furent une véritable polygamie: il eut six femmes; il en répudia deux, et en fit périr deux du dernier supplice. « Il n'y a point eu d'exemple en Angleterre, » dit le président Hénault, « d'un despotisme si outré, ni d'un abandon si lâche des parlements, tant sur le spirituel que sur le temporel, aux bizarreries d'un prince, qui, à force d'autorité, ne savait plus que faire de sa volonté, et parcourait tous les contraires. Mais on lui passait tout *en faveur de sa haine pour le Saint-Siége* (1).»

La réforme était alors à la mode; il n'était pas de théologien qui ne voulût faire une constitution religieuse, comme il n'y a pas aujourd'hui d'homme de lettres qui ne veuille faire une constitution politique. Mais si Luther avait assez réformé, pourquoi réformait-on d'une autre manière? et si sa réforme n'était pas suffisante, pourquoi y a-t-il des peuples entiers qui s'en contentent? Luther avait réformé la religion en Allemagne, Zwingle en Suisse, Henri VIII en Angleterre; il était réservé à la France de produire le second patriarche de la réforme. Ce fut Calvin, homme entier et atrabilaire, qui n'était que subtil, et qui se crut profond; qui voulut être politique, et qui ne fut pas même théologien. Celui-ci s'écarta encore plus de la constitution religieuse. Luther, et même Henri VIII, avaient conservé, au moins momentanément, la présence extérieure et réelle du *pouvoir conservateur* de la religion publique; Zwingle et Calvin l'anéantirent.

Le sacrifice perpétuel fut aboli: or, le sacrifice, ou le don de l'homme et celui de la propriété sont l'acte de l'amour, et il n'y a pas d'amour sans acte: donc il n'y eut pas, dans les sociétés réformées, d'amour ou de sentiment de la Divinité; donc l'athéisme social ou public fut constitué. Calvin employa, pour propager sa doctrine et pour la défendre, les mêmes moyens que ses prédécesseurs dans la réformation, l'intérêt, la volupté, la terreur; il donna des biens et des femmes. Le clergé fut dépouillé, et le divorce permis. Il se servit de l'autorité qu'il avait à Genève pour faire punir ses contradicteurs, même du dernier supplice; ses

(1) Ni Luther ni Henri VIII n'auraient fait fortune en France; Luther l'eût révoltée par son intempérance, par l'emportement de ses discours et les contradictions de ses écrits; Henri VIII par le despotisme de ses volontés et la barbarie de ses exécutions. Calvin, bel esprit, écrivain élégant, raisonneur méthodique, railleur amer, réformateur décent, s'y fit des partisans. Il y a, ce semble, quelque chose de Luther dans J.-J. Rousseau, et de Calvin dans Voltaire: aussi les écrits de celui-ci ont-ils fait plus de mal en France, et les paradoxes de l'autre en Allemagne.

sectateurs prirent les armes, et leurs généraux, à la requête des consistoires, donnèrent des ordres pour contraindre les *papistes* à embrasser la réforme *par taxes, par logement, par démolition de maisons et par découverte de toits*. Je ne dissimule pas que les Catholiques usèrent quelquefois de représailles, et d'une façon cruelle. Mais si les réformés n'étaient pas toujours et partout les agresseurs, la réforme eut nécessairement l'*initiative* dans les troubles. Luther s'était marié, Zwingle s'était marié, Bèze s'était marié; Henri VIII n'avait fait sa réforme que pour se marier; Calvin se maria aussi, ce qui fit dire plaisamment à Erasme: « Il semble que la réforme n'aboutisse qu'à défroquer quelques moines et à marier quelques prêtres, et que cette grande tragédie se termine enfin par un événement tout à fait comique, puisque tout finit en se mariant, comme dans les comédies. » Une chose digne de remarque est que la réforme fut accréditée en Allemagne par le landgrave de Hesse, qui voulait du vivant de sa femme épouser Marguerite de Saal; en Angleterre, par Henri VIII, qui voulait divorcer d'avec Catherine d'Aragon, pour épouser Anne de Boulen, et en France par Marguerite de Navarre, princesse d'une vertu plus que suspecte.

Ainsi l'Orient se perdit par la polygamie, et l'Occident par le divorce.

On a vu le motif de la réforme; le prétexte était les désordres des ministres de la religion catholique; mais eussent-ils été plus monstrueux, c'était une raison pour réformer les individus et non pour bouleverser la société. Et d'ailleurs quelle réforme que celle qui, pour réformer les hommes, introduisait dans la société *une dissolution semblable à celle du mahométisme?* et, quelle que fût alors la dissolution des mœurs du clergé, prodigieusement exagérée par l'esprit de parti, Erasme lui-même, dont la plume caustique n'épargne pas le clergé romain, trouve *plus de piété dans un bon évêque catholique que dans tous ces nouveaux évangélistes*.

Je ne parlerai pas du nombre infini de sectes qui pullulèrent de cette tige trop féconde. « Du sein de la réforme de Luther, de Zwingle et de Calvin naquirent mille sectes aussi opposées entre elles qu'elles étaient ennemies de l'Eglise romaine. Les anabaptistes se divisèrent en quatorze sectes, les sacramentaires en neuf branches, les confessionnistes en vingt-quatre, les luthériens en treize, les calvinistes en six, sans compter les sociniens, les nouveaux ariens, les quakers, etc. (1). » Le cardinal Bellarmin comptait, de son temps, je ne sais combien d'interprétations différentes données à ces paroles : *Ceci est mon corps*. (*Matth.* XXVI, 26.) L'histoire de toutes ces variations a fourni à Bossuet le sujet d'un de ses meilleurs ouvrages, et le plus propre à faire impression sur l'homme qui a conservé assez de droiture et de lumières pour croire que la *vérité* est *une*, et que la religion est *vérité*.

On ne doit pas s'étonner du nombre infini de sectes qui naquirent de la réforme et qui divisèrent et déchirèrent l'Europe. Il n'y a qu'une manière d'aimer le même objet; mais il y a une infinité de manières de *penser* sur le même objet. Il ne peut donc y avoir qu'une religion de sentiment; il peut y avoir une infinité de religions d'opinion. Les lois religieuses, celles qui constituent la religion publique, doivent être un rapport *nécessaire* dérivé de la nature des êtres sociaux : or entre deux objets, il ne peut y avoir qu'un rapport nécessaire; donc il ne peut y avoir qu'une religion constituée : mais il y a, entre deux objets, une infinité de rapports non *nécessaires*; donc il y a un nombre infini de religions non constituées ou de sectes.

Ainsi, si l'on donne avec les Catholiques, à ces paroles : *Ceci est mon corps*, leur sens littéral, on ne peut entendre que d'une manière la présence réelle, et l'on croit Jésus-Christ présent sous les espèces qui le cachent, aussi longtemps que ces espèces subsistent sans altération et dans quelque lieu qu'elles subsistent. On n'a qu'un rapport, et il est *nécessaire;* car la présence de Jésus-Christ sous les espèces est réelle ou elle ne l'est pas, elle est continuelle ou elle ne l'est pas : mais si l'on suppose, avec Luther, que cette présence n'est qu'instantanée, on aura une foule de rapports non *nécessaires*, puisque Jésus-Christ pourra être présent sous les espèces pendant un temps plus ou moins long, une minute, un quart d'heure, une heure, un jour, etc.; et dans la fixation du temps pendant lequel on croira Jésus-Christ présent, il n'y aura rien de *nécessaire*, ou *qui soit tel qu'il ne puisse être autrement*. Si l'on suppose avec les sacramentaires, que la

(1) Pluquet, *Mémoires pour servir à l'histoire des égarements de l'esprit humain*, ou *Dictionnaire des hérésies*.

présence de Jésus-Christ est purement figurée ou intérieure, on pourra donner une infinité de sens plus ou moins étendus à cette présence figurée et intérieure : sens qui varieront nécessairement avec le degré d'intelligence, ou, si l'on me permet cette expression qui rend parfaitement ma pensée, avec le degré d'*intériorité* de celui qui en raisonne ; sens sur lequel deux personnes, bien loin de pouvoir s'accorder, ne sont pas même sûres de s'entendre, parce que la présence purement spirituelle de Jésus-Christ doit être plus ou moins spirituelle selon les dispositions plus ou moins parfaites, ou si l'on veut, selon le plus ou moins de spiritualité de celui qui le reçoit : et tel était, en effet, le nombre infini d'équivoques et d'ambiguïtés auxquelles prêtait la doctrine du *sens figuré* soutenue par Bucer, le plus subtil de tous les réformateurs, que Calvin lui-même, son ami, et en quelque façon son disciple, « quand il voulait exprimer une obscurité blâmable dans une profession de foi, disait qu'il n'y avait rien de si embarrassé, de si obscur, de si ambigu, de si tortueux dans Bucer même, et que Luther, zélé défenseur du sens littéral qu'il se vantait même de défendre mieux que les Catholiques, traite avec une extrême dureté Zwingle et ses sacramentaires, qu'il appelle une faction à deux langues. » (BOSSUET, *Hist. des variations*, liv. IV.)

Le fait vient à l'appui du raisonnement : les Chrétiens occidentaux comme les Chrétiens orientaux, les Grecs comme les Latins, à la Chine comme à Rome, les Catholiques n'entendent que d'une manière les paroles sacramentelles et la présence réelle de Jésus-Christ sur les autels; mais les luthériens, les calvinistes, les ubiquistes, les sacramentaires, etc., entendent de différentes manières leur sens figuré ou leur présence momentanée; et dans chaque secte même il y a des variations remarquables entre les docteurs. On pourrait appliquer le même raisonnement au dogme de l'autorité enseignante, et l'on trouverait que le seul point de réunion de toutes les sectes réformées est qu'il ne faut point admettre d'autorité générale infaillible, c'est-à-dire, de force publique ou sociale, force nécessairement conservatrice, puisqu'elle est dirigée par un *pouvoir* général ou social conservateur; rapport *nécessaire* et évidemment dérivé de la nature de la société : ce sont ces rapports non nécessaires, et leur *infinité*, qui ont produit cette infinité de formes différentes de sectes divisées par leurs opinions, unies par leur haine contre la religion constituée.

C'est précisément parce qu'il n'y a sur le même objet que deux rapports *nécessaires*, un rapport *positif* et un rapport *négatif*, que Jésus-Christ *est* ou n'*est pas* sous les espèces eucharistiques, et que les réformés ne peuvent s'arrêter à des rapports intermédiaires et équivoques, qu'il n'y a pas de milieu entre le catholicisme et l'athéisme : comme dans les gouvernements, il n'y a pas, en dernière analyse, de milieu entre la monarchie et l'anarchie.

On peut déjà apercevoir quelque chose de commun entre les sectes ou sociétés religieuses non constituées, et les sociétés politiques non constituées. L'absence d'un *pouvoir* général conservateur multiplie à l'infini, dans les unes et dans les autres, les formes différentes de sectes, comme elle multiplie à l'infini les formes différentes de républiques ; car on n'a pas oublié ce que dit Rousseau : « que la démocratie peut embrasser tout un peuple ou se resserrer jusqu'à la moitié. »

Il est temps de développer cette liaison secrète et intime de la société religieuse et de la société politique, principe fondamental de la société civile, et d'en faire l'application aux gouvernements et aux *religions* qui existent en Europe.

LIVRE VI.

RAPPORTS DES SOCIÉTÉS RELIGIEUSES AUX SOCIÉTÉS POLITIQUES.

CHAPITRE PREMIER.

ANALOGIE DES SOCIÉTÉS RELIGIEUSES ET DES SOCIÉTÉS POLITIQUES.

On compte dans l'Europe chrétienne quatre formes différentes de gouvernement, à chacune desquelles répond une religion absolument semblable dans ses principes constitutifs et dans ses formes extérieures.

1° Le gouvernement ou constitution monarchique, avec son *pouvoir* général extérieur, qui est le monarque, sa *force* publique permanente ou profession sociale, qui est la noblesse, ses corps chargés du dépôt et de l'interprétation des lois, ses états généraux ou assemblées générales de la société. Tel est le gouvernement de France; tel était autrefois celui de presque tous les royaumes de l'Europe.

A ce gouvernement répond la religion catholique, avec son *pouvoir* général rendu extérieur dans le sacrifice, sa *force* publique ou profession sacerdotale, son corps chargé du dépôt de la doctrine et de l'interprétation des Ecritures, ses conciles généraux ou assemblées générales de la société. Aussi l'abbé Fleury donne à la religion chrétienne le nom de *monarchie*. (Voyez le XII° *Discours sur l'histoire ecclésiastique.*)

2° Le gouvernement aristocratique héréditaire, comme celui de Venise, de Gênes, de Hollande, de quelques cantons suisses. Il y a une représentation de *pouvoir* général dans le doge, l'avoyer et le stathouder; mais l'autorité est entre les mains d'un certain nombre de familles, qui ont encore le dépôt et l'interprétation des lois, et qui forment distinction héréditaire.

A ce gouvernement répond le luthéranisme pur. Il a conservé une représentation de *pouvoir* général, puisqu'il admet *momentanément* la présence réelle de Jésus-Christ, pouvoir conservateur de la société religieuse; l'autorité ecclésiastique est entre les mains de *superintendants*, et dans quelques endroits entre les mains d'évêques qui sont *distinction permanente*, mais qui ne reconnaissent point de chef.

3° Le gouvernement démocratique, tel que celui de Genève, de quelques cantons suisses. Le pouvoir général n'y existe pas même en représentation. Dans les vrais principes de ce gouvernement, le *pouvoir* devrait être entre les mains de tous, ce qui veut dire que chacun devrait exercer son *pouvoir* particulier : mais comme la démocratie pure, selon Rousseau lui-même, est impossible, et qu'un gouvernement ne saurait aller avec tant de *pouvoirs* particuliers, on en a forcément restreint le nombre, et il n'y a qu'un certain nombre de citoyens qui, sous le nom de *conseil*, de *sénat*, etc., puissent exercer leur *pouvoir* et celui des autres. Il n'y a point dans ce gouvernement de distinctions héréditaires; il n'y a que des fonctionnaires viagers.

A ce gouvernement répond le calvinisme, le puritanisme ou le presbytéranisme. Cette religion n'a aucun *pouvoir* général, pas même momentanément; car elle n'admet aucune présence réelle du *pouvoir* général conservateur de la société chrétienne. Il n'y a pas d'autorité enseignante qui ait le dépôt de la doctrine, et chacun y a le droit de faire usage de son esprit, pour interpréter les Ecritures ou les lois de la société. Mais le calvinisme pur est aussi impraticable que la démocratie pure. Le gouvernement de la société religieuse ne pourrait aller avec cette multitude indéfinie d'interprétations particulières. On a forcément restreint le nombre des interprètes et des inspirés à un conseil ou consistoire, qui décide, ou plutôt qui conseille en fait de dogmes ou de discipline, et qui donne ses interprétations particulières pour la volonté générale. Il n'y a aucune succession spirituelle, aucun *caractère*. Les ministres ne sont que des fonctionnaires amovibles, sans aucune hiérarchie entre eux.

4° Le gouvernement mixte de monarchie, d'aristocratie et de démocratie comme il l'est en Angleterre, c'est-à-dire, mêlé de *pouvoir* général et de pouvoirs particuliers. il y a un pouvoir *général*, mais *négatif*, qui peut *empêcher*, mais qui ne peut pas *faire*. Il n'est pas *pouvoir* général pour conserver, mais pour empêcher qu'on ne détruise. Le pouvoir *positif* ou le pouvoir de faire est le pouvoir particulier des pairs et des communes : ce pouvoir n'est pas *pouvoir conservateur;* car s'il était *pouvoir conservateur*, il ne faudrait pas de *pouvoir* qui eût le *veto* absolu sur ses résolutions. Il y a une noblesse héréditaire ou des distinctions sociales permanentes, qui ne sont pas force ou action du *pouvoir*, puisqu'elles sont elles-mêmes *pouvoir*. A ce gouvernement, unique dans les sociétés politiques, répond une religion unique dans les sociétés religieuses : je veux parler de la religion anglicane ou épiscopale, qui est évidemment mixte de catholicisme, de luthéranisme et de calvinisme. Le dogme de la présence réelle, ou le *pouvoir* conservateur de la religion chrétienne, y est purement *négatif*. Ecoutons Burnet, l'historien de la réforme d'Angleterre : « L'Eglise anglicane a une telle modération sur ce point (de la présence réelle), que n'y ayant aucune définition

positive de la manière dont le corps de Jésus-Christ est présent dans le sacrement, les personnes de différent sentiment peuvent pratiquer le même culte sans être obligées *de se déclarer*, et sans qu'on puisse présumer qu'elles contredisent leur foi. »

Si le pouvoir général conservateur de la société religieuse y est négatif et équivoque, la force générale de cette société ou la profession sacerdotale y est négative et équivoque comme le pouvoir; c'est-à-dire, qu'elle n'a pas l'autorité en elle-même et qu'elle est dépendante de l'autorité civile. En effet, le roi qui n'a pas la plénitude de l'autorité politique, a, au moins par les termes, la plénitude de l'autorité religieuse. Ainsi la profession sacerdotale a un chef dans la religion anglicane, qu'elle n'a pas dans la religion luthérienne. Mais cette suprématie du roi, dans les matières de religion, est un rapport non *nécessaire*, et contraire à la nature des êtres, puisqu'il met la *force* d'une société religieuse sous la direction du *pouvoir* d'une société politique. La faculté d'interpréter l'Ecriture n'est pas non plus laissée tout à fait sans restriction aux simples fidèles, comme dans la religion calviniste, en sorte que le *pouvoir* particulier est borné dans la société religieuse, comme le *pouvoir* particulier est contre-balancé dans la société politique. Ainsi, sans entrer dans des discussions théologiques étrangères au sujet que je traite, ou plutôt au rapport sous lequel je le considère, il est évident que la religion anglicane présente, sous un extérieur de culte catholique, les dogmes des Eglises réformées, comme le gouvernement politique d'Angleterre présente, sous l'extérieur d'une constitution monarchique, les principes des sociétés républicaines.

L'exemple de la France régénérée vient à l'appui de mes principes. En même temps qu'elle établissait une constitution prétendue monarchique qu'on a fort bien appelée une *démocratie royale*, elle fondait une religion bizarre qu'on pourrait appeler un *catholicisme presbytérien*. Cette religion est devenue un pur calvinisme, lorsque le gouvernement est devenu purement démocratique; et enfin elle a dégénéré en athéisme public ou social, lorsque l'anarchie a été constituée dans le gouvernement révolutionnaire. Il ne faut pas oublier de remarquer que cette dernière religion s'est propagée, comme toutes les religions d'opinion, par les moyens ordinaires de l'*intérêt*, de la *volupté* et de la *terreur*, c'est-à-dire par tout ce qui peut entraîner l'*esprit*, le *cœur* et les *sens* de l'homme; et le pillage, le divorce et la guillotine, ont été les pieux artifices dont les nouveaux apôtres se sont servis pour étendre leur doctrine.

On retrouve jusque chez les Turcs et les Tartares cette conformité secrète entre la religion et le gouvernement. Le muphti exerce dans la religion son *pouvoir* particulier, comme le sultan l'exerce dans le gouvernement, et le lama est absolu comme le kan.

Montesquieu a senti cette conformité secrète des religions et des gouvernements: « La religion catholique *convient mieux*, » dit-il, « à une monarchie, et la protestante *s'accommode mieux* d'une république. » Mais, suivant son usage, il énonce et n'approfondit pas. « Dans les pays, » continue cet auteur, « où la religion protestante s'établit, les révolutions se firent sur le plan de l'état politique. Luther, ayant pour lui de grands princes, n'aurait pu leur faire goûter une autorité ecclésiastique qui n'aurait point eu de prééminence extérieure; et Calvin, ayant pour lui des peuples qui vivaient dans des républiques, ou des bourgeois obscurcis dans des monarchies, pouvait fort bien ne pas établir des prééminences et des dignités. » On voit que Montesquieu fait de Luther et de Calvin deux fourbes qui accommodèrent aux goûts particuliers de leurs sectateurs la religion qu'ils se vantaient d'avoir ramenée à sa pureté primitive. Mais ce reproche manque de justesse; car si Calvin, ou du moins Luther savait plier la morale aux passions des grands et au besoin des circonstances, comme il le fit dans l'affaire du landgrave de Hesse, ils étaient l'un et l'autre trop entêtés et trop orgueilleux pour faire fléchir le dogme, c'est-à-dire leurs opinions, sous les volontés de qui que ce fût; et d'ailleurs lorsqu'ils commencèrent à débiter leur doctrine, ils ne pouvaient savoir encore de quelle classe seraient leurs prosélytes. Il faut chercher d'autres causes à cette différence dans les institutions de ces deux célèbres réformateurs.

1° La conservation de *prééminences extérieures*, c'est-à-dire d'une hiérarchie ecclésiastique dans le luthéranisme, l'abolition de toute hiérarchie dans le calvinisme, résultent nécessairement des principes opposés, adoptés par Luther et Calvin, et non des goûts particuliers de leurs sectateurs. Dès

que Luther conservait un *pouvoir* général extérieur dans la présence réelle, il devait *nécessairement* conserver une *force* publique extérieure dans la profession épiscopale et sacerdotale; Calvin ne pouvait conserver aucune force publique, extérieure et visible, puisqu'il abolissait tout *pouvoir* général extérieur. Il ne fallait pas de prêtres dans une religion qui n'avait pas de Dieu, comme il ne faut pas de noblesse dans un Etat qui n'a pas de roi.

2° Le luthéranisme où la réforme en général n'a pas d'autorité ecclésiastique ou de *prééminences extérieures*, c'est-à-dire qu'elle n'est épiscopale qu'en Suède, en Danemark, en Angleterre, où elle se rapproche de la constitution monarchique; et c'est une nouvelle et forte preuve de la tendance qu'a la religion à se constituer comme le gouvernement. Dans les autres Etats qui ont embrassé la réforme de Luther, le luthéranisme ne connaît d'autre prééminence extérieure que celle des *superintendants*, qui, étant pasteurs d'une église particulière, sont des *doyens* et non des évêques, et sont distingués de leurs confrères par des fonctions plus générales, sans leur être supérieurs par une dignité plus éminente.

Tantôt la révolution politique se fit sur le plan de la révolution religieuse, comme dans les Provinces-Unies et à Genève, où le calvinisme précéda la forme de république qu'elles ont aujourd'hui; tantôt la révolution religieuse se fit sur le plan de l'état politique, comme en Suisse, où la réforme politique avait précédé la réforme religieuse : nouvelle preuve de l'attraction mutuelle qu'exercent l'un sur l'autre le calvinisme et la démocratie, une société politique sans *pouvoir* général ou sans monarque, et une société religieuse sans *pouvoir* général ou sans Dieu.

Les seules monarchies dans lesquelles le calvinisme à sa naissance eut des partisans déclarés, sont la France et la Navarre (qu'on put regarder, même alors, comme une seule monarchie) : et certainement il y avait d'autres sectateurs que des *bourgeois obscurs;* puisqu'il comptait au nombre de ses prosélytes un roi, des reines, des princes du sang, la plus haute noblesse, des magistrats, etc.

CHAPITRE II.

EFFET DE L'ANALOGIE QU'ONT ENTRE ELLES LES SOCIÉTÉS RELIGIEUSES ET LES SOCIÉTÉS POLITIQUES.

Si chaque religion ou secte différente de religion correspond à une forme particulière de gouvernement, il est évident que, dans chaque société, le gouvernement doit faire un secret effort pour établir la religion qui a le plus d'analogie avec ses principes, ou la religion tendre à établir le gouvernement qui lui correspond; parce que la société civile, étant la réunion de la société religieuse et de la société politique, ne peut, ce semble, être tranquille que lorsqu'il règne un parfait équilibre entre les deux parties qui la composent. Cet effet peut n'être pas sensible, au moins de longtemps, dans les sociétés politiques non constituées qui n'existent pas par elles-mêmes, et qui dépendent de fait ou de droit de quelque autre société; mais il sera aisément remarqué dans les sociétés plus constituées, et qui ont en elles-mêmes le principe de leur existence.

Il n'y a, pour s'en convaincre, qu'à ouvrir l'histoire et regarder autour de soi. Les Etats du Nord, qui formaient une confédération aristocratique; la Bohême, la Pologne, où le *pouvoir* général n'était pas constitué, puisqu'il y était électif, adoptèrent une religion où le pouvoir général n'était pas constitué; puisque, ainsi que je l'ai remarqué, le luthéranisme n'admet qu'instantanément la présence réelle de l'Homme-Dieu. Non-seulement la société politique n'était pas constituée en Allemagne, mais la société religieuse ou la religion chrétienne n'y avait jamais été parfaitement constituée, puisque le corps épiscopal, premier grade de la force publique conservatrice de la société religieuse, dépositaire de l'enseignement de la doctrine, y était et y est encore détourné de son véritable objet, et qu'il était *pouvoir* de la société politique, soit dans les sociétés partielles où les évêques sont souverains, soit dans la société ou confédération générale, représentée à la diète, où le clergé est *pouvoir* comme les autres princes. Or, là où le clergé est *pouvoir* de la société politique, il ne peut être *force* publique conservatrice de la société religieuse. Et cela est si vrai, que les évêques, en Allemagne, ne peuvent exercer dans leurs diocèses les fonctions spirituelles ou épiscopales, et sont obligés d'avoir des suffragants. Mais une société religieuse sans *force* publique conservatrice, ou dont la force publique ne peut pas remplir ses fonctions, ne saurait se conserver. La doctrine de Luther se propagea donc avec plus de facilité dans l'Allemagne aristocra-

tique, et elle en devint plus aristocratique. La guerre de trente ans, allumée par des motifs de religion, se termina par un traité qu'on peut regarder comme la constitution de l'aristocratie germanique ; parce que, dans ce traité, les droits des membres de la confédération et l'exercice des divers *pouvoirs* qui la composent, furent définis et garantis. La religion avait agi sur le gouvernement; le gouvernement, à son tour, a réagi sur la religion. A mesure que le gouvernement s'est écarté de l'unité monarchique, la religion catholique s'est écartée de l'unité religieuse. C'est au sein de l'Allemagne catholique que, de nos jours, on a demandé dans un ouvrage célèbre : *Quid est Papa* (1) ? et le respect pour le Saint-Siége s'y est extrêmement affaibli. L'observateur remarque, dans le clergé catholique de plusieurs parties de l'Allemagne, un secret penchant pour les dogmes ou la discipline des Eglises réformées : penchant qui se trahit par l'admiration servile que le plus grand nombre de ses membres manifeste hautement pour les écrits, les discours des ministres réformés, dont ils cherchent à imiter jusqu'au débit extérieur, par l'altération de la discipline et l'excessif relâchement de la loi de l'abstinence, de celle des habits ecclésiastiques, l'introduction dans les églises du chant en langue vulgaire, (2) et surtout par l'improbation que, dans plusieurs lieux, le clergé d'Allemagne a donnée au refus fait par celui de France, d'adhérer aux lois qui lui donnaient une constitution civile. Je vais plus loin; et fondé sur mes principes, j'ose assurer que, si la société politique germanique ne se constitue pas, la société religieuse s'éloignera toujours davantage de sa constitution naturelle, c'est-à-dire de la religion catholique. Mais la société politique tend à se constituer. Déjà l'on voit chanceler cet antique édifice de la confédération germanique : le clergé, la noblesse y seront ramenés tôt ou tard à leur destination naturelle de *force* publique conservatrice de la société religieuse et de la société politique; les *pouvoirs* politiques se constitueront, c'est-à-dire que les monarchies s'établiront sur les ruines de l'aristocratie, et par conséquent le *pouvoir* religieux se constituera sur les ruines de la réforme; parce que la société religieuse, comme la société politique, tend *nécessairement*, infailliblement à se constituer, et que la constitution est dans la nature de la société, parce que la société elle-même est dans la nature de l'homme. On peut même prévoir que la chute de la Réforme, en Allemagne, sera accélérée par la Réforme elle-même, et le résultat *nécessaire* des vues politiques des chefs du corps évangélique, qui ne peuvent constituer leur gouvernement sans détruire leur religion. Je livre ces réflexions aux méditations les plus profondes du lecteur instruit ; il les rapprochera des événements présents et de ceux qui peuvent en être la suite, des atteintes portées récemment à la constitution germanique et des effets qu'elles peuvent avoir.

La réforme de Calvin, qui abolissait tout *pouvoir* général, toute autorité unique dans la société religieuse, tendit nécessairement à établir la démocratie dans les sociétés constituées où elle pénétra, en y abolissant tout *pouvoir* général et en y déchaînant tous les *pouvoirs* particuliers. Ce changement fut projeté en France que les réformés voulaient diviser *en républiques fédératives sous le nom de cercles, subdivisés en cantons* (3); il

(1) On assure que l'auteur de cet ouvrage est un évêque suffragant. [Eybel, qui l'a composé, était professeur de droit canon à Vienne, sous Joseph II.]

(2) Quoique la connaissance de la langue latine soit plus répandue peut-être en Allemagne qu'elle ne l'est en France, il n'y est pas d'usage que les laïques suivent les Offices de l'Eglise, et l'on ne trouve pas même chez les libraires des livres allemands ou latins pareils à ceux connus en France sous le nom de *Paroissiens*. En général, les laïques lisent les prières en langue vulgaire. Un de ces ouvrages assez récent et très-répandu en Allemagne est intitulé : *Dieu est l'amour le plus pur*. C'est un recueil de prières *sentimentales*, où, dans une effusion de pur amour, l'auteur attaque le dogme des peines éternelles, et même le précepte de la mortification chrétienne. Il fait Dieu si bon, si bon, qu'il lui ôte toute justice; il y a des *litanies* du genre le plus épicurien et le plus bizarre, dans lesquelles l'auteur remercie Dieu de lui avoir donné *des organes pour le plaisir, le sens agréable du toucher, la volupté du goût, le plaisir de la vie, la douceur du repos, le bien-être*, etc., etc., et je crois aussi de l'avoir fait *conseiller aulique*.

J'ai lu un ouvrage manuscrit intitulé : *De l'état de la religion en Allemagne*, par un ecclésiastique d'un grand talent et très-instruit, mort depuis peu, supérieur d'une congrégation en Allemagne; on y trouve des détails aussi curieux qu'ils sont affligeants.

(3) Ce projet fut arrêté à l'assemblée des calvinistes, tenue à Privas en Vivarais en 1621. Il a reparu, dans la révolution, sous le nom de *fédéralisme*. Plusieurs ministres réformés, membres des différentes assemblées qui ont opprimé la France, et Rabaut-Saint-Etienne, entre autres, en étaient les zélés promoteurs. La division de la France en départements devait conduire à la diviser en républiques *fédératives*. Mais l'ambition atroce et ferme de Robespierre a soufflé sur ces rêves politiques de beaux esprits et de pédants. Je ne crois pas que le projet en soit abandonné; il a toujours été la chi-

réussit à Genève, dont on se proposait de faire le moule de ces républiques. Il réussit dans les Provinces-Unies ; et sans doute il eût réussi en Angleterre, sans l'opposition qu'il éprouva de la part de la religion anglicane, qui, plus constituée, puisqu'elle ne rejetait pas formellement le dogme de la présence réelle du *pouvoir* général de la société religieuse, et qu'elle conservait dans l'ordre épiscopal une sorte de force publique, quoique dépendante du pouvoir politique, lui opposa sa force de résistance. La société religieuse défendit en même temps la société politique, en sorte que le roi seul succomba, et la royauté fut sauvée. *Point d'évêques, point de roi*, disait Jacques Ier : ce qui était dire, en d'autres termes : Point de constitution religieuse, point de constitution politique.

Il se présente ici une réflexion importante : on a vu dans la première partie de cet ouvrage, l'affinité qu'il y avait entre la démocratie et le despotisme. Or le despotisme n'est proprement que l'autorité militaire la plus absolue. La démocratie s'alliera donc naturellement à l'autorité militaire. Ecoutez Montesquieu : « Une règle assez générale est que le gouvernement militaire (il parle du despotisme des empereurs romains) est, à certains égards, plus républicain que monarchique. » Mais si le calvinisme appelle la démocratie, si la démocratie s'allie naturellement au despotisme ou à l'autorité militaire, le calvinisme s'alliera donc à l'autorité militaire absolue. La preuve en est sous nos yeux. Les Etats monarchiques d'Europe où le calvinisme est dominant, soit parce qu'il est la religion du prince, soit parce qu'il est celle de l'Etat ou du plus grand nombre de ses membres, sont les Etats de la maison de Brandebourg et ceux de la maison de Hesse. Or le gouvernement, dans ces deux Etats, est plus militaire que dans tous les autres Etats de l'empire germanique, ou même de l'Europe chrétienne; il aurait même une forte tendance au gouvernement militaire le plus absolu, si l'autorité du chef n'y était tempérée par les vertus du prince. L'histoire donne des preuves bien plus décisives de la tendance du calvinisme à s'allier au gouvernement despotique : en Angleterre, le calvinisme a abouti au despotisme de Cromwell ; en France, il a fini par la tyrannie de Robespierre.

Si le calvinisme tend à établir la démocratie, si la démocratie tend à appeler le calvinisme, un Etat calviniste et démocratique tout à la fois sera donc parfaitement tranquille, puisqu'il y aura un rapport parfait entre son gouvernement religieux et son gouvernement politique : on se tromperait de le croire. J'en appelle aux faits. Il n'y a qu'un seul Etat en Europe, celui de Genève, où le pur calvinisme se trouve réuni à la démocratie aussi pure qu'elle puisse exister; et cependant l'exiguïté du territoire, le petit nombre des sujets, les habitudes des citoyens, l'avantage de la position, la garantie de trois puissances n'ont pu y maintenir quinze ans de suite un état supportable de tranquillité : et Rousseau appelle Calvin un profond politique ! Je dis plus : Dieu lui-même ne pourrait, sans un miracle toujours subsistant, maintenir la paix dans une société sans *pouvoir* religieux et sans *pouvoir* politique, et dans laquelle il n'existe aucun frein, ni pour les volontés dépravées, ni pour les actes extérieurs de ces mêmes volontés.

J'ai dit que Genève était le seul Etat calviniste et démocratique à la fois. En effet, toutes les autres démocraties de l'Europe sont catholiques, ou toutes les aristocraties sont réformées. Et remarquez la différence même politique des deux religions. Les républiques catholiques, italiennes ou suisses, sont plus tranquilles que les républiques réformées de la Suisse ou des Provinces-Unies. La religion catholique se prête à la démocratie de Zug, comme à l'aristocratie bourgeoise de Lucerne, comme à l'aristocratie patricienne de Venise, comme à l'aristocratie royale de Pologne, comme à la monarchie autrichienne ou espagnole. Il est même vrai de dire que la religion catholique convient bien mieux qu'une autre à un gouvernement démocratique. « Moins la religion sera réprimante, » dit Montesquieu, « plus les lois civiles doivent réprimer. » Donc moins les lois civiles ou le gouvernement sera réprimant, plus la religion doit l'être. Le calvinisme, inquiet et turbulent en Hollande, à Zurich, à Genève, comme en Angleterre, comme en France, ne peut donc s'accorder avec aucun gouvernement, moins encore avec celui auquel il ressemble par la conformité de ses principes : et si la société civile, celle qui assure le mieux la conser-

mère du parti religionnaire, et peut-être le vœu secret des ennemis de la France. (*Voy.* HÉNAULT. *Abrégé chronologique de l'histoire de France*, à l'année 1[illegible]22.)

vation de l'homme moral et celle de l'homme physique, se compose de la société religieuse constituée et de la société politique constituée, l'espèce de société qui résultera de la réunion d'une société religieuse non constituée, et d'une société politique non constituée, ne pourra conserver ni l'homme moral, ni l'homme physique ; elle offrira, si j'ose le dire, le *maximum*, le *nec plus ultra* de la désorganisation religieuse et politique, de la destruction physique et morale des êtres qui composent la société. La France calviniste et démocratique en a offert la preuve.

Quoique le calvinisme ne puisse pas sympathiser avec la démocratie, il ne tend pas moins sans cesse à l'établir. Il n'est personne qui ne remarque dans la secte calviniste un penchant décidé pour la révolution française, et des dispositions non équivoques à en favoriser les progrès (1). Cette disposition n'est pas un mystère, et elle n'a pas échappé aux chefs des gouvernements même réformés.

Si chaque religion tend à établir le gouvernement qui lui est analogue, ou le gouvernement à introduire la religion qui lui convient, la religion catholique ou constituée tend donc à établir le gouvernement monarchique, et le gouvernement monarchique à établir la religion catholique. Cette observation, vraie en général, ne pourrait recevoir son application que dans les sociétés puissantes, et qui ont en elles-mêmes le principe de leur existence, seules sociétés qui en méritent le nom.

Si le catholicisme tend à établir la monarchie, la monarchie à son tour tend à introduire la religion catholique, ou à s'en rapprocher. Ainsi, la réforme est épiscopale en Suède, en Angleterre et en Danemark, où même elle a retenu plusieurs pratiques du culte catholique, et jusqu'à la confession auriculaire. On peut remarquer dans les Etats du roi de Prusse la secrète tendance qui entraîne la monarchie vers le catholicisme, dans la protection déclarée que ce prince accorde aux Catholiques des terres de sa domination, protection dont le motif se trouve tout à la fois dans l'humanité éclairée de son caractère et dans les principes constitutifs de son Etat (2). Dans les Etats monarchiques où le calvinisme est dominant et très-répandu, il y a donc une opposition secrète entre la religion réformée et le gouvernement monarchique; et cette opposition n'existerait pas moins, lors même que tous les calvinistes seraient des sujets fidèles, attachés à leur prince et à leur constitution; parce qu'elle tient à la nature des choses, et qu'elle a sa racine dans les principes opposés des deux sociétés religieuse et politique. « Si le roi veut détruire la monarchie, » disait Strozzi à Coligny, « il n'a pas de meilleur moyen que de changer de religion. » Cette opposition entretient dans l'Etat une agitation intestine, qui doit durer jusqu'à ce que la religion soit constituée comme le gouvernement ; car, si le gouvernement se déconstituait comme la religion, j'ai prouvé que le désordre irait toujours croissant, et que la tyrannie, comme en Angleterre et en France, s'élèverait infailliblement sur les ruines de la royauté.

Il n'y a point d'Etats où cette agitation, produite par le conflit des principes opposés des deux sociétés politique et religieuse, se soit manifestée par des signes plus marqués et des effets plus semblables et plus funestes qu'en Angleterre et en France; ce serait un parallèle bien intéressant que celui de leurs révolutions. En Angleterre, il y en a eu deux : celle qui a renversé la religion sous Henri VIII, Edouard VI et Elisabeth, et celle qui, sous Charles Ier, a renversé la

(1) Une observation importante, et qui prouve que la noblesse est essentiellement *force* conservatrice de la société politique, est qu'en général le peu de noblesse réformée qui existait en France, a montré le même zèle que la noblesse catholique à défendre la constitution monarchique, et a embrassé avec le même courage les privations et les dangers attachés à la plus belle des causes. On peut dire que la révolution de France a été un piége tendu à la Réforme, et auquel elle s'est laissé prendre. Aussi la Réforme survivra peu à la révolution française; et il n'est dans ce parti aucun homme éclairé et vertueux qui n'ait aperçu le danger dont menace la société civile une secte qui ôte la présence de Dieu à la société des hommes extérieurs, et qui, ne fondant pas la croyance de son existence sur le sentiment ou l'amour, puisqu'elle ne lui décerne pas de culte, n'en fait qu'une opinion, un système, comme la physique en fait un des tourbillons et de la matière subtile. Il ne faut pas croire que les calvinistes aient un culte, parce qu'ils se réunissent pour chanter, ou pour écouter un discoureur ; c'est là un concert spirituel, un exercice oratoire, mais ce n'est pas un culte. C'est, tant bien que mal, de la musique et de l'éloquence, mais ce n'est pas une religion, et des *sons* ne sont pas des *actes*.

(2) S'il fallait en croire une assertion contenue dans un ouvrage d'un homme fameux par nos malheurs, mort à la fleur de son âge de la main du parti auquel il s'était vendu, et qu'il commençait à connaître et à démasquer (Mirabeau), le catholicisme aurait, dans les pays réformés, des partisans à qui leur rang et leurs fonctions ne permettent pas de se déclarer, et l'auteur va jusqu'à en nommer quelques-uns.

royauté. Il n'est pas douteux que la révolution religieuse n'eût été immédiatement suivie, en Angleterre, de la révolution politique, si l'Angleterre, en abandonnant la religion catholique, ne se fût arrêtée à une religion mixte, qui tient encore quelque chose de la catholique par ses dogmes, et beaucoup plus par sa hiérarchie et par ses rites extérieurs. En France, il n'y a eu qu'une révolution, qui a renversé à la fois la religion et la royauté; elle a été plus violente, parce qu'il lui a fallu une double intensité pour opérer ce double effet. Elle a eu des conséquences plus générales sur le repos des autres sociétés, soit parce que la France est plus liée au système général de l'Europe que ne l'était l'Angleterre à l'époque de ses révolutions, soit parce que la position insulaire de l'Angleterre ne permet pas aux puissances voisines de prendre la même part aux troubles qui l'agitent, soit enfin parce qu'aujourd'hui l'Europe fait un seul *corps*, ce qu'elle ne faisait pas alors. A cela près, on a vu les mêmes scènes, et, sous d'autres masques, on a pu reconnaître les mêmes acteurs. L'observateur a dû remarquer un caractère frappant d'identité dans l'art avec lequel on a supposé des conspirations, pour les attribuer au parti qu'on voulait perdre, et la facilité avec laquelle on a commis des crimes dont on l'a chargé. Hume lui-même laisse percer à cet égard une opinion peu favorable aux puritains; et les événements dont nous avons été les témoins, ne l'ont que trop justifiée (1).

L'Angleterre est toujours le théâtre de cette agitation sourde, produite par l'opposition secrète des principes presbytériens ou puritains et des principes monarchiques, et par leur accord avec les éléments démocratiques qui entrent dans la composition politique de cette société singulière, dans laquelle l'anglicanisme et la monarchie luttent contre le presbytéranisme et la république. Les *whigs* et les *torys* désignent autant des sectes religieuses que des factions politiques. Le philosophe croyait ou disait que la religion n'entrait aujourd'hui pour rien dans le gouvernement intérieur des Etats, parce qu'elle entre pour bien peu dans la conduite de ceux qui les gouvernent. Le véritable homme d'Etat sait bien que la religion est le principe caché de tous les événements de la société, parce qu'elle est l'âme de la société. En Angleterre, où les puritains sont nombreux, on aperçoit des dispositions non équivoques à une réforme dans la représentation parlementaire, qui ne serait autre chose qu'un pas plus ou moins grand vers la démocratie, et qui, sans doute, serait le prétexte de bien d'autres demandes, l'occasion de bien d'autres réformes, et peut-être le premier coup de tocsin d'une révolution. Les anglicans défendent la constitution monarchique; les Catholiques, nécessairement partisans de la monarchie, feront cause commune avec eux; cette réunion politique, à laquelle rien désormais ne pourra faire obstacle, déterminerait sans doute le gouvernement à effacer jusqu'aux dernières traces des lois rigoureuses portées contre les Catholiques, s'il ne fallait accorder les mêmes faveurs aux puritains dont il redoute le fanatisme (2).

On dira peut-être que le pays de la domination anglaise le plus agité est l'Irlande où les Catholiques sont le plus nombreux. Ces mouvements tiennent à l'extérieur, à la domination un peu *fâcheuse* que l'Angleterre, en qualité de république, exerce sur l'Irlande; car on sait qu'une république ne peut gouverner ses Etats-sujets que despotiquement. Ces troubles ont leur principe secret dans l'expropriation forcée d'un grand nombre de familles faite par Cromwell, cause nécessaire et indestructible d'agitation et d'inquiétude, juste châtiment d'un gouvernement oppresseur. *Dans une société politique, une seule famille dépouillée injustement de sa propriété est un élément perpétuel de désordre, parce que la famille légitimement propriétaire est l'élément de la société politique constituée.* Ces causes de trouble reçoivent en Irlande une nouvelle force du caractère guerrier de la nation et des vices de sa constitution politique; mais ils sont en contradiction formelle avec la religion catholique, qui défend également de chercher les honneurs de la société et de se révolter contre un maître *même fâcheux*. (*I Petr.* II, 18.) Ce n'est pas que les sectes réformées ne prêchent la même morale, mais elles ne donnent à l'homme aucun moyen efficace de la mettre en pratique en domptant ses passions.

(1) Cette ruse n'est pas nouvelle : *Mos est Calvinianorum accusare falso, reosque criminum agere gravissimorum Catholicos*, dit Benoît XIV, en parlant de la condamnation à mort de Marie Stuart, reine d'Ecosse.

(2) L'observation en a déjà été faite par Mallet du Pan, dans le *Mercure de France*.

Qu'il serait à désirer que la réunion religieuse des anglicans et des Catholiques pût opposer un contre-poids suffisant à la secrète tendance du presbytéranisme vers le gouvernement populaire, et que dans les révolutions, que tant de causes peuvent produire en Angleterre, et dont sa constitution sera le principe, bien loin d'en être le remède, le peuple anglais pût arriver à la constitution naturelle des sociétés, sans traverser les marais fétides et sanglants de la démocratie! Mais cette réunion, que la nature et le temps amèneront, parce que la nature et le temps travaillent sans interruption à constituer la société religieuse comme la société politique, cette réunion ne peut être l'ouvrage des hommes. Les puritains, profonds dans leurs vues, indifférents sur les moyens, ont, pour la rendre impossible, enivré le peuple de leurs déclamations fougueuses contre le *papisme* (1) ; et l'inflexibilité *nécessaire* de la religion catholique, que les philosophes traitent d'intolérance, ne lui permet aucune variation dans ses dogmes, et ne souffre d'autres changements à sa discipline que les développements *nécessaires*, qu'amènent, sans les hommes ou malgré les hommes, le temps et la nature des choses.

Les législateurs modernes, qui ont aperçu cette opposition secrète entre certaines religions et certains gouvernements, ou bien entre une seule religion dominante et des religions rivales, ont cru y remédier en permettant le libre exercice de tous les cultes. Ils ont fait comme des législateurs qui, pour faire cesser les factions dans un Etat, y permettraient l'exercice de tous les gouvernements. Ils n'ont pas vu que l'opposition était *nécessaire* entre la constitution nécessaire de la société religieuse, et les institutions religieuses absurdes, immorales, non *nécessaires* de l'homme : comme elle l'est entre la constitution *nécessaire* de la société politique et les institutions politiques non nécessaires ou absurdes de l'homme. Ils n'ont pas vu que l'indifférentisme du citoyen était une suite nécessaire de l'indifférentisme du gouvernement, et que l'athéisme social devait produire l'athéisme individuel. Ils ont cru la société tranquille, lorsqu'elle était morte, et ils n'y ont pas vu d'agitation, lorsqu'il n'y a plus eu de ressort. Ce n'est plus avec des cantiques et du pathos, avec des phrases qu'on n'achève qu'avec des points, parce qu'on ne peut pas les finir autrement; ce n'est pas avec des interjections, des déclamations, des exclamations, des invocations sentimentales à l'Etre suprême, à l'Etre des êtres, au grand Etre, qu'on produit l'amour de Dieu dans la société: comme ce n'est pas avec des habits bien noirs, des rabats bien empesés, des perruques bien poudrées, la démarche bien grave, et la voix bien *mielleuse*, qu'on le conserve. Il faut un sacrifice, il faut une victime, il faut des prêtres. Ce n'est pas en criant: *Seigneur*, *Seigneur*, nous dit le pouvoir conservateur de la société religieuse, qu'on est membre de ma société et sujet de mon royaume, *mais en faisant la volonté de mon Père*. (*Matth.* VII, 21.)

(1) J'ignore si l'on conserve encore à Londres, l'usage, indigne d'un peuple policé, de brûler tous les ans publiquement l'effigie du Pape. C'est un *moyen* des puritains.

CHAPITRE III.

LOIS RELIGIEUSES DES SOCIÉTÉS RELIGIEUSES RÉFORMÉES

On a vu dans le cours de cet ouvrage, que toute société existe par une volonté générale, un pouvoir général, agissant par une force générale.

On en a conclu, comme des rapports *nécessaires* et dérivés de la nature même de la société, 1° la *nécessité* dans la société politique d'un *pouvoir* général conservateur extérieur, ou d'un monarque; 2° la *nécessité* de distinctions sociales héréditaires, force générale conservatrice, ou d'un corps de noblesse ; et ces deux lois, conséquences *nécessaires* des lois fondamentales, sont devenues elles-mêmes de véritables lois fondamentales de la société politique.

On en a conclu, comme des rapports *nécessaires* et dérivés de la nature même de la société, 1° la nécessité, dans la société religieuse, d'un pouvoir général conservateur extérieur ou de Dieu même, rendu sensible dans le sacrifice perpétuel; 2° la *nécessité* de distinctions sociales permanentes ou spirituellement héréditaires, force générale conservatrice, qui sont le sacerdoce; et ces deux lois, conséquences *nécessaires* des lois fondamentales, sont devenues elles-mêmes de véritables lois fondamentales de la société religieuse.

On a vu, dans la société politique constituée, les autres lois politiques, celles qui déterminent les rapports extérieurs du pouvoir et des sujets, ou la forme extérieure

de gouvernement, conséquences plus ou moins immédiates, mais toujours *nécessaires* des lois fondamentales, devenir fondamentales elles-mêmes; et la forme de gouvernement se confondre, dans la société politique constituée, avec la constitution même de la société.

On a vu, dans la société religieuse, les autres lois religieuses, celles qui déterminent les rapports extérieurs de Dieu, pouvoir de la société religieuse, avec l'homme social, ou la forme du culte extérieur, conséquences plus ou moins immédiates, mais toujours *nécessaires* des lois fondamentales, devenir fondamentales elles-mêmes; et le culte extérieur se confondre, dans la société religieuse constituée, avec la constitution même de la société.

On a vu dans les sociétés politiques non constituées, où l'on rejette les lois fondamentales du pouvoir général conservateur ou du monarque, de la force générale conservatrice ou de la noblesse, les lois politiques, ouvrage de l'homme, et non de la nature de la société politique, n'avoir aucun rapport avec la nature de l'homme social, et être toutes absurdes, immorales, injustes, attentatoires à la liberté de l'homme physique; et l'on verrait de même dans les sociétés religieuses non constituées, ou les sectes qui ont rejeté les lois fondamentales du pouvoir général conservateur ou de la présence réelle de la Divinité dans le sacrifice perpétuel, et de la force générale conservatrice ou du sacerdoce; on verrait, dis-je, toutes les lois religieuses, ouvrage de l'homme et non de la nature de la société religieuse, n'avoir aucun rapport *nécessaire* avec la nature de l'homme social, et être toutes absurdes, immorales, attentatoires à la perfection ou à la liberté de l'homme intelligent. Le détail en serait infini : j'en prendrai au hasard quelques exemples, en me bornant même aux sectes réformées qui dominent aujourd'hui en Europe. J aurais trop d'avantage si je voulais appliquer ces principes à toutes celles qui se sont élevées depuis l'origine du christianisme, à cette multitude innombrable d'opinions religieuses qui ont pris naissance dans le cerveau creux de quelque visionnaire.

Une religion publique ou sociale est une société d'hommes intelligents et physiques, unis intérieurement par le sentiment des mêmes vérités religieuses, et extérieurement par le même culte religieux. De ce que la religion est une société intérieure et extérieure, les Catholiques concluent qu'il lui faut *nécessairement*, pour se conserver, un pouvoir général intérieur et extérieur, qui est Dieu même rendu sensible dans le sacrifice; qu'il lui faut une force générale intérieure qui est la grâce, extérieure qui est le sacerdoce. J'ai prouvé que ces rapports étaient *nécessaires* ou dérivés de la nature des êtres : donc les calvinistes, qui, en admettant la divinité de Jésus-Christ, rejettent sa présence réelle dans le sacrifice perpétuel, et qui, en admettant la nécessité de la grâce, rejettent celle de la consécration sacerdotale, ou de la succession spirituelle des ministres du sacrifice, établissent des rapports non *nécessaires*, ou contraires à la nature des êtres en société. Aussi, nous verrons que la société calviniste, sans *pouvoir* conservateur et sans *force* conservatrice, ne saurait conserver les êtres qui la composent, ni par conséquent se conserver elle-même.

Le sacerdoce est la force publique conservatrice de la société religieuse : l'emploi de la force en suppose la direction : la direction suppose une distinction entre ceux qui dirigent et ceux qui sont dirigés, qu'on appelle hiérarchie. Les Catholiques en concluent, comme des rapports *nécessaires* et dérivés de la nature des êtres, la *nécessité* de la primauté du Pape et du caractère épiscopal. Les réformés, qui rejettent la primauté du chef de l'Eglise, et toute hiérarchie religieuse, établissent des rapports non *nécessaires*, c'est-à-dire absurdes. Mais l'homme ne peut pas établir impunément dans la société un rapport non *nécessaire*, ou une loi absurde à la place des lois parfaites et des rapports *nécessaires* que la nature de la société tend à établir. Les suites funestes de l'abolition de la juridiction ecclésiastique et de la primauté du Saint-Siége, se firent sentir dans le temps même de la Réforme. Ecoutons Capiton, ministre à Strasbourg, un des premiers et des plus savants disciples des réformateurs. Il écrivait confidemment à Farel, autre homme célèbre dans la Réforme, et précurseur de Calvin à Genève. « On a beaucoup nui aux âmes par la précipitation avec laquelle on s'est séparé du Pape. La multitude a secoué le joug. Ils ont la hardiesse de vous dire : Je suis assez instruit de l'Evangile, je sais lire par moi-même ; je n'ai pas besoin de vous. » Cette lettre se trouve parmi celles de Calvin. Mélanchthon, le plus éclairé et le plus modéré

des réformateurs, écrivait dans la première ferveur de la Réforme : « Plût à Dieu, plût à Dieu que je pusse rétablir l'administration des évêques ! car je vois quelle Eglise nous allons avoir, si nous renversons la police ecclésiastique : je vois que la tyrannie sera plus insupportable que jamais. » Et ailleurs : « Nos gens demeurent d'accord que la police ecclésiastique, où l'on reconnaît des évêques supérieurs de plusieurs Eglises, et l'évêque de Rome supérieur à tous les évêques est permise... Car il faut à l'Eglise des conducteurs pour maintenir l'ordre, pour avoir l'œil sur tous ceux qui sont appelés au ministère ecclésiastique, et sur la doctrine des prêtres ; et s'il n'y avait point de tels évêques, *il en faudrait faire.* La monarchie du Pape servirait aussi beaucoup à conserver entre plusieurs nations l'uniformité dans la doctrine. » Et il va jusqu'à dire : « On s'accorderait facilement sur la supériorité du Pape. »

Le célèbre Grotius, un des hommes les plus illustres du parti réformé, prétend que l'évêque de Rome doit présider sur toute l'Eglise. L'expérience a, selon lui, confirmé qu'un chef était *nécessaire* dans l'Eglise pour y conserver l'unité : il assure que Mélanchthon et Jacques Ier, roi de la Grande-Bretagne, ont reconnu cette vérité. « Si on avait fait attention à ce que nous venons de dire, » continue-t-il, « nous aurions une Eglise réformée unie. » Il demande lui-même ce qu'il faut faire si le Pape abuse de son *pouvoir :* il répond qu'alors il ne faut pas lui obéir. L'Eglise gallicane reconnaît la primauté du Saint-Siége, sans croire que le Pape soit infaillible; et elle distingue l'obéissance qui est due au pouvoir général, se manifestant par le consentement général de l'Eglise, de la déférence respectueuse qui est due au chef de l'Eglise et au premier de ses ministres (1).

Une religion est une société religieuse. *Une société est une réunion d'êtres semblables, réunion dont la fin est leur conservation mutuelle.* Une société constituée ou parfaite est celle qui parvient parfaitement à sa fin, à la conservation des êtres qui la composent.

Les moyens dont elle se sert pour y parvenir sont donc parfaits ou infaillibles.

Or, les moyens dont la société se sert pour parvenir à sa *fin*, objet de sa volonté générale, sont son *pouvoir* conservateur, agissant par sa *force* conservatrice : donc la *force* conservatrice de la société religieuse constituée, dirigée par son *pouvoir* conservateur, obtiendra parfaitement et infailliblement son effet, qui est de conserver la société. C'est sur ces rapports *nécessaires*, sur ces principes évidents, incontestables, que les Catholiques fondent le dogme de l'infaillibilité de l'Eglise ou de ses ministres assemblés pour exercer un acte conservateur de la société : assemblée qu'on appelle un concile, et dans laquelle la force conservatrice est, par cela même qu'elle est *force*, dirigée par le *pouvoir*. « Là où deux ou trois personnes seront assemblées (*convocati*) en mon nom, je serai au milieu d'elles (*Matth.* XVIII, 20), » dit Jésus-Christ. L'infaillibilité de l'Eglise est donc un rapport *nécessaire*, dérivé de la nature des êtres sociaux ; les réformés qui la combattent établissent donc un rapport non *nécessaire*, une absurdité, puisqu'ils donnent à l'homme le droit de corriger la société, et au membre le droit de s'élever contre le corps. Mais l'homme n'établit pas impunément ses lois absurdes à la place des lois parfaites de la nature : « Nos gens, » dit Bèze, un des patriarches de la Réforme (Epître 1re), « sont emportés par tout vent de doctrine, tantôt d'un côté, tantôt d'un autre. Peut-être qu'on pourrait savoir quelle croyance ils ont aujourd'hui, mais on ne saurait s'assurer de celle qu'ils auront demain. En quel point de la religion ces Eglises qui ont déclaré la guerre au Pape s'accordent-elles ensemble (2) ? Si vous prenez la peine de parcourir tous les articles depuis le premier jusqu'au dernier, vous n'en trouverez aucun qui ne soit reconnu par quelques-uns comme de foi, et rejeté par les autres comme impie. » Et Mélanchthon, en parlant des Eglises luthériennes, disait que la discipline y était ruinée, et qu'on *y doutait des plus grandes choses. Il est de grande importance*, écrivait Calvin à Mélanchthon, *qu'il ne passe aux siècles à venir aucun soupçon des divisions qui sont parmi nous ; car il est ridicule au delà de tout ce qu'on peut imaginer, qu'après avoir rompu*

(1) *Voy.*, au liv. V, les notes des chap. 1 et 5 ci-dessus.

(2) Ces mêmes réflexions frappèrent l'esprit juste et droit de Turenne, et elles le convertirent, parce qu'il avait le cœur aussi bon que l'esprit, et que ce grand homme avait la simplicité et la modestie d'un enfant. « On voit, » disait-il, « que par trop d'indépendance d'esprit, quoique avec beaucoup de bon sens et peut-être de la piété, on a si fort défiguré la religion réformée, que chaque personne fait une secte à sa mode. » (*Histoire de Turenne*, par TURPIN.)

avec tout le monde, nous nous accordions si peu entre nous dès le commencement de notre réforme (1).

Une religion est une société extérieure. Toute société a des lois par lesquelles sa volonté générale se manifeste aux membres de la société. Les lois de la société religieuse sont contenues explicitement ou implicitement dans un livre révéré par toutes les communions chrétiennes. Ces lois sont faites contre les hommes, ou pour mieux dire, contre leurs passions. De là les Catholiques concluent, comme un rapport *nécessaire* et dérivé de la nature des êtres qui composent la société, la *nécessité* d'une autorité pour fixer le vrai sens de la loi contre les passions qui cherchent à l'obscurcir, et l'interpréter à ceux dont elle doit régler la conduite et corriger les actions. Les réformés attribuent le droit de juger du sens de la loi, et de l'interpréter, à tout membre de la société contre qui elle est faite. En permettant à tout membre de la société religieuse d'interpréter l'Ecriture, ils donnent au coupable le soin de se faire à lui-même l'application de la loi. Ils établissent donc un rapport non nécessaire et contraire à la nature des êtres, une absurdité; et c'est précisément cette absurdité qui a produit et qui devait produire ce nombre infini de sectes qui toutes ont trouvé, dans le même livre, le fondement des opinions les plus contradictoires, ou le motif des pratiques les plus opposées. Ainsi les quakers y ont lu qu'il fallait ne pas ôter son chapeau à un autre homme, ne lui parler qu'en le tutoyant, ni s'appeler *son très-humble serviteur;* ainsi quelques anabaptistes y ont trouvé qu'il fallait toujours pleurer, tandis que d'autres y ont lu qu'il fallait toujours rire: « Ils se criaient l'un à l'autre, » dit Bossuet : « Tout est clair, et il n'y a qu'à ouvrir les yeux; et sur cette évidence de l'Ecriture, Luther ne trouvait rien de plus hardi ni de plus impie que de nier le *sens littéral*, et Zwingle ne trouvait rien de plus absurde ni de plus grossier que de le suivre. »

La société est la réunion d'êtres semblables, réunion dont la fin est leur conservation mutuelle. De là suit évidemment l'indissolubilité du mariage ou de la société naturelle. En effet, si la *conservation* des êtres est un effet de leur *réunion*, la *réunion* doit être indissoluble, pour que la *conservation* soit indépendante. De là les Catholiques concluent, comme un rapport *nécessaire* et dérivé de la nature des êtres, la *nécessité* de consacrer l'union des deux sexes par la religion, c'est-à-dire d'élever le mariage à la dignité de sacrement; car il n'y a d'indissoluble que ce que la religion défend de dissoudre, et que les hommes ne peuvent briser. Donc les réformés, qui n'ont pas admis le sacrement du mariage, et qui ont autorisé sa dissolubilité ou le divorce, ont établi un rapport non *nécessaire*, et l'on en a vu les effets.

On prouverait avec la même facilité, j'ose dire avec la même évidence, que les lois religieuses des sectes non réformées sont des rapports non nécessaires contraires à la nature des êtres, si l'on voulait faire de cet ouvrage un ouvrage de controverse, et si l'on en avait assez dit pour mettre sur la voie de s'instruire eux-mêmes ceux qui cherchent la vérité de bonne foi.

CHAPITRE IV.

SUITE DU MÊME SUJET. — FORCE DE CONSERVATION DES SOCIÉTÉS RELIGIEUSES CONSTITUÉES ET NON CONSTITUÉES.

Les lois religieuses des sociétés autres que la société catholique ne sont donc pas des conséquences *nécessaires* des lois fondamentales, ni des rapports *nécessaires* dérivés de la nature des êtres; elles ne sont donc pas des sociétés constituées; si elles ne sont pas constituées, leur *volonté* générale d'exister ne peut s'exercer par un pouvoir général, ni celui-ci agir par une *force* générale. Une *volonté* sans *force* n'est pas une *volonté*, mais un *désir;* c'est-à-dire que ces sociétés ne peuvent exister, mais qu'elles voudraient exister; c'est-à-dire qu'elles ont un principe d'inquiétude, qui n'est autre chose qu'une tendance à exister, ou à se constituer.

Elles n'existeront donc pas, ou si elles existent quelque temps, elles n'existeront que dépendamment de quelque autre société, et elles auront hors d'elles-mêmes, et dans une autre société, la cause de leur existence. Elles seront donc dépendantes d'une autre société : si elles sont dépendantes, elles seront faibles, et elles arriveront

(1) Toutes ces citations sont extraites de l'*Histoire des variations des Eglises protestantes*, par Bossuet, ou du *Dictionnaire des hérésies*, par Pluquet. On conserve dans l'abbaye de Saint-Gall un recueil de lettres familières des chefs de la Réforme, dont l'extrait pourrait jeter un grand jour sur leurs projets, leurs caractères, et le degré de leur conviction personnelle.

au dernier moment de leur existence par une détérioration progressive.

Si la société catholique est constituée, sa volonté générale de conservation s'accomplira par un *pouvoir* général conservateur, et celui-ci agira par une force générale conservatrice. Donc elle aura en elle-même le principe de son existence et les moyens de sa conservation ; donc elle sera indépendante ; donc elle sera forte ; donc elle se conservera ; donc elle s'élèvera progressivement à la perfection : la preuve de ces assertions est dans les faits, et dans des faits incontestables.

Depuis dix-huit cents ans que l'Eglise chrétienne subsiste, il s'est élevé un nombre infini de sectes dans son sein, et toutes ces branches séparées ont séché, et l'arbre est demeuré toujours vert, et les orages n'ont fait que l'affermir, et les retranchements que le rendre plus vigoureux. Les branches actuellement séparées sécheront à leur tour, et sans qu'on les ait vues disparaître, le temps viendra où elles ne seront plus. Non-seulement l'Eglise catholique a un principe de conservation, mais elle a un principe de perfectionnement. Malgré les désordres tant reprochés à ses ministres, et si étrangement exagérés par la haine, j'ose avancer, et d'après des faits connus de toute l'Europe, que l'Eglise de France a donné dans cette persécution, la plus dangereuse que la religion ait essuyée, des exemples de foi, de courage et de patience qu'on ne retrouve, au même degré d'unanimité, à aucune époque de l'histoire de l'Eglise. Et ce ne sont pas seulement les ministres de la religion, force publique conservatrice de la société religieuse, qui se sont dévoués à sa défense, on a pu apercevoir dans les autres ordres de l'Etat, et jusque dans le peuple, un attachement à la foi catholique, dont il n'y a eu d'exemple en aucun temps, ni dans aucun lieu. Sans remonter jusqu'au temps de l'arianisme, du manichéisme, etc., on n'a qu'à comparer l'Allemagne du temps de Luther, ou l'Angleterre sous Henri VIII et ses successeurs, à la France dans la révolution présente, pour se convaincre que la religion inspire un plus vif attachement, à proportion qu'elle est plus connue, et que, si dans tous les temps elle échappe aux âmes faibles et aux cœurs corrompus, à mesure qu'elle avance en âge, si je puis me servir de cette expression, elle jette dans la société de plus profondes racines. Et qu'on ne dise pas que la révolution française a été une révolution purement politique, il serait plus vrai de dire qu'elle a été purement religieuse, et qu'au moins dans ceux qui l'ont secrètement dirigée, et à l'insu même de ceux qu'ils faisaient mouvoir, il y a eu encore plus de fanatisme d'opinions religieuses que d'ambition de *pouvoir* politique.

Dans la première réforme de la religion en Angleterre, sous Henri VIII, les évêques souscrivirent presque tous à la suprématie que s'arrogea ce prince dans les matières de religion ; et, peu de temps après, joignant la lâcheté à l'apostasie, les ecclésiastiques des deux chambres du parlement signèrent la sentence de cassation du troisième mariage du roi avec Anne de Clèves, sentence évidemment inique, et rendue sous les prétextes les plus frivoles. Sous Edouard VI, successeur immédiat de Henri VIII, tous les évêques prostituèrent leur ministère à l'autorité civile, et reçurent des commissions du roi qui leur donnait pouvoir d'ordonner des prêtres, de les déposer, en un mot, de faire tous les devoirs de la charge pastorale. Dans le clergé inférieur, sur seize mille ecclésiastiques dont le clergé d'Angleterre était composé, les trois quarts, selon Burnet, renoncèrent au célibat et embrassèrent la Réforme. Lorsque, sous Elisabeth, l'ancien culte rétabli par Marie eut été de nouveau aboli, et qu'on eut poussé les choses aux dernières extrémités, les évêques, réduits à quatorze, témoignèrent plus de fermeté ; mais ils ne furent secondés que par cinquante ou soixante ecclésiastiques. La noblesse ne fut pas plus ferme que le clergé dans la foi de ses pères ; elle se laissa prendre à l'appât de l'intérêt, comme le clergé s'était laissé gagner à l'attrait de la licence, ou intimider par la terreur. Henri VIII, pour engager la noblesse dans ses sentiments, vendit aux gentilshommes de chaque province les terres des couvents qu'il avait supprimés, et les leur donna à fort bas prix. Elisabeth, à l'exemple de son père, et pour attacher la noblesse à sa réforme, et surtout à sa primauté ecclésiastique, qui, dans une femme, était un rapport *infiniment peu nécessaire*, leur fit don d'une partie des biens des évêques, seuls biens qui jusqu'alors eussent été respectés. Enfin le peuple, entraîné par l'exemple de ses conducteurs dans toutes les variations religieuses dont l'Angleterre fut le théâtre, quitta l'ancienne religion sous

Henri VIII, s'en éloigna davantage sous Edouard VI, y revint sous Marie, l'abandonna de nouveau sous Elisabeth, avec une facilité si déplorable, et si peu d'attachement à la nouvelle doctrine qu'on lui faisait embrasser, qu'il y a de l'apparence, dit Burnet, que, si le règne d'Elisabeth eût été court, et qu'un prince de l'opinion romaine eût pu parvenir à la couronne, *on aurait vu les Anglais changer avec autant de facilité qu'ils l'avaient fait sous le règne de Marie.* Ce fut précisément cette crainte qui coûta la vie à l'infortunée Marie Stuart, héritière présomptive d'Elisabeth, et très-attachée à la religion catholique; et le temps, qui délie la langue de l'histoire, ne laisse plus de doute sur cette vérité (1).

On ne peut nier que, dans la révolution française, tous les ordres de l'Etat n'aient témoigné plus de fidélité à leur religion, quoique le poison eût été préparé par des mains plus habiles, et que, dans l'art avec lequel il était présenté, *il y eût de quoi induire en erreur, s'il eût été possible, jusqu'aux élus.* (*Marc.* XIII, 22.) L'ordre épiscopal, attaqué avec tout ce que le raisonnement a de plus captieux, l'intérêt de plus séduisant, et la terreur de plus formidable, n'a compté que quatre apostats; l'ordre inférieur, plus exposé à la séduction de l'intérêt par la médiocrité de sa fortune, à l'influence de la crainte par la nature de ses fonctions qui le rapprochaient de la classe obscure des scélérats, n'a pas montré moins de constance et d'unanimité, et chaque *Sixte* a eu ses *Laurents. L'appel nominal* du 4 janvier 1791 fera à jamais la gloire du clergé de France et l'honneur de la religion. C'est vraiment ce jour-là que ses ministres furent *force* conservatrice de la société religieuse. Ministres d'une religion de *force*, parce qu'elle est une religion d'*amour*, lorsqu'une histoire fidèle fera passer à la postérité le récit des persécutions inouïes dont vous avez été l'objet, et de l'héroïsme religieux avec lequel vous les avez supportées, votre conduite édifiante et résignée au milieu des nations hospitalières qui vous ont accueillis, leur rendra croyables la fureur des bourreaux et la patience des victimes. Mais, qu'il me soit permis de vous le dire, à la persécution du glaive a succédé la persécution du sophisme. Nos ennemis communs vous proposent des explications amiables pour vous amollir, et des *serments* en apparence politiques pour vous diviser; on vous prend par l'intérêt même de la religion, et on vous propose de rester catholiques en consentant à vivre républicains. Etrangers, la plupart, aux méditations politiques, vous jugez peut-être de la France comme de quelques petites sociétés qui conservent la foi catholique avec les institutions démocratiques; ces sociétés sont dépendantes de plus grandes sociétés, et la France même y maintenait l'union forcée de la religion de l'homme social et des institutions politiques de l'homme naturel. La France indépen-

(1) Je crois qu'on pourrait mettre avec succès cette reine infortunée sur la scène tragique. Ce sujet serait plus national qu'on ne pense (on sait qu'elle était reine douairière de France), et il purifierait le théâtre des rapsodies fanatico-politiques dont un Racine *réformé* l'a souillé dans la révolution.

Les maisons royales et catholiques de Stuart, de Bourbon, d'Autriche et de Savoie, ont déjà fourni des victimes à la rage et aux complots philosophiques. Le même sort attend toutes les autres maisons régnantes, quelle que soit leur religion, parce qu'on en veut à la constitution politique des sociétés comme à la constitution religieuse. Je prie ceux qui en douteraient de méditer le passage suivant de la *Vie de Voltaire* par Condorcet : « Il me semble du moins qu'il était possible de développer davantage les obligations éternelles que le genre humain doit avoir à Voltaire. Les circonstances actuelles (la révolution française) en fournissaient une belle occasion. Il n'a point vu tout ce qu'il a fait; *mais il a fait tout ce que nous voyons.* Les observateurs éclairés, ceux qui sauront écrire l'histoire, prouveront à ceux qui savent réfléchir, que le premier auteur de cette grande révolution, qui étonne l'Europe, et répand de tout côté l'espérance chez les peuples et l'inquiétude dans les cours, c'est sans contredit Voltaire. C'est lui qui a fait tomber la première et la plus formidable barrière du despotisme, le *pouvoir* religieux et sacerdotal. S'il n'eût pas brisé le joug des prêtres, jamais on n'eût brisé celui des tyrans : l'un et l'autre pesaient ensemble sur nos têtes, et *se tenaient si étroitement*, que le premier une fois secoué, le second devait l'être bientôt après. L'esprit humain ne s'arrête pas plus dans son indépendance que dans sa servitude; et c'est Voltaire qui l'affranchit, en l'accoutumant à juger, sous tous les rapports, ceux qui l'asservissaient. C'est lui qui a rendu la *raison* populaire; et si le peuple n'eût pas appris à penser, jamais il ne se serait servi de sa force. *C'est la pensée des sages qui prépare les révolutions politiques;* mais c'est toujours le bras du peuple qui les exécute. Il est vrai que sa force peut ensuite devenir dangereuse pour lui-même, et *après lui avoir appris à en faire usage*, il faut lui enseigner à la *soumettre à la loi.* Mais ce second ouvrage, quoique difficile encore, n'est pourtant pas, à beaucoup près, si long ni si pénible que le premier. » Ce dernier aveu est précieux : il signifie que quand les sages ont détruit le *pouvoir* général qui gouvernait les peuples, ils veulent mettre à sa place leur *pouvoir* particulier, ce qu'ils appellent enseigner au peuple à *se soumettre à la loi :* à la vérité, ce second ouvrage leur paraît difficile, mais ils ne désespèrent pas d'y réussir, et il leur semble plus aisé d'établir leur *pouvoir* particulier, qu'il ne l'a été de détruire le *pouvoir* général. On connaît la fin misérable et extraordinaire de Condorcet, *qui a fait aussi tout ce que nous voyons, mais qui n'a pas pu voir tout ce qu'il a fait.*

dante voudrait en vain faire ce monstrueux alliage : la nature des êtres s'y oppose; il n'en a résulté jusqu'ici, il n'en résultera jamais que l'athéisme et l'anarchie, *et vous perdriez la religion par de chimériques projets de la conserver* (1).

Une honorable rivalité a animé tous les ordres à la défense de la religion. Dans un temps où trop souvent l'homme du monde rougissait de sa foi, l'homme de la société, le noble, l'a hautement confessée. L'appât des biens du clergé vendus à vil prix n'a pu l'ébranler, et la noblesse a rejeté avec horreur ces dons empoisonnés. Le troisième ordre l'a disputé aux deux autres de fidélité et de courage; jusque dans les dernières classes du peuple, pour lequel la séduction paraissait inévitable, parce qu'on n'avait rien changé au matériel de la religion, la religion catholique et la monarchie ont eu leurs confesseurs et leurs martyrs; et l'on a déjà remarqué que l'autorité de la convention a échoué contre le projet d'abolir la solennité du dimanche, comme la puissance de l'exécrable tyran de la France a commencé à décliner du moment qu'il a osé *faire délibérer* sur l'existence de l'Etre suprême.

On doit observer avec un extrême intérêt, que dans le même temps que les ministres de la société religieuse défendent la religion avec une fidélité que l'on ne retrouve aussi pure, aussi entière, dans aucune époque de l'histoire de l'Eglise, les ministres de la société politique, ou la noblesse, défendent le gouvernement avec une fidélité qu'on ne retrouve aussi intacte dans aucune époque de l'histoire de la monarchie. Et lorsqu'on voit le dévouement généreux des Bourbons à cette cause sacrée, la valeur héroïque des Condé, il est consolant de penser que la renommée, en publiant leur histoire, *n'aura pas de feuillets à déchirer* (2) ; en sorte qu'il est vrai de dire que, si l'esprit d'indépendance et de rébellion s'est propagé dans quelques esprits, les principes conservateurs des sociétés se sont épurés et affermis dans les cœurs.

On ne manquera pas de dire que toutes les sociétés religieuses ont eu des martyrs (3) ; je le sais, et jamais l'erreur n'aurait fait de prosélytes, si elle n'eût eu quelques caractères de la vérité. Ce ne sont pas les hommes que je considère, mais les sociétés; et je demande, que sont devenues ces sectes autrefois si célèbres et si répandues, dont le berceau a été arrosé du sang de leurs fauteurs? Elles ont disparu : cette semence stérile n'a point porté de fruits, ce sang a arrosé en vain une terre inféconde; il ne reste plus de traces de l'orgueilleuse science des docteurs, ni de l'invincible opiniâtreté des disciples; parce que les uns n'ont prêché que leurs propres pensées, et que les autres n'ont souffert la mort que pour soutenir des opinions, et non pour défendre des sentiments, ou pour attester des *faits*.

Non-seulement l'Eglise catholique se perfectionne au dedans, mais elle s'étend au

(1) Lettre de l'archevêque de Nicée (l'abbé Maury) à M..... sur le serment de liberté et d'égalité.

On croit que la république va s'affermir en France au moindre événement politique ou militaire qui contrarie les vœux des vrais Français. Mais qu'on me montre cette république, qui subsiste, dit-on, depuis trois ou six ans. Je ne vois pour maîtres, que des scélérats par bêtise, devenus furieux par désespoir, qui ne se remplacent à la tribune que pour se succéder à l'échafaud; pour sujets, qu'un peuple imbécile qui ne comprend pas pourquoi le gouvernement éprouve tant de résistance, lorsque lui-même en oppose si peu à ce qu'on exige de lui. Affermir la république! mais les puissances qui la reconnaissent, ou plutôt qui la *nomment*, ne veulent pas l'affermir ; mais les puissances qui s'abaisseraient à la *garantir*, ne pourraient pas l'affermir; mais tous les hommes ensemble, mais Dieu même, sans un miracle toujours subsistant, ne peuvent rien affermir contre la nature des êtres. On cherche à justifier ses craintes par la durée de la république romaine, seule société qu'on puisse comparer à la France; mais sans parler de la prodigieuse différence d'une société chrétienne à une société idolâtre, la république française a commencé par où la république romaine a fini, par l'anarchie; et par la facilité avec laquelle le peuple romain passa sous une domination monarchique, malgré sept siècles d'habitudes républicaines, car Rome ne fut jamais purement monarchique, on peut juger s'il est possible de faire passer la France sous un gouvernement républicain, malgré quatorze siècles d'habitudes monarchiques.

(2) Tout le monde connaît l'allégorie ingénieuse que présente un des tableaux de la galerie de Chantilly.

(3) *Je crois*, dit Pascal, *des témoins qui se font égorger*. Rien de plus vrai ; mais Pascal n'a voulu parler que des apôtres ou des premiers disciples, seuls martyrs de la religion chrétienne, qui soient morts pour attester la vérité d'un fait (la résurrection) dont ils avaient été les *témoins*. Rien de semblable ne s'est vu dans la religion idolâtre, ni dans aucune secte de la religion juive ou chrétienne ; et l'on n'a jamais entendu dire que personne soit mort pour attester qu'il avait vu les métamorphoses de Jupiter, les conversations de Mahomet avec l'ange Gabriel, ou les disputes de Luther avec le diable. Ainsi, ceux qui ont conclu que le raisonnement de Pascal ne valait rien, parce que toutes les sectes ont eu des martyrs, ont raisonné faux eux-mêmes, en ce qu'aucune secte n'a eu des *témoins*.

Un savant Anglais a fait un ouvrage sous ce titre : *La religion chrétienne prouvée par un seul fait* (la résurrection).

dehors, et elle fait des conquêtes sur l'idolâtrie, en même temps que la civilisation en fait sur l'état sauvage : en sorte que, s'il était possible que la société catholique fût détruite, il n'y aurait plus pour les peuples sauvages de moyens de parvenir au bienfait de la civilisation ; car les philosophes veulent bien être les apôtres de leur doctrine, mais ce n'est que malgré eux qu'ils en sont quelquefois les martyrs.

J'ai dit que les sociétés religieuses non constituées avaient un principe intérieur de dépendance et de détérioration, qui les conduisait infailliblement à leur destruction : et j'ai remarqué ce même principe de dégénération dans les sociétés politiques non constituées. « En effet, » ai-je dit, « les sociétés politiques sont agitées jusqu'à ce que les rapports contraires à la nature des êtres soient détruits ou changés, et que l'invincible nature ait repris son empire. Ces sociétés seront donc faibles en elles-mêmes ; donc elles seront dépendantes, et elles ne pourront faire cesser l'agitation produite par le conflit des volontés de la nature et des volontés de l'homme, que par une agitation plus forte ou un danger plus pressant, c'est-à-dire en portant sans cesse la guerre au dehors ou en la redoutant. Rome ne put maintenir la tranquillité dans son sein, qu'en portant la guerre dans tout l'univers ; Athènes ne fut paisible que tant qu'elle eut à redouter ses voisins (1). » Ces principes sont exactement et entièrement applicables aux sociétés religieuses non constituées ou aux sectes ; nées dans la guerre, elles ne se soutiennent que par l'opposition. Le christianisme, qui ne prescrivait qu'humilité à l'*esprit*, désintéressement au *cœur*, mortification aux *sens*, n'excita aucun trouble dans l'empire, et c'est une louange que les païens eux-mêmes lui donnaient. Il s'étendit par la seule force de son principe intérieur, *semblable au grain de sénevé qui se développe, ou à la pâte qui fermente* (*Matth.* XIII, 31, 33 ; *Marc.* IV, 31 ; *Luc.* XIII, 19, 21) ; mais la Réforme, qui permettait l'orgueil à l'*esprit*, l'intérêt au *cœur*, les jouissances aux *sens*, puisqu'elle autorisait les inspirations particulières, le pillage des propriétés religieuses et le divorce, mit d'abord l'Europe en feu. Des guerres de trente ans, des dévastations inouïes, furent les jeux de son berceau ; la France, l'Allemagne, l'Angleterre, les Pays-Bas, la Suisse, la Bohême, la Pologne, où elle s'était introduite, furent en proie aux horreurs des discordes civiles ; l'Espagne, l'Italie, le Portugal, où elle n'avait pu pénétrer, furent tranquilles. Ce sont des faits incontestables : et qu'on ne dise pas que les réformés ne furent pas toujours les agresseurs ; car il est évident que la secte qui s'élève est nécessairement agressive, quoique ses fauteurs ne soient pas toujours et dans toutes les rencontres les premiers attaquants. La Réforme a été la cause des troubles passés, puisqu'elle est la cause des troubles présents (2) ; et la guerre actuelle n'est, à le bien prendre, que l'effet du fanatisme des opinions qui ont pris naissance dans le sein de la Réforme, et qui suivent *nécessairement* de ses principes. Non-seulement la Réforme a été et est encore cause de trouble, mais elle doit l'être ; elle le sera toujours *nécessairement*, et malgré ses sectateurs eux-mêmes, parce que l'on peut dire de la société religieuse, comme de la société politique : « Si le législateur, se trompant dans son objet, établit un principe différent de celui qui naît de la nature des *choses*, la société ne cessera d'être agitée, jusqu'à ce que le principe soit détruit ou changé, et que l'invincible nature ait repris son empire. »

J'ai dit que la Réforme ne se soutenait, même aujourd'hui, que par l'opposition, c'est-à-dire qu'elle ne pourrait subsister, si elle n'avait une autre religion à attaquer, ou si elle ne craignait d'en être attaquée. Les sermons des premiers prédicateurs de la Réforme et de toutes les réformes, leurs ouvrages, les écrits et les discours de ceux qui sont venus après eux, ne sont que des déclamations virulentes contre l'Eglise romaine, les désordres réels ou supposés, mais toujours exagérés, de la cour de Rome, l'idolâtrie et la superstition du culte catholique. Encore aujourd'hui, les livres d'histoire, de morale, de littérature, et jusqu'aux almanachs qui grossissent, à l'insu du reste de l'Europe, le trésor de la littérature allemande, sont écrits dans le même esprit ; et parce que les réformés donnent le ton à l'Allemagne savante, et y exercent comme ailleurs le despotisme littéraire le plus ab-

(1) 1re part., liv. 1er, chap. 3.
(2) *Voy.* les *Procès-verbaux de l'assemblée du clergé de France de* 1745, séance 56.

solu (1), tous ces ouvrages sont remplis de fines plaisanteries, ou d'observations critiques, sur le clergé séculier et régulier, et sur les pratiques de l'Eglise romaine. On voit même quelquefois, chez les ministres réformés, des caricatures de bon goût, où les religieux des deux sexes sont représentés dans des attitudes grotesques, et ces peintures réjouissantes et politiques sont, tout à la fois, un passe-temps pour l'homme et un *moyen* de la profession.

Dans les lieux où la protection accordée au culte catholique impose aux ministres réformés un silence rigoureux sur la religion catholique, ses pratiques et ses ministres, les sermons des pasteurs ne sont que des discours académiques où tout l'art de l'orateur ne peut sauver la stérilité d'une religion qui ne porte que des sons aux oreilles, et pas un sentiment au cœur.

Les sectes réformées ne paraissent tranquilles aujourd'hui, que parce que les opinions auxquelles elles doivent leur naissance ne sont plus que le radotage de quelques anciens pasteurs ou de quelques vieilles femmes, et qu'elles ont dégénéré en d'autres opinions qui dans ce moment agitent l'Europe, et qui suivent naturellement des opinions qui ont fondé la Réforme.

CHAPITRE V.

DEGÉNÉRATION DES OPINIONS DE LA RÉFORME.

Le principe que chacun est juge du sens de la loi ou des saintes Ecritures, ou pour mieux dire, qu'il n'y a dans l'Eglise nulle autorité extérieure et infaillible, qui ait le droit de fixer le sens de la loi, devait ouvrir la porte à une foule d'interprétations différentes. Il devait arriver dans la société religieuse, ce qui arrive dans les sociétés politiques où l'on s'est écarté de la loi fondamentale du *pouvoir* général. Il n'y a pas de raison pour que le dixième, le quart ou le tiers des citoyens exercent leur *pouvoir* particulier, plutôt que la moitié, plutôt que tous; et de là il a résulté différentes combinaisons de républiques. De même, dans la société religieuse où l'on s'écartait du principe de l'autorité infaillible de l'Eglise en matière de foi et de discipline, il ne pouvait y avoir de raison pour borner le droit de décider de ce qu'il fallait croire ou pratiquer, à quelques individus plutôt qu'à un plus grand nombre, plutôt qu'à tous : on l'étendit donc à tous, et de ce principe naquirent et devaient naître en effet une infinité de sectes différentes. Daillé, célèbre ministre calviniste, convient naïvement, dans l'exorde d'un de ses sermons, que jamais il n'y a eu de nouvelle religion annoncée, *qu'aussitôt il ne se soit trouvé plusieurs prophètes qui aient été sur le marché les uns des autres*. Hénault cite ce passage, en y ajoutant une réflexion un peu amère sur la Réforme.

Ce serait un tableau intéressant que celui de la dégradation successive des vérités religieuses par les opinions de la Réforme : on pourrait le regarder comme l'*arbre généalogique* de l'athéisme. Ainsi les Catholiques croient à la présence réelle de l'Homme-Dieu, pendant toute la durée des symboles qui le voilent; Luther l'admit au moment de la manducation; Calvin nia qu'il y eût aucune présence réelle de Jésus-Christ; Socin nia la divinité même du Fils de Dieu, et les philosophes ont nié Dieu lui-même.

Les Catholiques croient sept sacrements; Mélanchthon en admet quatre, Luther trois, Calvin deux, les anabaptistes un, et les philosophes ne veulent pas même de culte.

Les anglicans avaient conservé des cérémonies; les puritains proscrivirent jusqu'à l'usage du *surplis;* et les philosophes ont détruit jusqu'aux temples.

L'athéisme est une conséquence rigoureuse du socinianisme, comme le socinianisme est une application des principes de la Réforme. En effet, dès que chacun était juge de sa foi et interprète du sens de l'Ecriture, Socin, l'interprétant à sa guise, nia

(1) Le parti philosophique disposait, en France, de toutes les réputations. On donnait pour sujet de prix littéraires, l'éloge du chancelier de l'Hôpital, accusé d'un secret penchant pour la Réforme; de Fénelon, pour l'opposer à Bossuet; de Catinat, parce qu'on avait trouvé le moyen, je ne sais comment, d'en faire un incrédule. D'Aguesseau, Bossuet et Turenne ne pouvaient prétendre aux honneurs du panégyrique.(*) D'Aguesseau était un homme sans caractère (il a écrit sur l'Ecriture sainte, et il n'a jamais été au spectacle); Bossuet, un fanatique; on reprochait à Turenne ses exécutions sévères dans le Palatinat, et on excusait dans Catinat des expéditions aussi rigoureuses contre les Vaudois et les Barbets. Mais Turenne, qui avait refusé de changer de religion pour être connétable, s'était converti ensuite sans intérêt et par conviction. *Inde iræ...* Aussi l'on peut remarquer que Turenne, le plus grand homme de la monarchie, est celui sur lequel on a le moins écrit. Le tombeau même, après plus d'un siècle, n'a pu le mettre à l'abri de la fureur philosophique, et son corps trouvé entier a été l'objet de la haine et de l'outrage.

(*) L'auteur ignorait que l'Académie eût proposé l'éloge de d'Aguesseau. (édit. de 1843.)

la divinité de Jésus-Christ : il fut persécuté par les réformés, qui, en se séparant de l'Eglise romaine, s'étaient ôté le droit et les moyens de le combattre. « Le temps, » dit l'auteur du *Dictionnaire des hérésies*, « éteint sans cesse le principe du fanatisme dans les pays réformés : il y a dans les Eglises séparées de l'Eglise catholique une force qui pousse sourdement les esprits vers le socinianisme. Le socinianisme, en retranchant du christianisme tout ce que la raison ne comprend pas, porte les esprits à regarder la raison comme la seule autorité à laquelle on doive se soumettre. » Or ce principe est évidemment le même que celui de la Réforme qui veut que chacun soit juge du sens de la loi. Il est évidemment le même que celui du philosophe, qui en appelle à la raison de tout ce qu'il ne peut comprendre, et qui, depuis longtemps, lui érigeait dans son cœur des autels, en attendant que la philosophie, disposant à son gré d'une grande société, pût extérieurement lui dédier des temples.

On se doutait, depuis longtemps, en Europe, de cette force secrète, qui pousse les réformés vers le socinianisme. Les ministres de quelques Etats calvinistes en étaient hautement accusés, et le même auteur que je viens de citer pronostique que la secte réformée des arminiens absorbera vraisemblablement toutes les autres; et on sait que les calvinistes accusaient les arminiens d'être tombés dans les erreurs de Socin. Il n'était pas difficile de prévoir que le calvinisme se perdrait dans le socinianisme, puisque le calvinisme et le socinianisme partent du même principe et doivent aboutir au même résultat. En effet, Socin, en admettant l'existence de Dieu, et niant la divinité de Jésus-Christ, niait que la Divinité eût jamais été extérieurement présente au corps social : et les calvinistes, en admettant la divinité de Jésus-Christ et niant sa *présence réelle* dans le sacrifice perpétuel, nient que la Divinité soit aujourd'hui extérieurement présente dans le corps social. Socin, en niant la divinité de Jésus-Christ, excluait tout culte, c'est-à-dire, tout acte de l'amour général et mutuel de Dieu et des hommes; il ne conservait donc pas le *sentiment* de la Divinité dans le corps social; il tombait donc dans l'athéisme social : et les calvinistes, en niant la présence réelle de Jésus-Christ dans le corps social, excluent aussi tout culte, c'est-à-dire, tout acte de l'amour général et mutuel de Dieu et des hommes; ils ne conservent donc pas le *sentiment* de la Divinité dans le corps social; ils doivent donc tomber aussi dans l'athéisme social. Mais si les sociétés calvinistes n'ont pas le sentiment de la Divinité, elles n'ont donc pas le sentiment de l'intelligence, puisque la Divinité est l'intelligence même; donc elles tombent dans le matérialisme.

Aussi les principes de la révolution française, qu'on peut regarder comme la constitution de l'athéisme et du matérialisme, ont-ils été accueillis avec plus de faveur dans les pays calvinistes; et cet effet, qui tient aux principes mêmes de la secte, est absolument indépendant de l'opinion personnelle des individus, parmi lesquels il y en a un grand nombre qui croient à l'existence de Dieu et à l'immortalité de l'âme. Mais le calvinisme n'ayant point de *pouvoir* conservateur, puisqu'il n'a pas d'amour de Dieu, ne peut avoir de force conservatrice, et ne *peut* par conséquent pas se conserver; c'est-à-dire qu'il laisse anéantir les éléments de toute société religieuse, la croyance de la Divinité et de l'immortalité de l'âme; il prêche ces vérités à l'esprit, mais il ne les place pas dans le cœur : en sorte qu'il en fait une opinion, et les expose à toute l'incertitude, à toutes les variations de l'opinion, au lieu d'en faire un sentiment, qui est le même dans tous les hommes, et le principe même de la conservation des êtres. En effet, on ne peut jamais s'assurer que deux hommes *pensent* précisément de la même façon sur le même objet; mais on peut se convaincre, par les effets extérieurs, qu'ils *aiment* tous le même objet de la même manière.

Cette dégénération de la Réforme, suite nécessaire d'un premier pas au delà des bornes marquées à la curiosité humaine, n'échappait pas au plus sage et au plus savant des réformateurs. « Bon Dieu ! » s'écrie Mélanchthon accablé de douleur, « quelles tragédies verra la postérité, si l'on vient un jour à remuer les questions des mystères de la religion chrétienne ! » — « On commença, de son temps, » dit Bossuet, « à remuer ces matières, mais il jugea que ce n'était qu'un faible commencement, car il voyait les esprits s'enhardir insensiblement contre les doctrines établies et contre l'autorité des décisions ecclésiastiques. Que serait-ce, s'il avait vu les autres suites pernicieuses des doutes que la Réforme avait excités ? tout

l'ordre de la discipline renversé publiquement par les uns, et l'indépendance établie, c'est-à-dire, sous un nom spécieux et qui flatte la liberté, l'*anarchie* avec tous ses maux; la puissance spirituelle mise par les autres entre les mains des princes; la doctrine chrétienne combattue en tous ses points; des Chrétiens nier l'ouvrage de la création, et celui de la rédemption du genre humain, anéantir l'enfer, abolir l'immortalité de l'âme, dépouiller le christianisme de tous ses mystères et le changer en une secte de *philosophie* tout accommodée aux sens; de là naître l'*indifférence* des religions, *et ce qui suit naturellement, le fond même de la religion attaquée*, l'Ecriture directement combattue, la voie ouverte au *déisme*, c'est-à-dire, à un *athéisme* déguisé; et les livres où seraient écrites ces doctrines prodigieuses sortir du sein de la Réforme et des lieux où elle domine? » (*Hist. des var.*, liv. v, art. 32.)

J'ai fait remarquer la dégénération des sociétés non constituées, je ferai remarquer la dégénération des peuples non constitués eux-mêmes; mais je dois auparavant fixer l'attention du lecteur sur une question importante, et dont le développement indiquera une des causes de cette dégénération.

CHAPITRE VI.

DE LA LIBERTÉ DE L'HOMME, ET DE L'ACCORD DE SON LIBRE ARBITRE AVEC LA VOLONTÉ DE DIEU.

J'ai dit, dans la première partie de cet ouvrage, qu'il n'existait de liberté pour l'homme de la société politique, que dans la société politique constituée, ou monarchie royale; et je dis qu'il n'existe de liberté pour l'homme de la société religieuse que dans la société religieuse constituée, ou la religion chrétienne catholique.

Pour mettre dans tout son jour une vérité aussi importante, aussi décisive, aussi nouvelle peut-être, il faut se faire une idée juste de ce qu'on doit entendre par ce mot de *liberté*.

Je prie le lecteur de remarquer l'accord parfait des principes que je vais développer avec ceux sur lesquels j'ai établi la constitution des sociétés auxquelles l'homme intelligent et physique appartient; et ce qui achèvera, je crois, de porter la conviction dans les esprits, sera la facilité avec laquelle ces mêmes principes se prêteront, je ne dis pas à la solution, mais à l'éclaircissement des questions les plus importantes que la véritable philosophie puisse élever sur l'accord du libre arbitre de l'homme avec la volonté de Dieu.

Tout être a une fin, qui est l'objet de sa *volonté*, s'il est intelligent, de sa *tendance*, s'il est matériel.

Tout être a le *moyen* de parvenir à sa fin; car s'il n'avait pas le moyen de parvenir à sa fin, il n'y parviendrait pas; sa *fin* ne serait pas sa *fin*, ce qui est absurde.

Dans l'être purement intelligent, le *moyen* de la volonté est intelligent; il est la volonté même.

Dans l'être purement matériel, le *moyen* de la tendance est matériel, il est la *force*. (*Voyez* chapitre 1, partie Ire.)

Dans l'être à la fois intelligent et matériel, le moyen tient à la fois à l'esprit et au corps, à la *volonté* et à la *force*: ce moyen est l'amour, nœud de la *volonté* et de la *force*, puisqu'il *peut* faire servir la force à accomplir la volonté. L'amour est donc *pouvoir*, lorsqu'il agit par la force ou par les sens (1).

Dès que l'être a une fin, qui est l'objet de sa volonté, la liberté de cet être consiste à parvenir à sa fin, parce que la liberté d'un être consiste à accomplir sa volonté.

Ainsi, l'on peut dire qu'une pierre est libre lorsqu'elle obéit à sa *force* de pesanteur, et qu'elle n'éprouve aucun obstacle qui l'empêche de parvenir au centre de la terre.

Ainsi, un animal est libre, lorsqu'il accomplit, par l'action de ses sens ou sa force, la volonté ou la tendance qu'il a de vivre avec les animaux de son espèce, dans l'indépendance de la société naturelle, ou de la société de *production*, seule société à laquelle il appartienne.

Ainsi, l'homme est libre, lorsqu'il accom-

(1) J'ai dit que l'amour était le seul sentiment *positif* de l'homme, et que, dans l'homme libre, il était le nœud de la pensée et de l'action, de l'esprit et du corps. L'homme n'a qu'à descendre en soi-même, pour y trouver la preuve de cette vérité. Si l'homme naturel applique sa pensée à l'objet de son amour, il suivra de cette pensée seule, sans le concours de la volonté, et malgré la volonté même, des effets sur les sens, ou l'homme physique. La crainte sans amour, ou la haine, sentiment négatif, se produit aussi par des effets physiques ou involontaires, tels que la frayeur, l'horreur, etc., effets négatifs, puisqu'ils ôtent souvent à l'homme le libre usage de sa force, et jusqu'à la liberté de sa pensée. Il ne peut y avoir de sentiment sans acte physique; motif de la nécessité du culte.

plit sa volonté par son pouvoir, ou ce qui est la même chose, *lorsqu'il a le pouvoir d'accomplir sa volonté.* Je soumets cette définition au creuset de la logique la plus pointilleuse.

L'homme doué de toutes ses facultés physiques et morales ne peut pas être considéré hors de la société; puisque, soit qu'il vive en société naturelle ou en société publique, je veux dire générale, il appartient toujours à la société des esprits et à celle des corps. Ainsi, il ne peut être ici question que de l'homme social, ou membre de la société.

L'homme, membre de la société, ne peut, ne doit avoir d'autre volonté que celle du corps social, ou de la société dont il est membre: donc la volonté de l'homme social, ou de l'homme en société, n'est que la volonté de la société, puisque la volonté générale de la société doit prédominer et détruire toutes les volontés particulières de l'homme.

L'objet de la volonté générale de la société, soit intellectuelle, soit physique, est la *production* et la *conservation* des êtres qui la composent; et cette volonté se manifeste par des *lois*, ou rapports *nécessaires* dérivés de la nature des êtres.

Donc la volonté de l'homme en société religieuse et physique est la *production* et la *conservation* des êtres qui composent l'une et l'autre société, et il manifeste sa volonté par des lois ou rapports *nécessaires* dérivés de la nature des êtres.

La société des hommes physiques intelligents, ou la société politique, accomplit sa volonté sociale ou générale, par son *pouvoir* social ou général, qui est le monarque. La société des hommes intelligents physiques, ou la société religieuse, accomplit sa volonté sociale ou générale par son *pouvoir* social ou général, qui est l'Homme-Dieu, présent dans le sacrifice perpétuel.

Donc l'homme de la société politique accomplit sa volonté par son *pouvoir* qui est le monarque, et l'homme de la société religieuse accomplit sa volonté par son *pouvoir* qui est l'Homme-Dieu.

Donc l'homme en société politique est libre dans la société monarchique, et l'homme en société religieuse est libre dans la religion chrétienne.

Donc l'homme en société politique n'est libre que dans la société monarchique ou constituée, et l'homme en société religieuse n'est libre que dans la religion chrétienne ou constituée; parce que ce n'est, comme on l'a vu, que dans la société monarchique et la religion chrétienne que la volonté sociale se manifeste par des lois ou rapports *nécessaires* dérivés de la nature des êtres, et qu'elle s'accomplit par un *pouvoir* social, c'est-à-dire, par l'amour de Dieu ou des hommes dirigeant la force conservatrice.

Donc l'homme politique n'est pas libre (1) dans les sociétés politiques non constituées; ni l'homme religieux dans les sociétés religieuses non constituées; puisque, dans ces sociétés, il n'y a pas de volonté générale de conservation qui s'accomplisse par un *pouvoir* général conservateur, mais que l'homme y manifeste ses volontés particulières et destructives, par des *lois* ou rapports non *nécessaires*, et contraires à la nature des êtres, et qu'il les accomplit par son *pouvoir* particulier, c'est-à-dire, par l'amour déréglé de soi, dirigeant la force publique.

Donc l'homme peut être libre comme homme intelligent ou religieux, et libre comme homme physique et politique : donc il y a, pour l'homme, une liberté religieuse et une liberté physique. La réunion de ces deux états de liberté constitue la liberté civile : comme la réunion de la société religieuse et de la société physique constitue la société civile, comme la réunion de l'homme intelligent et de l'homme physique constitue l'homme social ou civil.

On me demandera, sans doute, si je n'admets pas pour l'homme une liberté naturelle. Comme je ne considère l'homme qu'en société, je ne puis entendre par liberté naturelle, que celle dont l'homme jouirait dans la société naturelle de *production* physique, qu'on appelle famille. Or, on a vu, dans la première partie de cet ouvrage, que

(1) En France, comme dans toute société constituée, la loi appelle un sujet quelconque à occuper le trône, en cas d'extinction totale des mâles de la maison régnante. Donc il est vrai de dire que, dans la société constituée, la loi permet à tout sujet de prétendre et de parvenir à la royauté. Dans les républiques, même helvétiques, il faut être ce qu'on appelle des familles privilégiées ou de l'*Etat* pour parvenir aux emplois publics, ou du moins il faut avoir une certaine propriété. On dira qu'en France tout le monde actuellement, sans distinction de prolétaires ou de propriétaires, parvient aux emplois : c'est précisément ce qui fait que la France est un gouvernement anarchique et non un gouvernement républicain. Une république ne peut subsister sans exclure par une loi une grande partie de ses sujets des fonctions publiques, ni les en exclure sans les constituer en esclavage politique : donc elle place *nécessairement* tous ses membres entre l'anarchie et l'esclavage.

la famille ou la société de *production*, ne peut assurer la conservation des êtres, et qu'ainsi l'on ne doit pas considérer la société naturelle hors de la société politique, puisqu'on ne peut pas séparer la *production* des êtres de leur *conservation*. Donc l'homme social ne doit jamais être considéré seulement dans la société naturelle ou de *production*, mais il doit être toujours considéré dans la société politique ou de conservation; donc on ne peut séparer, dans l'homme social, la liberté naturelle de la liberté politique.

Les sauvages et les animaux vivent en société naturelle physique ou de *production :* ils produisent et ne *conservent* pas; ils jouissent de l'*indépendance*, mais non pas de la *liberté*, parce que la liberté de se détruire n est pas une liberté; et l'on peut dire d'eux: ils sont indépendants, donc ils ne sont pas libres.

Je vais faire comprendre au lecteur, par une application sensible, qu'on ne peut pas séparer la société de *production* de la société de *conservation*, c'est-à-dire, la famille de la société politique.

Si, dans l'union d'un homme et d'une femme pour former une société naturelle, il y a *erreur* de *personne*, ou défaut de *volonté*, comme dans le mariage de Jacob et de Lia; s'il y a *contrainte extérieure*, ou défaut d'*amour*, la société politique romp ces nœuds formés sans *volonté* et sans *amour ;* parce qu'elle ne considère pas cette société naturelle comme une véritable société, quoique cependant cette société, formée sans *volonté* et sans *amour*, puisse parvenir à sa fin qui est la *production* de l'homme. La société politique sépare les membres de cette association, comme n'ayant pas été *libres* dans leur union; puisque leur *force* ou l'action de leurs sens, n'était pas dirigée par l'amour vers l'accomplissement de la volonté. Elle les sépare également, lorsqu'il y a *impuissance* physique ou défaut de *force*; et on peut en tirer la conclusion immédiate et bien conséquente à mes principes, que la société en général ne peut exister que par la *volonté*, l'*amour* et la *force* d'exister.

Après avoir expliqué en quoi consiste la liberté de l'homme, il peut paraître intéressant d'appliquer ces principes à l'esclavage proprement dit ou à l'esclavage domestique.

Le principe des actions libres de l'homme social dans la société naturelle constituée ou la société de *production*, est l'amour de soi, puisque l'amour de soi est le principe de *production* des êtres.

Le principe des actions de l'homme social dans la société politique constituée, ou la société de *conservation*, est l'amour des autres, puisque l'amour des autres est le principe de *conservation* des êtres. (*Voyez* Ire partie, chap. Ier.)

Or les actions de l'esclave en société physique, c'est-à-dire, le travail de la propriété, ne sont pas dirigées par l'amour de soi, ni par l'amour des autres, mais par la crainte de sa destruction et par la crainte des autres, c'est-à-dire, par la haine de ceux qui peuvent le détruire. Donc les actions physiques de l'esclave ne sont pas des actions libres; donc il n'a pas la liberté physique.

C'est donc avec raison que j'ai dit, dans la première partie de cet ouvrage, que, dans les gouvernements anciens, le peuple se croyait libre, parce qu'il voyait des esclaves; car il est évident que l'esclave domestique, ou l'esclave sujet de la famille, n'est pas autrement esclave que l'esclave politique ou le sujet de la république : puisque celui-ci sera puni *physiquement*, et même de mort, s'il ose manifester, par des actions extérieures, la volonté d'exercer son *pouvoir;* comme l'esclave domestique sera puni *physiquement*, et même de mort, pour s'être révolté contre l'autorité de son maître; et la seule différence qu'il y ait entre eux, est que l'esclave domestique obéit à un *pouvoir* particulier dans la société naturelle, et que l'esclave politique obéit à plusieurs *pouvoirs* particuliers dans la société politique : en sorte que le sujet de la république, exclu des emplois par sa naissance ou la médiocrité de sa fortune, accomplit, par sa force, la volonté et le *pouvoir* particulier de ses souverains, sans espoir d'exercer jamais le sien; et l'esclave domestique cultive, par sa force, la propriété de son maître, sans espoir de pouvoir jamais la partager.

Ainsi, l'homme n'est pas esclave, parce que sa volonté est assujettie à la volonté d'un autre homme; car toutes les volontés humaines sont égales, et la volonté générale de la société, ou la volonté de Dieu même, dirige et ne contraint pas la volonté particulière de l'homme : l'homme n'est pas esclave, parce que sa *force* est assujettie à la *force* d'un autre homme; car la *force* d'un homme peut détruire, mais non assujettir la *force* d'un autre homme; et il est impossible

à un homme, quelle que soit la supériorité de sa force, d'appliquer la force d'un autre homme à un travail que celui-ci aura la volonté de ne pas faire : mais l'homme est esclave, parce que l'emploi de sa force, ou son action, est dirigée par la *crainte*, au lieu de l'être par l'*amour*; or l'*amour* dirigeant la *force* constitue le *pouvoir*; donc l'homme est esclave parce qu'il a une *volonté* et une *force* sans *amour*, ou parce qu'il n'a pas de *pouvoir*.

Donc l'esclavage ne peut pas exister dans les sociétés dont le principe est l'amour.

Donc l'esclavage existe naturellement dans les sociétés dont le principe est la haine, ou la crainte sans amour.

Ainsi il existait dans les sociétés anciennes religieuses ou physiques non constituées, ou dont la crainte était le principe.

Ainsi il a dû cesser en Europe, lorsque le christianisme et la monarchie, société d'amour, y ont commencé.

Ainsi il existe encore aujourd'hui dans les sociétés religieuses ou physiques non constituées, et dont la crainte est le principe; et on le retrouve également dans la société naturelle non constituée ou la polygamie, et dans les parties de l'univers soumises au mahométisme et à l'idolâtrie.

Ainsi on ne doit pas le retrouver dans les sociétés politiques non constituées qui professent la religion chrétienne.

Donc l'esclavage renaîtrait en Europe, si la monarchie et le christianisme y étaient abolis. Le fait vient à l'appui du raisonnement; et lorsqu'on lit, dans le code révolutionnaire d'une puissante société dans laquelle le christianisme et la monarchie ont été détruits, la loi qui condamne à mort l'ennemi pris les armes à la main, on n'a qu'à tourner la page pour y trouver la loi qui le condamne à l'esclavage domestique; et l'esclavage n'a pas eu une autre origine dans les sociétés anciennes.

Je ne parle pas de l'esclavage domestique (1) qui existe dans les colonies européennes d'Amérique; il tient à des causes particulières, et cependant il ajouterait une nouvelle force à mes principes : car les habitants des colonies appartiennent bien plus à la société naturelle ou de *production* qu'à celle de *conservation*, soit politique, soit religieuse, puisqu'ils ne reconnaissent pas, au moins parmi eux, de noblesse ou de profession sociale politique, caractère distinctif de la société politique, et qu'il n'est que trop vrai de dire que la religion y a peu de force : car elle y a très-peu de ministres du second ordre et aucun du premier, au moins dans les colonies françaises.

Dieu, comme l'homme, est libre en manifestant sa volonté par les lois, qui sont des rapports *nécessaires* dérivés de la nature des êtres, et en l'accomplissant par son pouvoir, c'est-à-dire, par son amour pour lui-même ou pour les êtres qu'il a créés; amour qui dirige sa force ou son *Verbe* dans l'accomplissement de ses volontés : *Tout a été fait par lui, et rien n'a été fait sans lui* (2). Mais Dieu est plus libre que l'homme, parce qu'il manifeste sa volonté par toutes les *lois* ou rapports *nécessaires* qui existent entre *tous les êtres*, tandis que l'homme ne connaît qu'une partie de ces lois ou de ces rapports; et il est encore plus libre que l'homme, puisqu'il accomplit sa volonté par son *pouvoir*, qui n'est autre que lui-même; au lieu que l'homme social l'accomplit par un *pouvoir* étranger à lui, et qui est hors de lui, par le monarque dans la société politique, et par l'Homme-Dieu ou Jésus-Christ dans la société religieuse.

On peut déduire d'autres conséquences des principes qui viennent d'être établis.

Si l'homme ne peut être libre qu'en accomplissant sa volonté, s'il ne peut l'accomplir qu'en la manifestant, s'il ne peut la manifester que par les *lois* ou rapports *néces-*

(1) Une fatalité, qui a marqué bien d'autres époques de notre révolution, est que la discussion interminable qui a eu lieu en Angleterre dans la chambre des communes, sur l'abolition de la traite des nègres, a précipité les résolutions de l'assemblée nationale qui a craint, assurément sans sujet, que le parlement britannique ne lui enlevât l'honneur de cette œuvre philanthropique. L'abolition de l'esclavage dans nos colonies a été marquée au coin de cette sauvage et féroce ineptie qui a caractérisé toutes les opérations des usurpateurs du *pouvoir* en France. En donnant l'indépendance aux nègres, ils ont signé l'esclavage et la mort des blancs. La philosophie s'élevait contre le préjugé qui séparait le blanc de l'homme de couleur. C'était un sentiment que la nature même avait placé dans le cœur des blancs pour empêcher le mélange des races, que les passions ne rapprochaient que trop : et il n'est pas inutile de remarquer, qu'en périssant par les hommes de couleur (vrais auteurs des désastres des colonies) les blancs ont péri par leurs enfants. Que les nations à colonies écartent bien loin de l'Europe cette race de noirs, qui, quelle qu'en soit la cause, semblent nés pour obéir, qui n'ont de l'homme policé que les passions, et de l'homme sauvage que la force, et dont la meilleure et presque la seule qualité morale est quelquefois une fidélité qui semble même tenir plus de l'instinct de l'animal domestique que du sentiment de l'être intelligent.

(2) *Omnia per ipsum facta sunt, et sine ipso factum est nihil*, dit saint Jean (I, 3).

saires dérivés de la nature des êtres, il s'ensuit rigoureusement que l'homme religieux et politique n'est libre qu'en obéissant aux *lois* ou rapports *nécessaires* dérivés de la nature des êtres : mais nous avons vu que la volonté générale conservatrice de la société, la nature de la société, ou, ce qui est la même chose, la volonté de Dieu même, *veut* les lois ou rapports *nécessaires* dérivés de la nature des êtres, puisqu'en créant les êtres, il a produit des rapports qui existent entre eux ; donc il est rigoureusement vrai de dire que l'homme religieux et politique n'est libre qu'en conformant sa volonté à la volonté de Dieu.

Donc l'homme vertueux est libre comme être intelligent, et plus libre à mesure qu'il est plus vertueux; je veux dire à mesure qu'il obéit à un plus grand nombre de lois ou rapports nécessaires.

Cette vérité a été dans tous les temps une vérité *d'instinct* pour le genre humain. Les anciens philosophes disaient que le sage était le seul roi, le vrai roi, l'homme vraiment libre; et c'est cette idée morale que le sublime auteur de *Télémaque* fait développer à son héros dans l'assemblée des vieillards de l'île de Crète.

Donc l'homme vicieux, ou celui qui s'écarte des lois parfaites ou rapports *nécessaires* qui lient entre eux les êtres sociaux, n'est pas libre; et il est moins libre, à mesure qu'il s'écarte davantage des lois ou rapports *nécessaires*.

Donc les sociétés non constituées ne sont pas dans les vues du Créateur; puisque, étant fondées sur des rapports non *nécessaires* ou contraires à la nature des êtres, elles séparent les êtres, au lieu de les *réunir*, et qu'elles ne parviennent pas à la fin de toute société, qui est la conservation de l'homme intelligent et physique dans l'état de liberté intérieure et extérieure, religieuse et politique, pour lequel le Créateur l'a placé sur la terre; liberté par laquelle il est capable et digne de former société avec lui.

La liberté dans l'homme n'est donc pas le libre arbitre : car le libre arbitre de l'homme est le choix entre le bien et le mal, entre la liberté et l'esclavage.

Ainsi l'homme qui délibère s'il plongera le poignard dans le sein de son semblable, est dans son libre arbitre, sinon quant à la pensée, qui est déjà un crime, au moins quant à l'acte extérieur. Il est entre le bien et le mal, et il a le choix de l'un ou de l'autre : s'il respecte les jours de son frère, sans qu'aucune crainte détermine son choix, et par un motif réglé de Dieu, de lui-même et de son prochain, il choisit le bien ou la liberté; puisqu'il obéit à une loi ou rapport *nécessaire* entre les êtres et la volonté générale de la société, à la volonté de Dieu même. S'il se souille d'un meurtre, il choisit le mal ; il tombe dans l'esclavage, puisqu'il obéit à des lois ou rapports non *nécessaires*, à sa volonté particulière ou dépravée, à ses passions.

Ainsi, tant que l'homme a le choix entre le bien et le mal, qu'on appelle *libre arbitre*, il n'a pas encore la liberté (actuelle), puisque la liberté ne peut exister qu'après avoir choisi. Ainsi, la liberté (actuelle) n'existe qu'au moment où le *libre arbitre* cesse. Car la liberté ne peut exister qu'avec la volonté ; et la délibération, que suppose l'exercice du libre arbitre, n'admet pas encore la volonté. L'homme n'a besoin de *vouloir agir*, c'est-à-dire de *volonté* et de *force*, que quand il a choisi ce à quoi il veut appliquer l'une et l'autre.

Dieu jouit donc de la liberté la plus parfaite; mais il n'a pas le libre arbitre, qui est le choix entre le bien et le mal, puisque sa volonté est essentiellement droite, qu'elle se manifeste par des lois ou rapports *nécessaires*, et qu'elle ne peut pas se manifester par des lois absurdes ou par des rapports non *nécessaires* entre les êtres.

On peut, à l'aide des principes que je viens d'établir, donner une idée assez distincte de l'accord de la volonté de Dieu avec le libre arbitre de l'homme.

En effet, Dieu, auteur de toutes les lois parfaites ou rapports *nécessaires* qui existent entre les êtres sociaux, et qui doivent conduire à sa perfection l'homme social intérieur ou intelligent, comme l'homme social extérieur ou physique (perfection qui ne peut exister pour l'être intelligent que dans un état où il sera purement intelligent), Dieu, dis-je, influe sur le choix qu'a l'homme de se conformer à ces *lois* ou rapports *nécessaires* pour parvenir à sa fin sociale, ou de s'en écarter : à peu près comme un prince, qui, pour conduire les voyageurs à sa ville capitale, fait percer des routes à travers les forêts, construire des chaussées sur les marais, et des ponts sur les rivières, influe sur le choix qu'a le voyageur de passer les fleuves à la nage, de s'enfoncer dans les marais, ou de s'égarer dans les bois ; et

quoique le prince puisse prévoir avec certitude l'usage que le voyageur, maître de lui-même dans ses facultés morales et physiques, fera de son *libre arbitre*, on peut dire qu'il ne gêne sa volonté en aucune manière, qu'il dirige le choix du voyageur sans le contraindre, et qu'il le connaît sans le prévenir. Cette comparaison est exacte dans tous ses points; car, si le voyageur, en s'écartant de la route qui lui est tracée et qu'il ne peut méconnaître, se noie dans le fleuve, ou s'égare dans les sentiers et tombe entre les mains des voleurs, la faute ne peut en être imputée au prince, qui lui a ménagé tous les secours nécessaires pour le faire arriver heureusement au terme de son voyage, et qui ne pouvait sans tyrannie employer la *force* pour le contraindre à suivre les routes les plus sûres.

On m'opposera sans doute que tout sollicite le voyageur à suivre les chemins les plus fréquentés et les plus sûrs, au lieu que l'homme est entraîné par ses passions hors des voies de la vérité et de la vertu; mais je répondrai que l'homme, membre des sociétés constituées religieuse et politique, est, extérieurement du moins, libre aussi parfaitement que l'homme puisse l'être sur la terre; puisqu'il obéit aux *lois* les plus parfaites ou rapports les plus *nécessaires* qui puissent exister entre les êtres dans chaque société. Il est donc dans l'état social le plus parfait, soit à l'égard de Dieu, soit à l'égard de lui-même, soit à l'égard de ses semblables; puisqu'il appartient aux sociétés religieuses et physiques, naturelles et publiques, dont l'amour de Dieu, l'amour de soi, l'amour de ses semblables, sont le principe; véritables sociétés dans lesquelles toutes les lois sont des rapports *nécessaires* dérivés de la nature des êtres; cet homme est donc dans la disposition la plus favorable à aimer Dieu, lui-même et son prochain, d'un amour réglé, c'est-à-dire dans la disposition la plus favorable à accomplir, avec le secours de Dieu, toute justice. Or je ne crains pas de dire que cet homme se ferait la même violence pour attenter à la conservation de la société religieuse et de la société politique, en opprimant l'homme moral ou l'homme physique, que le voyageur pour passer les fleuves à la nage, s'enfoncer dans les marais, ou s'égarer dans les bois.

En effet, le principe de tous les crimes de l'homme et de tous les malheurs de la société, est l'amour déréglé de soi, par lequel l'homme, se préférant à ses semblables, établit sur eux sa domination, amour que j'ai appelé *pouvoir* particulier, lorsqu'il s'exerce par la *force* ou l'action des corps. Or cet amour déréglé de soi, ou ce *pouvoir* particulier, existe nécessairement dans les sociétés non constituées, puisqu'il n'y a pas d'autres *pouvoirs* que des *pouvoirs* particuliers. Il ne doit pas exister dans les sociétés constituées, où le *pouvoir* est l'amour général et mutuel des hommes entre eux, ou l'amour du prochain, qui s'exerce par la force générale. La société politique constituée ou la monarchie est donc dans les vues de la religion, qui ne veut pas que l'homme se préfère à son semblable, c'est-à-dire établisse sur lui son *pouvoir* particulier; la société monarchique réprime donc les actes, en même temps que la religion réprime les volontés. La monarchie est donc l'instrument de la religion. Au contraire, les sociétés politiques non constituées ou les républiques, en permettant à l'homme d'établir son *pouvoir* particulier, favorisent le déréglement de son amour; elles ne sont donc pas dans les vues de la religion, elles lui sont donc opposées. Des faits vont prouver la vérité du principe; et l'on va voir que les sociétés, qui mettent l'amour de soi, ou le *pouvoir* particulier, à la place du *pouvoir* général ou de l'amour de Dieu et de l'amour des hommes, ne peuvent conserver ni Dieu ni l'homme.

CHAPITRE VII.

CARACTÈRE DES PEUPLES DANS LES SOCIÉTÉS NON CONSTITUÉES. — DÉGÉNÉRATION DE LEURS HABITUDES MORALES.

C'est parce que la Réforme sèche et dédaigneuse, comme l'appelle Bossuet, n'a pas de *pouvoir* conservateur dans l'amour mutuel de Dieu et des hommes, rendu extérieur et présent dans le sacrifice, qu'elle inspire à ses sectateurs ce fanatisme ardent et sombre qui a été remarqué à sa naissance, et qui forme le caractère distinctif de cette secte. Ecoutez Erasme, témoin non suspect des effets d'une doctrine dont il a vu les commencements: « Je les voyais, » dit-il, « sortir de leur prêches avec un air farouche et des regards menaçants, comme des gens qui venaient d'ouïr des invectives sanglantes et des discours séditieux : aussi, voyait-on ce peuple évangélique toujours prêt à prendre les armes, et aussi propre à combattre qu'à disputer. » Ce fanatisme s'est manifesté par

les scènes les plus sanglantes, dans les troubles des sociétés politiques chez lesquelles la Réforme s'est introduite, et ses fureurs ont signalé les premières époques de la révolution française. Il est contenu dans les sociétés politiques où la force comprime les passions; mais le physionomiste exercé peut remarquer une différence frappante entre l'habitude extérieure du peuple réformé assemblé dans ses temples, et celle du peuple catholique assistant aux pratiques de son culte. Il est aisé, au premier aspect, de distinguer les disciples de la religion d'amour dont l'objet est sensible et présent, des sectateurs de la religion qui ne parle qu'à l'esprit, et qui ne dit rien au cœur ni aux sens : cette différence est aussi sensible, et pour la même raison, qu'elle l'est entre l'humeur et les habitudes d'un Français ou d'un Espagnol, et celles d'un Hollandais ou d'un Génevois. C'est parce que le catholicisme est amour et tout dans le cœur, que dans le pays où le mélange des religions permet d'en faire la comparaison, les voyageurs remarquent que le Catholique a l'humeur plus enjouée, la société plus douce, les mœurs plus faciles que le réformé. Le baron de Risbeck en fait l'observation dans ses *Lettres sur l'Allemagne :* l'auteur du traité sur la *Félicité publique,* qui a eu soin de se mettre à couvert du soupçon de prévention en faveur du catholicisme, reproche aux réformés des Etats-Unis de passer les jours de dimanches dans un recueillement farouche, et la fuite des plaisirs les plus innocents; il oppose cet usage triste et pédantesque à la gaîté, aux manières libres et enjouées du Catholique. J'ai remarqué ailleurs, que dans la révolution d'Angleterre, les puritains austères faisaient un crime aux royalistes des divertissements même les plus innocents, et ils proscrivaient jusqu'aux combats d'ours alors communs à Londres, comme *une jouissance trop voluptueuse.* Hume observe que le caractère du peuple anglais est devenu inquiet et sombre depuis ses révolutions religieuses et politiques; ce qui veut dire que l'Anglais est devenu moins *aimant,* depuis que sa religion et son gouvernement sont moins *amour.* Dans la révolution française, on a pu apercevoir que la même teinte de sévérité farouche se répandait sur la nation la plus légère et de mœurs les plus faciles : car il est essentiel d'observer que le Français, chez lequel la société politique, comme la société religieuse, était plus constituée, et par conséquent plus *amour,* était, de l'aveu de toute l'Europe, le peuple le plus aimable et le peuple le plus aimant. Enfin, le lecteur se rappellera que le pouvoir conservateur de la religion chrétienne reproche à ses ennemis le même excès d'austérité extérieure; qu'il justifie ses disciples du reproche que les pharisiens leur faisaient de ne pas observer comme eux le jour du sabbat; et il leur défend expressément d'affecter, lorsqu'ils jeûnent, une tristesse extérieure, et de *décomposer leurs visages, comme les hypocrites qui veulent paraître jeûner aux yeux des hommes.* (*Matth.* VI, 16.) Je ne dis rien qui ne soit public et connu; dans plusieurs pays réformés, la parure du dimanche, pour les femmes, est la couleur consacrée à exprimer l'affliction, et leurs temples mêmes, nus et sans ornements, ne présentent aux yeux que cette couleur. C'est dans les cérémonies publiques qu'il faut observer le caractère des peuples et des sociétés. La religion catholique prescrit, dans les funérailles, une pompe plutôt sérieuse que triste, des chants plutôt graves que lugubres, symboles d'une douleur que soulage l'espoir de l'immortalité : aux funérailles des réformés, c'est la livrée de la mort, c'est le silence des tombeaux..... A ces regrets farouches, à cette douleur muette, ils semblent dire eux-mêmes que leur douleur est sans consolation, et leurs regrets sans espérance.

Cette différence dans le caractère général du Catholique et du réformé a un principe, et il ne faut pas le chercher ailleurs que dans les dogmes des deux religions. La religion catholique tient toujours l'homme entre l'amour et la crainte, et elle ne laisse jamais le juste sans frayeur, ni le pécheur sans consolation. Elle prévient, par là, le relâchement de l'un, et le désespoir de l'autre. Cette situation est parfaitement conforme à la nature de l'homme qui aime et qui craint, et à la nature des choses; parce que l'homme, de juste qu'il est, peut devenir pécheur, ou de pécheur peut devenir juste. Or, un homme qui est dans une situation intérieure conforme à sa nature et à la nature des choses, a nécessairement un principe de satisfaction qui doit se manifester au dehors, puisque le bonheur d'un être consiste à être dans un état conforme à sa nature. D'ailleurs il est sensible que la pratique de la confession doit rendre un peuple généralement plus confiant, plus communicatif, moins orgueilleux, puisque

l'homme est obligé de s'accuser lui-même et de s'avouer coupable. Aussi, le caractère le plus marqué des sectes qui ont aboli la pratique de la confession a été un orgueil démesuré et une profonde dissimulation. La religion réformée, qui admet les dogmes absurdes de la grâce inamissible ou de la justice imputée, et qui suppose, avec Luther, que l'homme est justifié dès qu'il a la certitude de l'être, *quoi qu'il puisse être de sa contrition, et indépendamment même des bonnes œuvres, par la seule justice de Jésus-Christ;* ou avec Calvin, que l'homme ne peut plus perdre la justice une fois qu'il a été justifié; cette religion qui, repoussant dans le secret du cœur tout aveu du crime commis, défend à l'homme le repentir, et le laisse seul avec le remords; cette religion ôte à l'homme tout principe de véritable satisfaction, en lui ôtant tout motif raisonnable de sécurité, et en le plaçant dans une situation forcée et contraire à sa nature, entre une opinion vague et sans motif qui lui dit qu'il est juste, et qu'il doit être fermement assuré de son salut, et sa conscience qui lui crie, avec sa voix puissante, qu'il est pécheur, et que les vaines opinions d'un réformateur ne doivent pas rassurer celui que sa conscience condamne. Une religion qui enseigne que Dieu a, de toute éternité, destiné une grande partie du genre humain aux flammes éternelles, *puisqu'il les y conduit par un enchaînement de causes inévitables*, devait jeter ses sectateurs dans l'athéisme et le matérialisme. En effet, il est plus naturel de croire que Dieu n'existe pas, que de se figurer un Dieu ennemi des hommes, et qui les conduit à leur perte éternelle; et il vaut mieux, pour un coupable, croire qu'il ne sera pas, que de croire qu'il sera éternellement et nécessairement malheureux : et c'est aussi ce qui pouvait arriver de plus heureux pour la société; car des matérialistes sans crainte de châtiment sont moins dangereux pour elle que des Chrétiens sans espoir de pardon.

C'est dans ces dogmes absurdes, qui ôtent à l'homme toute confiance raisonnable, pour vouloir lui donner une certitude absolue de son salut, dans ces dogmes également contraires à la nature de l'homme, soit qu'ils lui inspirent une sécurité sans motif, ou des terreurs sans espoir, qu'il faut chercher la cause du suicide si commun dans quelques pays. Ce crime n'est pas l'effet du climat, comme on le prétend, puisque les deux villes de l'Europe, qui en offrent le plus d'exemples, Londres et Genève, sont situées sous des climats différents. Il n'est pas l'effet du climat, puisqu'il n'était pas, je crois, plus fréquent en Angleterre que dans tout autre pays de l'Europe, avant le changement de religion.

L'effet de ces opinions *désolantes*, pour me servir de l'expression de Rousseau, qui mènent infailliblement au matérialisme et à l'athéisme, s'est fait remarquer dans le caractère particulier des révolutions dont elles ont été le principe, et qui toutes ont été spécialement dirigées contre le Dieu et l'homme de la religion catholique, contre Jésus-Christ et ses ministres. On a vu, dans la révolution présente, comme dans celles qui l'avaient précédée, l'athéisme, dans sa rage impuissante, s'acharner sur les objets du culte les plus révérés, avec une fureur qui semblait y chercher, y découvrir, y poursuivre quelque chose de plus que ce qui paraissait aux sens; et le matérialisme, épuisant sa férocité sur l'homme, même après sa mort, attester, par sa barbarie même, que tout l'homme n'était pas dans ce cadavre défiguré, et que le principe qui lui survivait pouvait encore être sensible aux outrages.

La religion réformée, qui ôte toute liberté à l'homme religieux, tend donc nécessairement à établir la démocratie, qui ôte toute liberté à l'homme politique; et la religion catholique, qui est la *vraie liberté des enfants de Dieu* (*Rom.* VIII, 21), comme l'appelle l'Apôtre, s'allie naturellement avec la monarchie, dans laquelle se trouve, comme on l'a vu, la vraie liberté politique. Aussi la religion catholique permet au gouvernement de donner plus de liberté à l'homme extérieur, parce qu'elle veille de plus près sur l'homme intérieur; elle est par excellence la loi qui fait les *enfants*, tandis que les autres ne font que des *esclaves*, dont le gouvernement est obligé de gêner les actes les plus indifférents, parce que la religion ne réprime pas efficacement les volontés les plus criminelles. Je renvoie, à cet égard, à ce que j'ai dit dans la première partie de cet ouvrage.

Aussi le calvinisme ne convient-il pas à l'homme social, puisque, pour professer le calvinisme, l'homme n'a tout au plus besoin que de la Bible; au lieu que le catholicisme est essentiellement la religion de la société, puisqu'on ne peut professer le ca-

tholicisme qu'en société, et qu'il faut, pour le sacrifice qui en forme l'essence, des ministres et des assistants. J'en conclus que, dans la religion calviniste, tout est individuel ou intérieur, Dieu et l'homme : il n'y a de Dieu que pour l'homme intérieur; l'homme intérieur est l'interprète de la loi et le ministre de la religion : au lieu que dans la religion catholique tout est général ou social, Dieu et l'homme; Dieu présent dans le sacrifice, l'homme ministre public ou social de la religion : et c'est un nouveau trait de conformité qu'a le calvinisme avec la démocratie, où tout est individuel ou particulier, le *pouvoir*, c'est-à-dire, l'amour de soi, dirigeant la force de tous, et le catholicisme avec la monarchie, dans laquelle tout est général ou social, le *pouvoir*, c'est-à-dire, l'amour des autres dirigeant la force générale.

L'amour de Dieu n'est donc pas le principe de conservation des sociétés religieuses non constituées, ou des sectes; parce que l'amour réciproque de Dieu et des hommes se manifeste par le sacrifice, ou par le don mutuel de l'homme social à Dieu, et de Dieu à l'homme social, dans la personne de l'Homme-Dieu.

L'amour des hommes les uns pour les autres n'est donc pas le principe de conservation des sociétés politiques non constituées; puisqu'il n'y a dans ces sociétés que des *pouvoirs* particuliers, c'est-à-dire, l'amour de soi, qui dirige la force de tous vers l'objet de la satisfaction personnelle de quelques-uns, et non le *pouvoir* général ou le monarque, c'est-à-dire, l'amour des autres, qui dirige la force générale vers l'objet de la conservation de tous.

Il n'y a donc dans ces sociétés aucun amour, principe de conservation de Dieu et des hommes. Dieu et l'homme ne se conserveront donc pas; c'est-à-dire que la connaissance de Dieu s'effacera de l'esprit de l'homme, et que l'amour de son semblable s'effacera de son cœur. L'homme mettra donc l'amour de soi à la place de l'amour de Dieu et de l'amour de ses semblables : l'amour de soi sera donc déréglé; l'homme social n'obéira donc plus aux lois ou rapports *nécessaires* qui dérivent de la nature des êtres; il perdra donc, dans les sociétés religieuses non constituées, sa liberté intérieure et morale, comme il perdra, dans les sociétés constituées, sa liberté extérieure et physique; puisque la liberté, pour l'homme intelligent et physique, consiste à obéir aux lois ou rapports *nécessaires* dérivés de la nature des êtres. L'homme social sans amour de Dieu, sans amour de ses semblables, sans amour réglé de soi, sans liberté intérieure et extérieure, se détériorera dans ses habitudes morales et même physiques, loin de parvenir à la perfection intérieure et extérieure à laquelle il doit tendre, parce que la perfection est l'état conforme à la nature de l'homme social. Je prie le lecteur de suspendre son jugement sur des assertions aussi hardies en apparence, jusqu'à ce qu'il en ait vu le développement, et qu'il ait rapproché les preuves que je vais en donner, des observations qu'il a pu faire lui-même et des connaissances qu'il a pu acquérir.

1° L'homme, dans les sociétés religieuses non constituées, perd la connaissance de Dieu. C'est, en effet, du sein de la Réforme et des pays où elle domine, dit Bossuet, que sont sorties ces opinions monstrueuses qui ont attaqué, l'un après l'autre, tous les motifs de crédibilité, tous les dogmes de la religion chrétienne, et qui ont conduit l'Europe au néant affreux de l'athéisme et du matérialisme. C'est aussi dans une république, qui doit sa naissance au philosophisme, résultat inévitable de la Réforme, qu'une assemblée politique, donnant des lois à une grande société, a osé mettre *en délibération* l'existence de l'Etre suprême; et si la crainte de déplaire au tyran, qui, dans son orgueil, voulait à toute force donner un Dieu à la France, en attendant qu'il pût lui donner un maître, n'eût étouffé une discussion dont l'issue pouvait tromper ses projets, l'univers aurait eu le scandale d'une assemblée de soi-disant législateurs allant aux voix, par *assis et levé*, sur l'existence de Dieu; et aux applaudissements que reçut, dans cette horde infâme, le vil scélérat qui se vanta d'être athée, il n'est que trop permis de présumer qu'il y eût été décrété qu'il n'existait pas de Dieu pour l'univers : et l'on peut dire de ce jour à jamais funeste :

Une éternelle nuit menaça l'univers.
(DELILLE, *Géorg.*)

Montesquieu a remarqué de son temps, « que les Catholiques étaient plus invinciblement attachés à leur religion que les protestants, et plus zélés pour sa propagation; » et on peut assurer, sur des observations faites avec attention ou des aveux recueillis avec soin, que dans le nôtre, la religion ré-

formée inspire fort peu d'attachement à ses sectateurs. Si l'on ne voit plus aujourd'hui de disputes au sein de la Réforme, c'est qu'on n'y attache plus aucun intérêt aux questions qui lui ont donné naissance, et que, depuis longtemps, les opinions des réformateurs ne sont plus les dogmes des réformés. La Réforme est *la maison bâtie sur le sable, prête à céder au moindre effort des vents ou des eaux.* (*Matth.* VII, 26, 27.) Cette vérité deviendra tous les jours plus évidente.

2° J'ai dit que, dans les sociétés politiques et religieuses non constituées, l'amour de soi, principe des sociétés de production ou des familles, se dérègle et se détériore. En effet, c'est une observation digne de la plus sérieuse considération, et qui me paraît jeter un grand jour sur la question que je traite, que toutes les sectes qui se sont élevées ont porté atteinte à la société naturelle ou au mariage, soit en profanant sa sainteté, soit en niant sa nécessité, soit en détruisant son indissolubilité, soit en outrant sa sévérité. Les désordres infâmes, justifiés par les mœurs, autorisés même par les lois dans les républiques grecques, et transmis avec leurs institutions aux républiques italiennes du moyen âge, ces désordres, qui excluent le véritable amour, puisqu'ils sont contraires à la fin de la société naturelle, la production des êtres, se retrouvent dans le manichéisme, venu en Occident de la Bulgarie, et continué en France par les albigeois, dont les réformés se font honneur de descendre. Les manichéens, comme les albigeois, condamnaient l'union des sexes; ils étaient universellement accusés de mœurs infâmes, et la preuve irréfragable s'en conserve encore dans la langue française. Les vaudois, que les réformés confondent avec les albigeois, et que Bossuet en distingue, n'avaient pas sur le mariage des sentiments bien orthodoxes, et ils le détruisaient par une sévérité outrée. Les réformés, je le sais, n'ont jamais été accusés de ces excès dans leurs mœurs; mais il n'en est pas moins vrai que la Réforme a affaibli, par ses dogmes, le lien du mariage, en le rabaissant à une convention purement extérieure, dissoluble au gré des parties, au lieu d'en faire, comme la religion catholique, un lien indissoluble, frein des passions et de la légèreté, en l'élevant à la dignité de sacrement, et de grand sacrement, comme l'appelle l'Apôtre (*Ephes.* V, 32), puisqu'il est le *symbole de l'union de l'Homme-Dieu avec la société humaine.* Je sais aussi que la philosophie moderne, petite-fille de la Réforme, indulgente sur tout ce qu'elle appelait *nature*, faisait violemment soupçonner ses adeptes de porter dans leurs mœurs l'excessive tolérance de leurs opinions. Or, il ne faut jamais considérer les commencements d'une secte, mais ses suites; comme il ne faut jamais en observer les sectateurs, mais les dogmes.

Le même dérèglement dans l'amour, principe de *production* des êtres, se remarque, suivant Montesquieu, dans les pays soumis à la religion musulmane, et, selon le célèbre Cook, jusqu'à Otahiti, dans des associations d'hommes et de femmes connues sous le nom d'*Arreoy*, dans lesquelles la licence la plus effrenée autorise tous les excès et ne punit que la fécondité.

Jusque dans les républiques qui professent la religion catholique, on aperçoit quelque chose de cette détérioration de la faculté *aimante* dans l'homme. Montesquieu lui-même remarque que la passion de l'amour, dans certaines sociétés, ne ressemble pas à cette même passion dans d'autres sociétés, c'est-à-dire dans celles où l'homme social, obéissant à des rapports *nécessaires*, jouit de toute sa liberté. On voit assez fréquemment, dans certaines parties de la Suisse, des amants vieillir sous le même toit, sans passion comme sans désir; on remarque entre les jeunes gens des deux sexes une familiarité dont l'innocente simplicité n'a jamais été, même au temps de l'âge d'or, dans la nature de l'homme. L'effet est louable, sans doute, et j'y applaudis; mais j'en approfondis la cause, et, bien loin d'admirer l'homme fort, qui lutte contre ses penchants, et qui les dompte, je plains l'homme éteint qui n'a pas l'occasion de combattre, parce qu'il n'a pas la force de sentir. L'amour, dans l'homme libre, se produit nécessairement par l'action des sens: la religion, qui ordonne à l'homme de réprimer ses passions, et qui lui interdit jusqu'aux désirs, suppose des passions et des désirs; et en lui prescrivant la fuite des occasions et l'empire sur ses sens, elle l'avertit assez que les occasions sont dangereuses et les sens rebelles à l'esprit.

3° L'amour des hommes, principe de leur conservation, ou, pour parler le langage de la religion, l'amour du prochain, ne s'est pas moins affaibli dans les sociétés non constituées; jamais vérité n'avait été démontrée par une expérience plus décisive. La révo-

lution française a été la manifestation des consciences; elle a mis à l'épreuve les vertus des sociétés comme celles des particuliers; et dans ce creuset, la philanthropie, l'humanité, la bienfaisance universelle que la philosophie osait substituer à la charité et à l'amour du prochain, se sont évanouies comme une vapeur légère. Trop souvent une cruelle politique s'était fait un jeu de détruire l'homme; une politique épouvantable s'est fait un système de détruire la société. Puisse l'affreuse connaissance des moyens employés pour anéantir en France jusqu'aux principes de la vie, rester sous le voile qui les couvre, et que, pour l'honneur de l'espèce humaine, la postérité ignore le secret de cette effroyable conjuration de la philosophie et de la politique contre la société! Les malheurs individuels, qui ont été la suite des désastres publics, n'ont pas excité, dans quelques sociétés, l'intérêt que des revers aussi grands et aussi peu mérités devaient trouver dans des Etats chrétiens; et ce qui vient à l'appui de mes principes, est que la différence qu'on a pu apercevoir dans les mesures de bienfaisance ou de rigueur adoptées par les gouvernements, a paru tenir, en général, à leurs principes constitutifs, soit religieux, soit politiques; puisque les mêmes infortunes ont éprouvé le même accueil dans les républiques *catholiques* et dans les monarchies *réformées*, c'est-à-dire dans les Etats qui avaient une constitution religieuse ou politique. Je sais que des mesures de prudence, absolument indispensables dans une révolution dirigée particulièrement contre les rois catholiques, ont éloigné des résidences royales, des malheureux parmi lesquels il pouvait se glisser des traîtres; mais je sais aussi que des Etats, qui ne pouvaient avoir le même motif, leur ont refusé l'hospitalité, qu'ils ont craint ou feint de craindre d'irriter un ennemi puissant : comme s'ils ignoraient qu'un peuple qui veut être libre, doit s'armer, s'il le faut, pour faire respecter ses vertus, plutôt encore que pour faire respecter ses frontières. Mais, si les gouvernements et les religions ont mis, dans quelques endroits, la prudence ou la rancune à la place de l'humanité, les particuliers, meilleurs que leur gouvernement et leur religion, en ont souvent réparé les torts. Puisse le souvenir de l'hospitalité (1) donnée et reçue, se transmettre dans les familles comme un précieux héritage! qu'il les unissent par ces nœuds qui, chez les anciens, étaient plus sacrés que ceux de la parenté même; qu'il présente au Français reconnaissant un adoucissement aux maux qu'il a soufferts, et à l'étranger généreux une ressource aux maux qu'il pourrait craindre; et qu'ainsi s'accomplisse le vœu de la religion, qui prescrit l'amour entre les hommes, lors même que la politique commande la guerre aux sociétés!

Détournons les yeux de ce tableau pour les fixer sur des considérations plus générales. Elles nous fourniront de nouvelles preuves que l'amour des hommes s'est affaibli dans les sociétés à mesure que la constitution s'y est altérée.

En Angleterre, le vol est une profession presque publique, et des attentats contre la propriété commis par la populace, un événement fréquent et dont la police se contente d'arrêter les suites ou de prévenir l'excès. A Amsterdam, le peuple pille aussi les maisons de ceux qui lui ont déplu dans l'exercice de quelque fonction publique; les lois autorisent des établissements infâmes où de malheureuses victimes de l'incontinence publique et de la cupidité particulière sont vouées, pour leur vie, à un genre d'esclavage tel qu'il n'en a jamais existé de semblable dans aucune société (2); et la police souffre que des brigands, agents du gouvernement, enlèvent par toutes sortes de moyens, des jeunes gens qui vont expier dans les possessions malsaines de l'Inde, par une mort prématurée, le malheur d'avoir mis le pied dans Amsterdam. On lit dans les voyageurs les plus accrédités (3) des traits de barbarie de la part du gouvernement hollandais, révoltants dans un peuple chrétien, et qui veut être plus Chrétien que d'autres, puisqu'il est Chrétien réformé. Tout ce que ce peuple a fait pour s'assurer

(1) *Hôte* en français, *hospes* en latin, signifient celui qui reçoit et celui qui est reçu. C'est à la fois une preuve et un symbole de l'union intime que l'hospitalité doit établir entre les hommes; et c'est la raison pour laquelle l'hospitalité à prix d'argent ou le métier d'aubergiste était vil chez les anciens. Il est beaucoup plus considéré en Suisse et en Allemagne qu'il ne l'est en France.

(2) Les directeurs de ces établissements appelés *musico* s'enrichissent dans peu de temps, et par toutes sortes d'escroqueries; alors la police leur cherche querelle, et sur le plus léger prétexte, elle leur impose une amende qui absorbe presque tout leur profit, et elle répare ainsi une infamie par une injustice.

(3) *Voy.* les *Voyages* de le Vaillant *au cap de Bonne-Espérance.*

la possession exclusive de certaines branches de commerce, est d'une cruauté qui n'est croyable que pour ceux qui connaissent à quel point l'amour de la propriété étouffe, dans le cœur de l'homme, l'amour de son semblable. Le cœur se serre, en lisant le code de lois, que, pour la sûreté de l'Etat, la république de Venise a porté contre les chefs eux-mêmes du gouvernement; terribles maîtres, mais qui se sont enlacés de leurs propres chaînes! Dans les cantons démocratiques de la Suisse, la sûreté des personnes et le droit de propriété ne sont pas à l'abri de l'oppression populaire. Personne, en Suisse, n'ignore la fin tragique de Joseph Sütter, *landamman* ou premier magistrat de la partie catholique du canton d'Appenzell, décapité en 1784. Accusé par la clameur populaire, c'est-à-dire, sans preuves, de s'être laissé corrompre dans la poursuite d'un procès qu'il soutenait au nom du canton, il fut destitué, banni, dépouillé de ses biens, attiré, neuf ans après, dans sa patrie par une indigne supercherie, illégalement arrêté, forcé par les tourments de s'avouer coupable, condamné enfin au dernier supplice, avec un oubli de tous les principes, un mépris de toute loi, de toute pudeur, de toute justice, qui mériterait à cet infortuné une place distinguée parmi les illustres victimes de la fureur et de la déraison populaires, si, plus touchés de la réalité des malheurs que de la célébrité des noms, nous accordions aux infortunes d'un *landamman* d'Appenzell, notre contemporain, l'intérêt que nous donnons à celles d'un proconsul romain ou d'un général athénien (1).

On peut remarquer les mêmes injustices dans toutes les républiques. Là où les principes sont les mêmes, les effets ne peuvent être différents. Le *landamman* du canton d'Appenzell est décapité pour avoir perdu un petit procès, par le même principe que le général de la république de Carthage était mis en croix pour avoir perdu une grande bataille, et, puisqu'il faut le dire, que l'amiral Byng était exécuté à Londres pour n'avoir pas été heureux. La société doit sévir contre la trahison prouvée; mais elle doit plaindre le talent malheureux, et s'imputer à elle-même les fautes de l'inexpérience présomptueuse. Quand le sénat romain remerciait l'indocile Varron *de n'avoir pas désespéré du salut de l'Etat*, Rome était monarchique, et c'est alors que son sénat était vraiment une *assemblée de rois* (2)

Mais la société en général est Dieu, l'homme et la propriété, et par conséquent l'homme social ne peut aimer que Dieu, l'homme, ou la propriété. S'il perd l'amour de Dieu et de l'homme, il aura donc nécessairement l'amour de la propriété, parce que l'homme ne peut exister sans amour, ni son amour sans objet. L'amour de la propriété remplace donc, dans l'homme des sociétés religieuses ou politiques non constituées, l'amour de Dieu et l'amour des hommes, et l'or sera le dieu, sera le roi de ces sociétés. Ce n'est point ici une métaphore, et le lecteur instruit me dispense sans doute de la preuve d'une vérité plus évidente que les vérités géométriques les plus élémentaires.

Si l'imperfection des institutions agit sur l'homme et le déprave, la dégénération de

(1) Ces détails sont tirés d'un recueil de pièces relatives à cette affaire, et dont on assure qu'on a défendu la publication. En France, le procès de M. de Lally a été revu, la mémoire de Calas a été réhabilitée, sa famille dédommagée, et ses malheurs chantés en vers et en prose, avec une affectation qui dénotait visiblement l'esprit du parti. On sait que Calas était réformé. Les glaces éternelles de la Suisse seront fondues avant que la mémoire du malheureux Sütter soit réhabilitée. Un tribunal peut errer! mais un peuple! Il n'est pas hors de propos d'observer que l'usage s'introduisait en France de relever appel de tous les jugements criminels devant les philosophes. Il faut se faire des idées justes des choses. La condamnation d'un innocent est un malheur particulier, qu'un juge doit payer de sa tête, s'il l'a condamné par passion; qu'il doit réparer de toute sa fortune et pleurer avec des larmes de sang, s'il l'a condamné par une erreur qu'il fût en son pouvoir de connaître : l'avilissement d'un tribunal est une calamité publique, puisque le tribunal est force publique, ou action du pouvoir général. L'on ne peut rendre la vie à l'individu, mais il devait la perdre tôt ou tard, et la religion même défend de regarder la mort comme un mal, mais on doit lui rendre et à sa famille l'honneur qu'ils ne doivent jamais perdre par une condamnation injuste. Le pouvoir général doit donc redresser les erreurs malheureuses, quelquefois inévitables, des tribunaux; et c'est pour cela que l'appel a été établi; mais il ne doit pas souffrir qu'on les avilisse, qu'on les livre au mépris public, et qu'un bel esprit fonde sur leur diffamation l'espoir de sa renommée. On pouvait, en France, avant la révolution, se donner à peu de frais une réputation de courage en attaquant la religion, le gouvernement, les lois, les tribunaux, les mœurs, que personne ne défendait.

(2) Les monarchies punissent plus sévèrement que les républiques les crimes qui détruisent la société naturelle, comme le vol, l'assassinat, parce que la monarchie conserve plus la famille qui est son élément : la république punit plus sévèrement que la monarchie les crimes de l'homme qui attentent à la société politique, parce que la république périt tôt ou tard par un homme, ce qui ne peut arriver dans la monarchie.

l'homme réagit sur le gouvernement, et le corrompt. L'or, chez quelques peuples, est devenu l'unique mobile du gouvernement, comme il est l'unique passion de l'homme. « La Suisse, » dit la *Politique des cabinets*, « sans désirs, ou du moins *sans espoir* de conquêtes, sans éclat, sans activité au dehors, ne forme de prétentions, de projets, que pour l'argent, et l'argent est devenu l'unique but, le grand objet de sa politique. »

Cette passion du gain est cupidité dans une nation forte, avarice dans une nation faible; et l'Anglais attaque à main armée le commerce de toutes les nations, par le même principe qui fait qu'un Hollandais vit de pain et de fromage, pour pouvoir l'emporter sur les autres peuples commerçants, par le bas prix du transport; que le Génevois se tourmente de spéculations, calcule les probabilités de la vie et de la mort, pour pouvoir placer son argent au plus haut intérêt; et que le Juif prête à usure, achète des haillons et des bouquins, pour soutenir sa misérable existence.

La religion, qui ordonne le mépris des richesses, même alors qu'on en use, place donc l'homme dans son véritable état de force et d'empire, qui consiste à user en maître de tout ce qui n'est pas lui et qui n'est fait que pour lui.

Un peuple constitué ou perfectionné doit donc avoir l'amour de Dieu dans la société religieuse, l'amour de l'homme dans la société politique, et le mépris de la propriété. Observons dans les peuples les effets de ces sentiments, effets que les écrivains politiques ont aperçus, sans en connaître la cause.

L'auteur de l'*Esprit des lois* accuse les Espagnols d'orgueil et de paresse; mais il rend justice à leur extrême bonne foi dans le commerce, reconnue de toutes les nations de l'Europe. « Cette qualité admirable, » dit-il, « jointe à leur paresse, forme un mélange dont il résulte des effets qui leur sont pernicieux : les peuples de l'Europe font sous leurs yeux tout le commerce de leur monarchie. » Cet auteur attribue la paresse de l'Espagnol à son orgueil, et son désintéressement à son climat. Il ne peut pas y avoir d'excès dans le désintéressement et la bonne foi d'un peuple, mais il y en a toujours dans son indolence; à cet égard, l'Espagnol n'est pas exempt de reproche; mais il s'en faut bien que Montesquieu ait assigné les vraies causes du caractère de ce peuple estimable. Sa paresse, son orgueil et sa bonne foi, ont un principe commun, l'amour de l'homme et le mépris de la propriété; il travaille peu, parce qu'il n'a pas d'attachement à la propriété; il est juste et fidèle, parce qu'il aime l'homme : il est fier, parce qu'il s'estime lui-même et qu'il a le noble sentiment de l'empire que l'homme doit exercer sur tout ce qui n'est pas lui. « Les Chinois, au contraire, » dit le même auteur, « ont une activité prodigieuse, et un désir si excessif du gain, qu'aucune nation commerçante ne peut se fier à eux... Chaque marchand chinois a trois balances, une forte pour acheter, une légère pour vendre, et une juste pour ceux qui sont sur leurs gardes. »

Il ne faut pas sortir de l'Europe pour trouver des peuples excessivement actifs, avides de gain, et peu délicats sur les moyens qu'ils emploient pour étendre leur commerce et grossir leurs richesses. Qu'un marchand de Pékin me trompe avec une balance dont je ne puis vérifier le défaut, qu'un commerçant européen avilisse le papier que j'ai dans les mains, par un agiotage dont je ne puis connaître le secret, je n'y vois d'autre différence que celle qu'établit entre les peuples le degré de leurs connaissances. Ces peuples avides sont bas et rampants, s'ils sont faibles; insolents s'ils sont forts; parce que les uns attaquent la propriété d'autrui avec la ruse, et les autres avec la force, et que l'amour de la propriété avilit ceux-ci, comme l'excès des richesses enorgueillit ceux-là. L'Espagnol est donc paresseux, juste et fier; et le principe de ses défauts, comme de ses vertus, est dans une constitution religieuse et politique, qui lui donne l'amour de Dieu et de l'homme, et le mépris de la propriété. D'autres peuples sont actifs, injustes, bas ou insolents; et le principe de ces qualités bonnes ou mauvaises est dans des constitutions religieuses et politiques, qui, affaiblissant l'amour de Dieu et de l'homme, accroissent dans la même proportion l'amour de la propriété.

Les étrangers, au milieu desquels la partie de la nation française la plus empreinte du caractère national, parce qu'elle tient de plus près à la constitution, a été jetée par la tempête révolutionnaire, ont généralement trouvé aux jeunes Français trop *d'amour* pour un sexe, ou du moins des manières qui l'annoncent plus souvent peut-être

qu'elles ne l'expriment. Ils ont trouvé aux Français d'un autre âge des manières douces et affectueuses : ils ont admiré dans tous une extrême sobriété pour le manger, et plus encore pour le boire; de la tranquillité, de la gaîté même au milieu des revers les plus accablants ; un désintéressement qui allait jusqu'à l'insouciance, quelquefois jusqu'à la prodigalité, au milieu du dénûment le plus absolu; c'est-à-dire qu'ils ont remarqué chez le Français l'amour de l'homme et le mépris de la propriété. C'est là, j'ose le dire, le caractère d'un grand peuple, d'un peuple constitué ; et il ne manque plus qu'à régler dans l'individu l'amour de l'homme, et à mettre des bornes au mépris de la propriété. C'est ce que fait la religion, en subordonnant l'amour de l'homme aux lois qu'elle porte ou qu'elle sanctionne, et le mépris de la propriété à l'obligation du travail qu'elle prescrit.

C'est aussi chez les Français que se trouvait le plus d'amour de Dieu, puisque c'était en France que se trouvaient les ordres religieux les plus austères, ceux qui demandaient de l'homme l'acte le plus fort de l'amour de Dieu, je veux dire, le sacrifice le plus entier de lui-même et de sa propriété (1). Amour de Dieu, amour de l'homme, mépris de la propriété ; voilà le secret de la grandeur de la France et de l'amabilité du Français ; voilà le moyen de la grandeur de tout peuple, et de la perfection à laquelle il peut parvenir. Le Suédois, dont la religion est moins imparfaite, puisqu'elle est épiscopale, et dont le gouvernement a été une monarchie très-prononcée, mêlée de quelques intervalles d'aristocratie, a, selon Coxe, des habitudes bien supérieures à celles de quelques autres peuples du Nord. Ce caractère national s'était détérioré en France : il commença à s'altérer dans la révolution des propriétés, que le duc d'Orléans régent fit avec le secours d'un étranger ; il avait toujours été en s'altérant depuis cette époque jusqu'à la révolution des hommes et des propriétés, qu'a faite le duc d'Orléans, arrière petit-fils du régent ; mais il peut se rétablir par cette révolution même. « Le système de Law, » dit Duclos, « a été et a dû être encore pernicieux pour la France ;... cependant le bouleversement des fortunes n'a pas été le plus malheureux effet du *système* et de la régence. Une administration sage aurait pu rétablir les affaires; mais les mœurs une fois dépravées *ne se rétablissent plus que par la révolution d'un Etat*, et je les ai vues s'altérer sensiblement. Dans le siècle précédent, la noblesse et le militaire n'étaient animés que par l'honneur ; le magistrat cherchait la considération ; l'homme de lettres, l'homme à talent ambitionnaient la réputation; le commerçant se glorifiait de sa fortune, parce qu'elle était une preuve d'intelligence, de vigilance, de travail et d'ordre. Les ecclésiastiques qui n'étaient pas vertueux, étaient du moins forcés de le paraître. Toutes les classes de l'Etat n'ont aujourd'hui qu'un objet, c'est d'être riches, sans que qui que ce soit fixe les bornes de la fortune où il prétend. Cette noblesse, qui sacrifiait si gaiment sa vie à son honneur, immole, sans scrupule, son honneur à sa fortune... Nous verrons dans la suite la gangrène de la cupidité gagner la classe de la société, dévouée par état à l'honneur (le militaire). Si la régence est une des époques de la dépravation des mœurs, le *système* en est encore une plus marquée de l'avilissement des âmes. » L'auteur termine ce tableau par des détails sur la finance dont le gouvernement avait fait, en France, une profession presque sociale et publique, un *état* : mesure fausse et immorale, qui tend à détourner sur l'argent la considération qui n'est due qu'aux fonctions. Une profession ne peut pas être à la fois honorable et lucrative, lorsque le lucre en est l'objet principal. Aussi Duclos remarque avec raison l'inconsidération où a été la finance en France, tant qu'il y a eu des mœurs publiques, et la faveur qu'elle a prise à mesure que les mœurs se sont corrompues : corruption dont les financiers eux-mêmes ont hâté les progrès par le spectacle d'une fortune que quelques-uns ont dissipée avec autant de scandale qu'ils l'avaient amassée avec facilité.

Amour de Dieu, amour de l'homme, principe de la religion et de la monarchie ; mépris de la propriété, effet de l'un et de l'autre. Aussi remarquez leur influence sur la société : le siècle de Louis XIV, le siècle de la religion et de la monarchie, le siècle

(1) Les religieux de la Trappe ont été accueillis en corps dans le canton de Fribourg, où ces saints anachorètes mènent une vie plus austère encore que celle qu'ils menaient en France, parce qu'aux privations que leur position nécessite, ils joignent les retranchements que demande la charité pour les malheureux.

de Condé et de Turenne, de Tourville et de Vauban, de Colbert et de Pontchartrain, de Bossuet et de Bourdaloue, de Malebranche et de Descartes, de Fénelon et de Pascal, de Corneille et de Racine, de Molière et de La Fontaine, de Despréaux et de Labruyère, a été le siècle de la force, du génie, de la gloire, du désintéressement, de la probité. Le siècle de la philosophie et de la république, le siècle du *Système de la nature*, du *Christianisme dévoilé*, du *Contrat social*, de l'*Encyclopédie*, du poëme de la *Pucelle*, de la *Déclaration des droits*, a été le siècle de la faiblesse, de la honte, de l'agiotage, de l'égoïsme, des *roués* et des *Jacobins*. Le siècle de Louis XIV était le siècle de l'*intelligence;* il fut le siècle d'une vraie et sublime philosophie, de l'éloquence et de la poésie, des grandes pensées et des grandes actions; notre siècle est le siècle des *sens;* il a été le siècle de la musique (1), de l'histoire naturelle, de la physique, des petites recherches, des petits calculs et des actions infâmes. Et qu'on ne dise pas que la force et la gloire du siècle dernier ont coûté cher aux peuples : car il serait aisé de répondre, et la preuve en est sous nos yeux, que la faiblesse et la honte du nôtre leur coûtent bien davantage (2).

CHAPITRE VIII.

SUITE DU MÊME SUJET. — DÉGÉNÉRATION DANS LES HABITUDES PHYSIQUES DES PEUPLES DANS LES SOCIÉTÉS NON CONSTITUÉES.

Si l'homme moral se détériore dans les sociétés religieuses non constituées, l'homme physique se ressentira lui-même, dans ses habitudes, de cette détérioration, parce que l'amour, principe de conservation des êtres tient à la fois à l'homme moral et à l'homme physique. Celui-ci s'écartera donc, dans ses habitudes, des lois ou rapports *nécessaires* qui dérivent de la nature des êtres physiques; comme celui-là s'écarte, dans ses devoirs, des lois ou rapports *nécessaires* qui dérivent de la nature des êtres intelligents. Car qu'on ne pense pas qu'on ne puisse soumettre les habitudes même physiques de l'homme à des lois ou rapports *nécessaires*, c'est-à-dire, tels *qu'ils ne puissent être autrement sans choquer la nature des êtres.* Or, comme sur le même objet il ne peut y avoir qu'un rapport *nécessaire*, si l'on concluait de mes principes que la même constitution politique et religieuse donnerait à tout peuple les mêmes habitudes, formerait en lui le même caractère, l'élèverait au même degré de perfection morale et physique, j'adopterais cette conséquence dans toute son étendue.

Ainsi, l'usage reçu en France de nourrir les enfants avec du lait de femme est plus naturel, c'est-à-dire, plus *nécessaire*, que la coutume reçue dans plusieurs parties de la Suisse, de l'Allemagne, dans presque toute la Hollande, de les nourrir avec une bouillie épaisse : et il est étonnant que J.-J. Rousseau, qui s'est si fort échauffé à prouver aux mères qu'elles devaient allaiter elles-mêmes leurs enfants, n'ait pas commencé par persuader à ces peuples qu'il était raisonnable et dans les vues de la nature de nourrir les enfants avec du lait de femme. D'ailleurs une femme qui allaite un enfant, lui parle, le caresse, développe beaucoup plus tôt en lui la faculté de parler et de sentir, prend

(1) La musique, qui enflamme les passions, a toujours joué un grand rôle dans les républiques. La France révolutionnaire s'en est servie avec succès.

(2) On fait honneur à notre siècle d'une foule de changements que le gouvernement se serait bien gardé de faire dans le siècle dernier. J'en prendrai au hasard un exemple. La suppression du droit d'aubaine sur les étrangers morts en France a été célébrée comme une opération philosophique, capable d'illustrer le siècle qui la voit éclore, le ministre qui la conseille, le souverain qui l'exécute. Cette loi avait été introduite par la nature même de la société, pour empêcher le déplacement des hommes, et fixer chacun, autant qu'il est possible, sur le sol qui l'a vu naître et qui doit le nourrir, et dans le pays qui a été le berceau de sa famille, et dont il doit accroître la prospérité par son travail, et défendre l'indépendance par sa force. Dans les individus comme chez les peuples, les plus voyageurs sont toujours les plus corrompus. La suppression du droit d'aubaine n'était bonne qu'à dépeupler les sociétés de sujets, pour peupler l'univers de cosmopolites : comme l'effet *nécessaire* de l'abolition de la loi qui attachait le paysan à la glèbe, a été de dépeupler les campagnes de cultivateurs, pour peupler les villes d'indigents et de vauriens; et quoique cette dernière loi ne nous convienne peut-être plus, on ne peut s'empêcher de convenir qu'elle tendait à prévenir l'accroissement excessif de ces cités immenses, cause prochaine de corruption pour les mœurs, de révolution pour les Etats. Dans les changements que les gouvernements ont faits dans ce siècle, ils n'ont consulté trop souvent que le bien-être et la commodité de l'individu, et non la conservation des sociétés. Ils ont persuadé aux peuples que l'argent était richesse, que la richesse était vertu, que le plaisir était bonheur, et le peuple à son tour a cru que l'indépendance était *liberté*, et la confusion *égalité;* et l'homme n'a pas vu que, lorsqu'il ne dépend que de lui-même, il est esclave, parce qu'alors il dépend d'un tyran.

La société, pour être libre, doit être indépendante; l'homme, pour être libre, doit être dépendant.

pour lui des sentiments, de la vivacité desquels une mère et une nourrice peuvent seules juger. Or toutes les habitudes, toutes les institutions de l'homme en société, doivent tendre à augmenter le sentiment ou l'amour de l'homme pour l'homme, puisque l'amour est le principe de conservation des êtres en société politique; et il est évident que, dans les sociétés ou les mères refusent de donner leur lait, ou de se donner, pour ainsi dire, elles-mêmes à leurs enfants, elles s'aiment plus elles-mêmes qu'elles n'aiment leurs enfants. Chez un peuple célèbre, les femmes sont accusées d'aimer plus leurs *petits* que leurs *enfants :* aussi l'on y prend plus de soin de l'éducation de l'homme physique que de celle de l'homme moral.

Le goût général et constant, disons mieux, la fureur des peuples du Nord pour le tabac à fumer et les boissons enivrantes, ces habitudes pernicieuses, dont la première occupe l'homme intelligent sans exercer sa pensée, et l'homme physique sans exercer sa force, et dont la seconde aliène la raison de l'homme, et souvent déprave sa force: ces habitudes se retrouvent dans toutes les sociétés non constituées, chez le Turc qui fume et qui s'enivre avec de l'opium, et jusque chez le sauvage, passionné pour la pipe et les liqueurs fortes. « Le climat, » dit Montesquieu, « semble forcer les pays du Nord à une certaine ivrognerie de nation, bien différente de celle de la personne. Un Allemand boit par coutume, un Espagnol par choix. » Montesquieu a aperçu l'effet; et parce qu'il ne peut en découvrir la cause, il l'attribue à l'influence du climat: et pour justifier cette opinion, démentie par les faits, il entasse des principes insoutenables en physique et en chimie, et il avance que l'eau est d'un usage admirable dans les pays très-chauds, tandis qu'il est prouvé que c'est dans les pays chauds qu'on a le plus besoin d'user de liqueurs spiritueuses, qui donnent du ressort à l'estomac débilité par l'excessive transpiration et le relâchement général des solides. Tout le monde sait qu'il est mortel dans nos colonies d'Amérique de faire usage de boissons délayantes, comme l'eau: aussi la nature a donné des vins spiritueux aux peuples du Midi, et des vins froids et sans liqueur aux peuples du Nord. Il est même vrai de dire que, si l'habitant du Nord ne buvait que du vin, il boirait plus d'eau que l'habitant du Midi; puisque les vins du Nord contiennent, sous un volume égal, beaucoup moins d'esprit de vin, et par conséquent beaucoup plus d'eau que les vins du Midi; et c'est pour compenser ce défaut de *qualité* de leurs vins, que les peuples du Nord boivent beaucoup d'eau-de-vie. D'un faux principe cet auteur ne peut tirer que des conséquences erronées. « Il est naturel, dit-il, que là où le vin est contraire au climat et par conséquent à la santé, l'excès en soit plus sévèrement puni que dans les pays où l'ivrognerie a peu de mauvais effets pour la personne, où elle en a peu pour la société, où elle ne rend point les hommes furieux, mais seulement stupides. »

1° La différence entre le caractère de l'ivresse des différents peuples tient à l'espèce de leur vin; et comme il est plus spiritueux dans le Midi, l'ivresse y est plus forte, et ses écarts y sont plus dangereux, parce que l'homme y a plus de sentiment.

2° Le gouvernement, qui doit conserver l'homme intelligent comme l'homme physique, doit punir non-seulement l'homme physique qui devient *furieux*, mais l'homme intelligent qui devient *stupide*.

Il faut donc chercher une autre cause que celle du climat à une coutume dégradante qu'on aperçoit dans des climats si opposés: elle est donc l'effet des institutions politiques, puisqu'elle est nationale, selon Montesquieu lui-même, dans toutes les sociétés non constituées, ou dans celles qui ne conservent pas l'homme dans sa perfection, et qu'elle n'est que personnelle dans les autres.

La manière dont le Français et l'Espagnol se nourrissent est certainement plus saine que la manière dont se nourrissent les Anglais, les Allemands, les Hollandais; parce que les premiers mangent beaucoup de pain et peu de viande, et que les autres mangent beaucoup de viande et peu de pain, souvent même la viande sans pain et à moitié crue, ou vivent de mauvais café, de beurre et de fromage, d'eau-de-vie, etc. Et qu'on ne dise pas que la nature refuse à ces peuples le blé nécessaire à leur subsistance; car, outre que ceux à qui le blé manque peuvent s'en procurer par le commerce souvent à meilleur prix que ceux même qui le cultivent, il est reconnu que certains peuples du Nord, tels que les Suédois, en auraient assez pour leur consommation, s'ils en employaient moins dans la distillation des eaux-de-vie, ou la fabrication de la bière. Il ne faut pas

croire, sur la foi de Montesquieu, que les hommes du Nord mangent beaucoup plus que ceux du Midi : cet auteur paraît ignorer que les comestibles dans le Midi ont infiniment plus de substance, sous le même volume, qu'ils n'en ont dans le Nord. Le Français ne mangerait pas, en Languedoc, en pain de froment, le volume de pain qu'il mange en Allemagne en pain d'épeautre. Les viandes sont plus grasses dans le Nord, et par cela même elles contiennent moins de parties nutritives.

L'usage qu'a le Français en général de ne rien prendre après ses repas est plus sain et plus naturel que celui des peuples du Nord, qui boivent à toute heure du vin, de la bière, et souvent même des boissons chaudes, comme l'Anglais et le Hollandais.

L'habitude qu'a le Français de se promener, de faire de l'exercice, de se tenir l'hiver dans des appartements modérément échauffés, est plus saine et plus naturelle que celle de ces peuples sédentaires qui passent la plus grande partie de la journée assis et dans une atmosphère brûlante. J'ai remarqué, dans la première partie de cet ouvrage, que les arts se perfectionnaient dans la société, avec la constitution; et, sans entrer ici dans un détail qui serait le sujet d'un ouvrage très-intéressant, il me suffira de faire observer que, quelle que soit la prévention de chaque nation pour ses écrivains, ses artistes et ses usages, le goût dans les ouvrages d'esprit, dans les productions des arts, dans les habitudes même de l'homme n'est pas arbitraire (1), mais qu'il doit être en tout un rapport *nécessaire* dérivé de la nature des êtres sociaux ou perfectionnés; et qu'à en juger par cette règle immuable et indépendante des conventions humaines, certains peuples prennent, dans les ouvrages d'esprit, le trivial pour le simple, l'extraordinaire pour le beau, le gigantesque pour le sublime; qu'ils prennent dans les productions des arts le difficile pour le parfait, le lourd pour le solide, la richesse pour l'ornement : comme ils prennent dans les manières la pesanteur pour la gravité, la taciturnité pour la réflexion, la brusquerie pour la franchise, et l'apathie pour la bonté.

Enfin, et j'invoque sur cette dernière assertion le témoignage de ceux qui ont été à portée d'en faire l'observation, la morale, ou, pour mieux dire, les moralistes ne sont pas aussi sévères dans d'autres pays, même catholiques, qu'ils le sont en France, chez cette nation si *frivole* et si *corrompue*. Ainsi les magistrats, il y a cinquante ans, les ecclésiastiques encore aujourd'hui, s'interdisaient en France le spectacle; et c'était, dans les casuistes, une preuve de relâchement de le permettre aux laïques. En Allemagne, en Italie, les spectacles sont fréquentés par les personnages les plus graves; le masque, que les moralistes les plus indulgents blâmaient en France, est en Italie le plaisir ordinaire de tous les états, de tous les âges, de tous les sexes. Il serait aisé de prouver l'extrême facilité, pour ne rien dire de plus, des moralistes en Allemagne sur des objets bien autrement intéressants pour les mœurs; aussi je ne crains pas d'avancer que, laissant à part les grandes villes, partout corrompues, les mœurs, dans les campagnes et les petites villes, étaient plus pures en France qu'elles ne l'étaient en Allemagne, dans les mêmes endroits (2).

Qu'on ne m'accuse pas de partialité dans la comparaison que je viens de faire entre la France et les autres nations. Si, dans les productions de l'esprit, dans celles des arts, dans les mœurs, les manières, la langue même, les autres peuples ne sont pas encore parvenus à la perfection, le Français l'avait dépassée; et depuis un demi-siècle, il y avait trop d'*esprit* dans les productions de l'esprit, trop d'art et de recherche dans les productions des arts; le naturel des manières avait dégénéré en frivolité, la facilité des mœurs en mollesse, l'expression de la langue en exagération, et sa délicatesse en

(1) Je crois, pour en donner un exemple, que la manière de monter à cheval de certains peuples n'est pas un rapport *nécessaire* dérivé de la nature de l'homme physique ni de celle de l'animal; et que la mode actuelle de s'entourer le cou d'une immense quantité de mousseline est un rapport contraire à la santé de l'homme chez qui elle peut augmenter la disposition déjà trop commune à l'apoplexie du sang.

(2) En France, depuis quelques années, les curés, dans les campagnes, ne trouvaient pas toujours dans l'administration assez de secours et d'appui pour réprimer les désordres. On tolérait la licence, de peur de gêner la liberté. Ce n'est pas ainsi qu'on doit gouverner les hommes; les gouvernements sont institués pour les *forcer* à être *libres*, c'est-à-dire *bons*. Au reste, l'administration ne doit prêter main forte à *la religion* que pour réprimer des désordres graves. Il faut bien distinguer le conseil du précepte. Il est des choses à l'abus desquelles la religion doit opposer des digues, mais que l'administration peut tolérer. L'Etat est alors comme une famille où le papa gronde bien fort, et où la maman plus indulgente se garde bien d'approuver la faute, mais elle essuie les pleurs et donne du *bonbon*.

pruderie (1) Il se faisait en France, dans les hommes et dans les choses, une révolution insensible, dont les effets, sourdement destructeurs, n'ont pu être arrêtés que par une révolution subite et totale qui a mis à découvert les plaies mortelles de la société. Ainsi, lorsque les excès des passions, ou un régime vicieux, ont corrompu les humeurs dans le corps d'un homme robuste, il se sent affaiblir sans connaître la cause de son affaiblissement, il a les mêmes facultés sans avoir la même force; et un dépérissement insensible le conduit lentement au tombeau, si la bienfaisante nature élaborant, dans une nouvelle fermentation, les sucs nourriciers et conservateurs, ne rétablit, par une crise violente, ses humeurs altérées.

CHAPITRE IX.

SUITE DU MÊME SUJET. — OBSERVATIONS GÉNÉRALES SUR LES RELIGIONS CONSTITUÉES ET NON CONSTITUÉES.

J'ai avancé qu'il y avait moins d'amour des êtres sociaux, de Dieu et de l'homme, dans les sociétés religieuses non constituées, et j'en ai attribué la cause à la déconstitution de ces sociétés : Montesquieu fait la même observation, quoique moins générale, et, entêté de sa chimère, il en cherche la raison dans le climat. Le chapitre 2 du livre XIV de l'*Esprit des lois* est un monument curieux de l'esprit de système. On y voit, avec compassion, le philosophe fixé sur une langue de mouton qu'il avait fait geler, et qu'il observait au microscope (2), chercher dans ses houpes nerveuses et leurs *mamelons*, ses *pyramides* et leurs *gaînes*, les grands motifs d'une différence aussi remarquable, et disséquer l'homme physique, que dis-je? disséquer l'animal, pour expliquer l'homme intelligent. Au reste l'observateur ne porte pas loin la peine de sa méprise, et il est forcé d'intituler le chapitre suivant : *Contradictions dans les caractères de certains peuples du Midi;* et cherchant toujours, dans les climats, la raison des exceptions, comme il a trouvé le motif des règles générales, il en vient à des absurdités qui ont fait abandonner le système, lors même que l'on prodigue encore des éloges à son auteur.

C'est parce que les peuples des sociétés du Nord non constituées n'ont plus d'amour ou de sentiment, qu'ils n'ont plus que des opinions, que les opinions nouvelles y font une fortune si rapide et si brillante. Après Wiclef, Jean Hus, Jérôme de Prague, Luther, Calvin et mille autres ont tour à tour établi leurs opinions avec la même facilité : et dans le moment où j'écris, un professeur de l'université de Kœnigsberg tourne toutes les têtes, dans l'Allemagne littéraire, avec une nouvelle philosophie; et si, las de n'être que docteur, il lui prenait envie d'être apôtre, il ne tient qu'à lui d'établir en Allemagne une nouvelle religion, et j'ose lui prédire une grande fortune.

. . . . Ipse tibi jam brachia contrahit ardens
Lutherus (3). (VIRG., *Georg.* I, 34.)

J'ai fait remarquer, en traitant des sociétés politiques, que la différence entre les sociétés constituées et celles qui ne l'étaient pas, était que les premières avaient des lois fondamentales *positives*, un *pouvoir* général qui est le monarque, une *force* générale qui sont les distinctions héréditaires; et que les autres n'avaient que des lois fondamentales *négatives*, point de roi, point de distinctions héréditaires. On peut remarquer la même chose dans les sociétés religieuses : la religion catholique *affirme* la présence réelle de l'Homme-Dieu dans le sacrifice, la nécessité de la consécration sacerdotale, l'infaillibilité de l'Eglise; les sociétés réformées *nient* la présence réelle, la succession spirituelle des ministres du culte, l'autorité de l'Eglise : or un dogme *négatif* est à portée de tous les esprits; car, comme je l'ai déjà dit, il ne faut pas de raisonnement à qui ne fait que

(1) Dans le dernier siècle, on disait : Cela est beau comme le Cid; aujourd'hui, en France, on dirait d'un ruban : Il est *divin*, *délicieux*. Dans les comédies de Molière on trouve des expressions qu'on a justement bannies de la conversation; mais on a donné dans l'excès opposé, et on a poussé la crainte de l'équivoque à un point insupportable, qui devient pédanterie, et qui prouve moins la chasteté de la langue, que la corruption des esprits. Cependant il est vrai de dire que, plus une langue se perfectionne, plus elle exprime une seule chose par un seul mot, moins il y a d'équivoques.

(2) De ce que les houpes nerveuses dont cette langue était couverte, disparaissaient dans la détérioration causée par la congélation, Montesquieu en concluait que les hommes du Nord n'avaient point de sensibilité : cette conclusion eût été supportable, s'il n'eût aperçu au microscope, sur la langue, dans son état naturel, d'un mouton d'Archangel, moins de *houpes nerveuses* que sur la langue d'un mouton de Ségovie.

(3) Les Allemands accusent les Français de légèreté; le Français a été inconstant dans ses usages tant qu'il les a perfectionnés; les peuples du Nord sont inconstants dans leurs opinions, parce qu'elles se détériorent.

nier, et c'est une des causes de la facilité avec laquelle se propagent les opinions religieuses.

J'ai dit qu'on remarquait dans le Catholique plus d'attachement à sa religion que dans le réformé, parce que la religion catholique est une religion d'amour, et que la réforme n'est qu'une religion d'opinion, une philosophie. Montesquieu fait la même remarque, mais il explique, selon sa coutume, un grand résultat par de petites causes, et même par des causes impossibles : « Une religion, » dit-il, « chargée de beaucoup de pratiques attache plus à elle qu'une autre qui l'est moins. On tient beaucoup aux choses dont on est continuellement occupé. » Cela peut être vrai, lorsque ces choses ne sont que des habitudes physiques sans aucune conséquence pour les mœurs ; mais il faut chercher une autre raison que celle tirée de l'habitude, pour expliquer l'attachement naturel de l'homme à des pratiques qui tendent à réprimer ses penchants les plus violents. Au reste il résulterait de l'opinion de Montesquieu, que la religion catholique est préférable à la religion protestante, puisqu'elle attache plus à elle ; car la religion étant nécessaire à l'homme, celle qui attache le plus l'homme à elle, est par cela même préférable à celle qui l'attache moins (1).

Le même auteur fait dans le même chapitre une observation bien remarquable : « Nous sommes, » dit-il, « extrêmement portés à l'idolâtrie, et cependant nous ne sommes pas attachés aux religions idolâtres; nous ne sommes guère portés aux idées spirituelles, et cependant nous sommes très-attachés aux religions qui nous font adorer un Etre spirituel. » Je prie le lecteur de méditer ce passage, où Montesquieu a énoncé, sans le savoir, toute la théorie de la religion chrétienne ou constituée. *L'homme est extrêmement porté à l'idolâtrie, et cependant il n'est pas attaché aux religions idolâtres :* cela veut dire qu'une religion extérieure, sans être idolâtre, est dans la nature de l'homme. *L'homme n'est guère porté aux idées spirituelles, et cependant il est très-attaché aux religions qui lui font adorer un être spirituel :* cela veut dire qu'une religion spirituelle, sans être purement intérieure, est dans la nature de l'homme; donc la religion catholique, qui est extérieure sans être idolâtre, et spirituelle sans être purement intérieure, la religion catholique, qui *divinise* l'homme, et qui *humanise* Dieu, est dans la nature de l'homme et dans celle de Dieu ; donc l'homme doit être plus attaché à la religion catholique qu'à la religion protestante. « Aussi, » continue Montesquieu, « les Catholiques, qui ont plus de culte sensible que les protestants, sont-ils plus *invinciblement* attachés à leur religion que les protestants ne le sont à la leur, et plus zélés pour sa propagation. »

Je ne réfuterai pas ce que Rousseau dit de la religion catholique, dans les derniers chapitres du *Contrat social ;* il n'y a rien d'aussi faible dans tous ses ouvrages, et qui porte plus l'empreinte de l'esprit de parti. Ce que Bayle dit de la religion chrétienne n'est ni plus sensé, ni moins partial. Je ne puis mieux le réfuter qu'en lui opposant Montesquieu. « Bayle, » dit-il, « après avoir insulté toutes les religions, flétrit la religion chrétienne, et ose avancer que de véritables Chrétiens ne formeraient pas un Etat qui pût subsister. Pourquoi non? Ce seraient des citoyens infiniment éclairés sur leurs devoirs, et qui auraient un très-grand zèle pour les remplir. Ils sentiraient très-bien les droits de la défense naturelle : plus ils croiraient devoir à la religion, plus ils penseraient devoir à la patrie. » Montesquieu, en cet endroit, si juste appréciateur de la religion chrétienne, se laisse entraîner un moment après, par son système des climats, à des conséquences insoutenables, tirées de la situation respective des Etats catholiques et des pays réformés. Il avance que les pays catholiques et les pays protestants sont situés de manière qu'on a moins besoin de travail dans les premiers que dans les seconds, c'est-à-dire, comme il l'explique dans une note, que l'homme a plus à tra-

(1) Il est assez commun de voir chez les peuples réformés des personnes d'un rang distingué, faire élever leurs filles dans des religions différentes, de peur que la croyance ne soit un obstacle, ou afin qu'elle soit une facilité de plus pour leur établissement. Les sociétés catholiques donnent d'autres exemples, et l'on y voit des personnes de la naissance la plus illustre, préférer les austérités du cloître aux avantages de l'élévation. La France vient de faire une perte qui rouvre toutes ses plaies. Madame Louise, princesse de Condé, qui réunissait tout ce que le monde désire dans ses partisans à tout ce que la religion prescrit à ses disciples, vient de se retirer dans la maison des Capucines de Turin, ordre dont la règle est d'une sévérité effrayante. Maison de Bourbon ! combien de fois, et avec quelle étendue, vous faites à la société politique et religieuse *le sacrifice de l'homme !*

vailler dans le Nord que dans le Midi : de là il conclut que la religion réformée, qui supprime toutes les fêtes, a trouvé plus de facilité à s'introduire dans le Nord que dans le Midi. C'est expliquer un grand effet par une raison fausse et petite. L'homme au contraire a beaucoup plus à travailler dans le Midi, parce que dans les pays du Midi se trouvent toutes les productions qui demandent la culture à bras, comme la vigne, l'olivier, le mûrier, les arbres à fruits, etc., au lieu que l'homme dans le Nord n'a que ses troupeaux qui n'occupent pas l'homme, et ses champs qui n'occupent que les animaux. Aussi les goûts des hommes désœuvrés, celui du tabac à fumer et des boissons enivrantes, sont-ils plus répandus dans le Nord.

S'il fallait chercher à la propagation de la réforme dans le Nord une autre cause que celle que j'ai puisée dans la constitution des Etats qui l'ont adoptée, on la trouverait dans l'affranchissement du joug de l'abstinence et du jeûne, plutôt que dans la suppression de quelques fêtes.

On a déjà remarqué que la religion protestante est plus favorable au commerce, parce qu'elle permet à l'homme de se transporter où son commerce l'appelle, et qu'un réformé, au moins calviniste, zélé sectateur de sa croyance, peut en remplir seul les devoirs, ce qu'un Catholique ne peut pas faire. Aussi tous les pays protestants sont-ils très-commerçants; mais ce n'est là qu'une raison secondaire, et il y en a une beaucoup plus profonde. Si, comme le dit l'*Esprit des lois*, *le mahométisme agit sur les hommes avec cet esprit destructeur qui l'a fondé*, on peut dire que la réforme agit sur ses sectateurs avec cet esprit d'*intérêt* qui l'a fondée. L'intérêt a fondé ces sectes, et il en est encore le *pouvoir*.

L'or est devenu la divinité extérieure et sensible des sociétés commerçantes et républicaines, qui sont aussi plus riches en général que les sociétés catholiques; et il ne peut y en avoir d'autre motif que celui que j'indique, puisque les pays protestants sont en général moins fertiles, et que, si le protestant est plus intéressé, le Catholique est aussi laborieux. Remarquez aussi que le *pouvoir* conservateur de la religion ne connaît que l'or qui puisse lui disputer l'empire dans le cœur de l'homme, puisqu'il nous avertit lui-même qu'on ne peut servir à la fois *Dieu et les richesses* (1) ; et il nous prévient, pour que nous n'en soyons pas étonnés, que les *enfants du siècle* sont plus habiles que ses *disciples* dans l'art de faire fortune (*Luc.* XVI, 8), parce que sa religion n'a été fondée que sur le désintéressement et le détachement des biens de la terre. C'est dans les principes *créateurs* des diverses religions et des divers gouvernements, et non dans quelques jours de plus ou de moins consacrés au travail, qu'il faut chercher la cause d'un effet général et très-sensible. Mais le commerce n'est si fort en faveur dans les sociétés non constituées ou les républiques, que parce qu'il place l'homme à l'égard de son semblable, dans l'état sauvage, tel qu'il peut exister au sein des sociétés policées, et qu'il s'allie naturellement avec des gouvernements où les lois ne sont que les volontés particulières de l'homme dépravé. Cette assertion paraît un paradoxe ; venons à la preuve. Quel est le caractère de l'état sauvage? C'est de placer les hommes, les uns à l'égard des autres, dans un état de guerre ou d'envahissement de la propriété : or le commerce (2) , tel qu'il se pratique presque partout en Europe, est un envahissement réel de la propriété d'autrui ; et lorsqu'on voit le marchand n'avoir aucun prix réglé pour ses marchandises, le commerçant spéculer sans pudeur sur le papier empreint du sceau funeste de l'expropriation la plus odieuse, le négociant, quelquefois le plus accrédité, faire arriver en poste de la maison voisine des courriers haletants de sueur et de fatigue, pour répandre une nouvelle politique qui puisse hausser le prix des effets qu'il veut vendre, ou faire baisser le prix de ceux

(1) *Non potestis Deo servire, et mammonæ.* (*Matth.* VI, 24 ; *Luc.* XVI, 13.)

(2) Je ne parle que du commerce en général, et bien plus encore du commerce chez quelques peuples étrangers, que du commerce de France ; et je dois à celui-ci la justice de reconnaître qu'un grand nombre de commerçants, qui exerçaient avec autant de probité que d'intelligence cette profession, utile lorsque de sages institutions empêchent l'extension illimitée de ses spéculations, et mettent des bornes à l'accumulation immodérée de ses profits, ont paru aux tyrans de la France dignes, par leurs vertus, d'être associés aux persécutions honorables qu'ils faisaient essuyer aux membres des professions sociales, de périr avec la noblesse, ou de souffrir avec elle, victimes de leur fidélité à la religion et à la monarchie, et qui, rentrés en France, méritent d'être appelés par la noblesse elle-même, à partager ses devoirs dans la société constituée, comme ils ont partagé ses malheurs dans la société *en révolution*.

qu'il veut acheter, on a sous les yeux, réellement et sans métaphore, le spectacle hideux d'une bande de sauvages qui se glissent dans l'obscurité, pour aller enlever la chasse de leur ennemi, ou incendier son habitation. Je dis plus, et sans recourir à ces abus malheureusement trop communs, je soutiens que le commerce, même le plus honnête, place nécessairement les hommes, les uns à l'égard des autres, dans un état continuel de guerre et de ruse, dans lequel ils ne sont occupés qu'à se dérober mutuellement le secret de leurs spéculations, pour s'en enlever le profit, et élever leur commerce sur la ruine ou la diminution de celui des autres; au lieu que l'agriculture, dans laquelle tous les procédés sont publics et toutes les spéculations sont communes, réunit les hommes extérieurs dans une communauté de travaux et de jouissances, sans diviser les hommes intérieurs par la crainte de la concurrence ou la jalousie du succès. Aussi l'agriculture doit-elle être le fondement de la prospérité publique dans une société constituée, comme elle y est la plus honorable et la plus utile des professions qui ne sont pas sociales; et le commerce est, dans une société non constituée, le fondement de la fortune publique, comme il est, dans ces mêmes sociétés, la source de toute considération personnelle.

CHAPITRE X.

EFFETS DE LA RELIGION CHRÉTIENNE SUR L'HOMME ET SUR LA SOCIÉTÉ. PARALLÈLE DE LA RELIGION ET DE LA PHILOSOPHIE.

Lorsque les passions des hommes eurent corrompu le sentiment et défiguré l'idée de la Divinité, le corps social eut besoin d'une éducation sévère et retirée, pour conserver le grand principe de l'unité de Dieu; et le peuple juif, choisi pour être le dépositaire de ce trésor du genre humain, fut séparé des autres peuples par des institutions particulières, qui si longtemps firent sa gloire, et qui font aujourd'hui son malheur. Mais tous les peuples devaient un jour être appelés à jouir du bienfait de la religion constituée, ou de la religion de l'unité de Dieu; parce que la religion constituée, fondée sur des rapports nécessaires, a un principe *nécessaire* de développement.

Si tous les peuples devaient être appelés à la même religion, il fallait donc une religion qui les réunit au lieu de les séparer, qui les confondit au lieu de les distinguer les uns des autres; la religion judaïque ne pouvait donc pas convenir à l'univers.

L'objet de la religion judaïque avait été de conserver, chez un peuple, la foi de l'unité de Dieu; cet objet était rempli. L'objet de la religion universelle devait être de conserver la connaissance de Dieu dans l'homme intelligent, et de conserver ou perfectionner l'homme intelligent par la connaissance de Dieu; car, comme je l'ai observé ailleurs, la perfection de l'être intelligent consiste à avoir l'idée de la perfection ou de la vérité, qui est Dieu même. La religion devait mettre dans son esprit la connaissance de Dieu en en plaçant l'amour dans son cœur, et le culte dans ses sens ou sa *force*, et en produisant au dehors l'effet et les fruits de cet amour, par la vertu pour laquelle Dieu lui donnait les secours nécessaires, soit par la répression de sa force, soit par la protection de sa faiblesse; et comme la société religieuse allait devenir plus nombreuse, puisqu'elle devait être composée de toutes les nations, il fallait que la vérité fût mieux connue, la vertu mieux pratiquée, les moyens de répression ou de protection plus efficaces : c'est-à-dire qu'il fallait à l'*esprit* une morale plus sévère, au *cœur* une religion plus sensible, aux *sens* des châtiments ou des récompenses plus capables d'effrayer le méchant ou d'encourager l'homme vertueux.

Mais comment faire goûter une morale sévère à des peuples faibles, une religion d'amour à des nations opprimées par une religion de haine, des châtiments et des récompenses de l'autre vie à des païens plongés dans les jouissances de celle-ci? C'est là le miracle public, extérieur et social de la religion chrétienne, miracle qui se renouvelle tous les jours, et sur les peuples qu'elle fait passer de l'idolâtrie à la connaissance de Dieu, et sur l'homme qu'elle ramène du vice à la vertu. Les hommes à préjugés demandent si la religion chrétienne a rendu les hommes meilleurs. L'homme isolé, considéré en lui-même et indépendamment de la société dont il fait partie, est, et a été, toujours et partout le même, sujet aux mêmes besoins, livré aux mêmes passions, doué des mêmes facultés; mais l'homme social est incontestablement devenu plus parfait, et l'on ne doit considérer l'homme que dans la société.

Or, la religion a détruit tous les crimes sociaux ou publics, ceux qui attaquaient l'homme de la société religieuse, comme le sacrifice barbare du sang humain ou le sacrifice infâme de la pudeur, le trafic imposteur des oracles et l'apothéose de l'homme; ceux qui attaquaient l'homme de la société politique en exaltant sa force ou sa passion, comme l'atrocité des spectacles, la férocité des guerres, la dépravation de l'amour physique, ou en opprimant sa faiblesse, celle de l'âge par l'exposition publique, celle du sexe par le divorce, celle de la condition par l'esclavage; et je ne parle que des crimes qu'elle a fait cesser, et non des vertus qu'elle a fait éclore, de l'amour de Dieu, de l'amour des hommes, du mépris de la propriété, qui ont fondé, qui ont enrichi, qui ont peuplé tant d'établissements religieux destinés à soulager toutes les faiblesses de l'humanité : établissements que la philosophie a pu calomnier et détruire, mais qu'elle ne remplacera jamais. Depuis que la religion chrétienne était mieux connue, la guerre s'était faite, au moins jusqu'à nos jours, jusqu'aux jours de la philosophie, avec plus d'humanité : « Il y avait dans les gouvernements, » dit l'*Esprit des lois*, « un certain droit politique, et dans la guerre un certain droit des gens que la nature humaine ne saurait assez reconnaître. » Mais si la société n'a plus les mêmes vices, l'homme a les mêmes passions; et ceux qui voudraient que la religion chrétienne, destinée à sauver tous les hommes, comme à perfectionner toutes les sociétés, eût frappé l'univers et frappât chaque homme d'un éclat irrésistible, oublient que, si l'homme avait une certitude physique et par les sens, de l'existence de Dieu, de l'immortalité de l'âme, des peines ou des récompenses de l'autre vie, il n'y aurait plus de combats, plus de vertus, parce qu'il n'y aurait plus de choix. A la hauteur des dogmes qui confondent l'esprit, à l'austérité de la morale qui gêne le cœur, à la sévérité des préceptes qui mortifient les sens, je reconnais la divinité du fondateur de la religion chrétienne, qui donne pour *lois* aux êtres sociaux les rapports *nécessaires* dérivés de leur nature : comme aux moyens que l'homme emploie, à l'intérêt, à la volupté, à la terreur, je reconnais l'homme qui veut m'imposer les lois qu'il a faites, c'est-à-dire m'assujettir à ses opinions particulières, rapports absurdes et contraires à la nature des êtres.

La religion constituée, ou véritable, règle à la fois l'homme moral et l'homme physique, l'homme tout entier. Elle règle l'homme moral en réglant toutes ses facultés; elle règle l'homme physique en réglant tous ses actes extérieurs.

L'homme exprime son amour par l'action de ses sens, et il acquiert des idées par ses sensations; il faut donc que l'amour ne se manifeste que par des actes graves et religieux, pour que les sens ne transmettent à l'âme que des impressions pures et capables de porter l'homme à la vertu : motif de la sainteté du culte et de la majesté des cérémonies. L'homme a un *cœur* qui aime et qui craint : il faut donc proposer un grand objet à ses craintes et à ses espérances. Elle propose les récompenses et les châtiments éternels, la jouissance éternelle de Dieu même ou sa privation.

L'homme a un *esprit* qui examine, qui admet et qui rejette; et cet esprit doit être dans tous également soumis, parce que, dans tous, il ne peut être également éclairé, et que dans aucun il ne peut jamais être parfaitement éclairé. Je m'explique; la religion est la société de Dieu et de l'homme : or, *une société est une réunion d'êtres semblables, réunion dont la fin est leur conservation mutuelle.*

Toute société a des *lois*. Les lois sont des rapports *nécessaires* qui dérivent de la nature des êtres qui composent la société.

Les lois de la société de Dieu avec l'homme seront donc des rapports nécessaires dérivés de la nature de Dieu et de celle de l'homme.

Dieu n'a pu donner une religion à l'homme ou former société avec lui, sans l'instruire des lois de cette société.

Si ces lois sont dans sa nature, il ne peut apprendre aux hommes la raison et le motif de ses lois, sans lui faire connaître sa nature divine.

Mais l'homme n'a pas la capacité de connaître la nature de Dieu, et Dieu lui-même ne peut pas lui donner cette capacité; car si l'esprit de l'homme pouvait comprendre la nature de Dieu, l'homme intelligent serait égal à Dieu : car deux intelligences qui peuvent se comprendre mutuellement et également sont égales. Les mystères, ou les choses que l'homme ne peut pas comprendre dans la religion, sont donc *nécessaires* dans une religion divine; ils sont un rapport *nécessaire* qui dérive de la nature

des êtres; et une religion divine, ou constituée, a ses mystères pour tous les hommes, par la même raison que les hautes sciences ont leurs obscurités pour les gens bornés. Si l'on essaye de persuader à un homme ignorant et borné qu'on a mesuré la distance qu'il y a de la lune au soleil, ou la quantité d'eau qui passe sous un pont dans un temps donné, il le croira, s'il ne peut élever aucun doute sur la véracité et les lumières de celui qui lui parle; mais il n'aura jamais de cette vérité une conviction d'intelligence semblable à celle qu'en a le géomètre.

Si la raison de l'homme n'était jamais préoccupée par les passions, elle obéirait toujours aux lois de la religion, dont elle n'aurait aucun intérêt à révoquer en doute la sagesse; mais la raison de l'homme n'est jamais sans incertitudes, parce que l'homme n'est jamais sans passions. De là suit la nécessité d'une autorité qui puisse la fixer. Elle peut être fixée de deux manières, ou en éclairant ses incertitudes, ou en réprimant sa curiosité; mais l'esprit de tous les hommes ne peut pas être également éclairé, et l'esprit d'aucun homme ne peut être entièrement éclairé; au lieu que la curiosité de tous les hommes peut être parfaitement et également réprimée. Donc la répression de la curiosité, et la soumission de la raison par la foi, est un moyen plus efficace et plus général de fixer l'esprit des hommes et de tous les hommes; donc il convient mieux à la société; donc il est *nécessaire.* C'est ici le champ de bataille de la philosophie et de la religion. La religion, pour rendre l'homme vertueux, veut soumettre la raison de l'homme par la foi; la philosophie veut l'éclairer par l'intérêt.

L'intérêt dans l'homme est l'amour de soi, ou la passion de dominer, et cette passion dans l'homme dépravé est essentiellement injuste. La raison dans l'homme est une lumière qui lui sert à distinguer le bien du mal; et cette lumière, dans l'homme passionné ou intéressé, est essentiellement bornée. C'est donc un aveugle mené par un guide corrompu. Donc la religion, qui réprime l'intérêt et soumet la raison, convient mieux à l'homme que la philosophie, qui donne la raison à conduire à l'intérêt.

La philosophie, qui suppose la passion calme et la raison éclairée, ne peut conserver la société, puisqu'elle commence par méconnaître la source des désordres qui la détruisent. La religion, qui suppose la raison bornée et la passion violente, connaît la véritable source des désordres de la société, et pourvoit à sa conservation.

On peut dire de la philosophie, ou des sectes, ce que Montesquieu, dit des républiques: « Dans une république l'abus du *pouvoir* est plus grand, parce que les lois qui ne l'ont pas prévu n'ont rien fait pour l'arrêter. »

Enfin, et je prie le lecteur de peser cette observation, la philosophie veut contenir la passion par l'intérêt, c'est-à-dire, régler l'homme intérieur par l'homme intérieur, et elle cherche un équilibre impossible entre l'intérêt et la passion; au lieu que la religion prend hors de l'homme, et dans Dieu même, le moyen de contenir l'homme.

Ainsi la philosophie constitue la religion de l'homme, comme elle veut constituer son gouvernement politique, par l'*équilibre des pouvoirs* intérieurs, c'est-à-dire, des amours-propres, des passions; au lieu que la nature constitue la religion, comme elle constitue le gouvernement, par le pouvoir général et la force générale.

CHAPITRE XI.

CONSÉQUENCES DES PRINCIPES SUR LA CONSTITUTION DES SOCIÉTÉS.

Je rapproche tout ce que j'ai dit sur les sociétés constituées extérieure et intérieure, politique et religieuse : je le présente sous un seul point de vue, et comme l'analyse de la théorie des deux sociétés.

Dieu et l'homme, les esprits et les corps, éléments de toute société.

Donc la société est intérieure et extérieure, intelligente et matérielle, religieuse et physique.

La société extérieure ou physique est le rapprochement des hommes physiques intelligents.

La société intérieure ou religieuse est la réunion des hommes intelligents physiques.

L'homme intelligent ou intérieur ne peut pas être séparé de l'homme physique ou extérieur.

Donc la société religieuse ou intelligente ne peut pas être séparée de la société extérieure et physique; c'est-à-dire, que la société intérieure est nécessairement extérieure, et que la société extérieure est nécessairement intérieure. Donc la société physique considère l'homme extérieur et intérieur, physique et intelligent : donc la

société religieuse considère l'homme intérieur et extérieur, intelligent et physique : donc il ne peut exister de gouvernement sans religion, ni de religion sans gouvernement.

Donc la société religieuse sera l'âme, la société politique sera le corps.

La société religieuse est naturelle, c'est-à-dire particulière, ou elle est générale. La société physique est aussi naturelle ou particulière et générale.

La société religieuse particulière est la religion naturelle : la société religieuse générale est la religion publique.

La société physique particulière ou naturelle est la *famille;* la société physique générale est le *gouvernement*, ou, dans le langage usité, la *société politique*.

La réunion de la religion publique et de la société politique forme un être collectif ou général, appelé société civile, comme la réunion de l'âme et du corps forme un être composé appelé homme.

Tout être particulier a une fin particulière à laquelle il veut parvenir, et qui est l'objet de sa volonté particulière.

Donc la société, être collectif ou général, a une fin générale à laquelle elle veut parvenir, et qui est l'objet de sa volonté générale.

La fin de la société naturelle religieuse et physique est la production ou la connaissance des esprits, et la reproduction des corps.

La fin de la société générale religieuse et physique, appelée société civile, est la conservation des esprits et la conservation des corps.

Donc la société particulière ou naturelle doit être l'élément de la société générale, parce que la *production* est l'élément de la *conservation*.

Donc la famille sera l'élément de la société politique, et la religion naturelle l'élément de la religion publique.

La conservation d'un être est son existence dans un état conforme à sa nature.

L'état conforme à la nature des esprits et à celle des corps est la perfection, c'est-à-dire, l'obéissance aux lois parfaites ou rapports nécessaires dérivés de la nature des êtres sociaux, des esprits et des corps.

Mais nous avons vu que la liberté consiste à obéir aux lois parfaites ou rapports *nécessaires* dérivés de la nature des êtres : donc la perfection des esprits et des corps est leur liberté; donc leur conservation ou leur existence, dans l'état le plus conforme à leur nature, n'est autre chose que leur liberté.

La liberté peut exister pour l'homme intelligent, comme pour l'homme physique; la liberté est donc spirituelle ou physique.

Donc la fin de la société physique est la conservation ou la liberté de l'homme physique; parce que l'homme, égal à l'homme, ne doit être assujetti, dans ses actes extérieurs et physiques, qu'au pouvoir général de la société physique, qui est le monarque.

Donc la fin de la société religieuse est la conservation ou la liberté de l'homme intelligent; car l'homme intelligent, semblable à Dieu, ne peut être assujetti, dans ses facultés intellectuelles ou ses pensées, qu'au pouvoir général de la société religieuse, qui est Dieu même. *Vous êtes appelés à la véritable liberté*, écrit l'Apôtre aux Chrétiens. (*Galat.* v, 13.)

Donc la fin de la société civile est la conservation de tout l'homme, ou la liberté de l'homme intelligent et physique.

La fin de la société est l'objet de sa volonté, parce que la société *veut*, comme tout être, parvenir à sa fin.

La volonté qu'a la société de parvenir à sa fin s'accomplit par le *pouvoir* d'y parvenir; car la société, qui n'aurait pas le *pouvoir* de parvenir à sa fin, n'y parviendrait pas.

Le *pouvoir* est l'amour dirigeant la force vers l'objet de la volonté.

Donc l'amour dirigeant la force, ou autrement le *pouvoir*, est le moyen de la volonté.

Dans la société naturelle ou particulière, la fin est particulière; la volonté, nécessairement proportionnée à la fin, est particulière; les moyens, nécessairement proportionnés à la volonté, sont particuliers.

Ainsi la volonté particulière qu'a l'homme de la société religieuse naturelle ou de la religion naturelle, de *produire* dans sa pensée la connaissance de Dieu, s'accomplit par un pouvoir ou par un amour de Dieu, qui dirige la force particulière, c'est-à-dire, l'action des corps dans le culte extérieur que l'homme seul rend à Dieu (1).

(1) Les expressions que la religion consacre dans le culte qu'elle rend à Dieu, ou dans les devoirs qu'elle prescrit à l'homme, offrent des preuves sensibles que Dieu et l'homme sont *volonté, amour et force*. La religion offre le sacrifice social par Jésus-Christ, avec Jésus-Christ, dans Jésus-Christ; *per ipsum, et in ipso, et cum ipso; per* désigne le commandement, c'est la *volonté; in* expri-

Ainsi la volonté particulière qu'a l'homme de la société physique naturelle, ou de la famille, de produire son semblable, s'accomplit par un *pouvoir* ou par un amour de soi, qui dirige la force ou l'action des sens vers l'objet de la volonté.

Ainsi la volonté générale ou sociale qu'a l'homme de la société physique politique ou générale, appelée *gouvernement* ou société politique, de conserver ses semblables, s'accomplit par un *pouvoir* général qui est l'amour général des autres ou du prochain personnifié dans le monarque, qui dirige la force générale vers l'objet de la volonté.

Ainsi la volonté générale qu'a l'homme de la société religieuse politique, appelée religion publique, de conserver la connaissance de Dieu, s'accomplit par un *pouvoir* général, c'est-à-dire, par l'amour général des hommes pour Dieu et de Dieu pour les hommes, personnifiés par l'Homme-Dieu présent dans le sacrifice, et qui dirige la force générale ou extérieure, c'est-à-dire, l'action de ses ministres dans le culte extérieur.

Donc les *pouvoirs* conservateurs de la société civile sont Jésus-Christ et les rois, qui dirigent la force générale de la société civile, c'est-à-dire, le sacerdoce et la noblesse, vers l'objet de la volonté générale de la société, la conservation des êtres intelligents et physiques dont elle est composée.

Donc il n'y a pas de *pouvoir* conservateur dans les sociétés politiques où il n'y a pas de monarque, ni de *force* conservatrice dans les sociétés politiques où il n'y a pas de noblesse.

Donc il n'y a pas de *pouvoir* conservateur dans les sociétés religieuses où il n'y a pas de présence réelle de l'Homme-Dieu, ni de *force* générale conservatrice dans les sociétés religieuses où il n'y a pas de sacerdoce.

Or, des sociétés politiques et religieuses, qui n'ont ni *pouvoir* conservateur, ni *force* conservatrice, ne peuvent se conserver ni parvenir à leur fin.

Donc les sociétés qui ont le *pouvoir* conservateur et la *force* conservatrice, ont le *pouvoir* et la *force* de parvenir à leur fin, qui est la conservation des êtres qui les composent.

Mais la perfection d'un être consiste à parvenir à sa fin.

Donc les sociétés qui parviennent à leur fin, sont des sociétés parfaites ou constituées.

Donc les sociétés qui ne parviennent pas à leur fin, sont des sociétés imparfaites ou non constituées.

Mais les sociétés politiques sans monarque et sans noblesse, et les sociétés religieuses sans l'Homme-Dieu et sans sacerdoce, c'est-à-dire, les sociétés sans *pouvoir* conservateur et sans *force* conservatrice, ne peuvent parvenir à leur fin, la conservation des êtres.

Donc les sociétés politiques sans monarque et sans noblesse, et les sociétés religieuses sans la présence réelle de l'Homme-Dieu et sans sacerdoce, sont des sociétés imparfaites ou non constituées.

Donc les sociétés politiques qui ont un monarque et une noblesse, et la *société* religieuse qui admet la présence réelle de l'Homme-Dieu et le sacerdoce, sont des sociétés parfaites ou constituées.

Donc la société civile constituée est celle qui admet la présence réelle de l'Homme-Dieu et le sacerdoce, un monarque et une noblesse.

On a vu que la volonté générale s'accomplit par le *pouvoir* général, et le *pouvoir* général agit par la *force* générale.

La force, pour être utile ou conservatrice, doit être dirigée par le pouvoir conservateur; car une force qui n'est pas dirigée, est une force aveugle, une fureur.

La direction suppose des règles, ces règles sont des lois. *Les lois doivent être des rapports nécessaires dérivés de la nature des êtres.*

Les lois sont écrites ou non écrites.

Ainsi la société politique a des lois écrites et des coutumes, et la société religieuse a des lois écrites et la tradition.

Les lois écrites, qui sont des rapports *nécessaires* dérivés de la nature des êtres, sont bonnes, c'est-à-dire, conservatrices de la société, puisque, étant des rapports *nécessaires, elles ne pourraient être autres qu'elles ne*

me l'union, c'est *l'amour; cum* indique le secours, c'est la *force*.

Les trois devoirs généraux que la religion prescrit à l'homme comme le principe de toutes ses actions envers Dieu, envers soi-même, envers son prochain, c'est-à-dire, en société religieuse, naturelle et politique, sont la foi, l'espérance et la charité. La foi règle l'esprit ou la *volonté* dans le culte que l'homme rend à Dieu ; l'espérance règle *l'amour* que l'homme a pour lui-même, en fixant au désir qu'il a d'être heureux le but auquel il doit tendre; la charité règle la *force* de l'homme ou ses actes extérieurs, en lui prescrivant de rendre à son prochain tous les services qui dépendent de lui : car l'essence de la charité est d'agir.

sont, sans choquer la nature des êtres qui composent la société. Si elles sont conservatrices de la société, elles sont donc conformes à la volonté générale conservatrice de la société. Donc elles sont l'expression de la volonté générale.

Les lois non écrites, qui sont des rapports nécessaires dérivés de la nature des êtres, sont également bonnes ou conservatrices de la société. Donc elles sont conformes à la volonté générale conservatrice, puisqu'elles ne sont devenues des *coutumes*, des *traditions*, que parce que la société a eu la volonté générale de les suivre. Donc elles sont aussi l'expression de la volonté générale.

Donc la société naturelle physique ou la famille, formée par l'union d'un seul homme avec une seule femme, qu'on appelle *monogamie*, est une société constituée ou qui parvient à sa fin, la production de l'homme.

Donc la société naturelle religieuse ou la religion naturelle de l'unité de Dieu, appelée *monothéisme*, est une société constituée ou qui parvient à sa fin, la *production* ou connaissance de Dieu dans la pensée de l'homme.

Donc la société politique physique ou le gouvernement d'un seul, appelé *monarchie* politique, est la société politique constituée, ou celle qui parvient à sa fin, la *conservation*, c'est-à-dire la liberté de l'homme physique.

Donc la société politique religieuse ou la religion publique, appelée *christianisme* ou monarchie religieuse de l'Homme-Dieu, est une société constituée et qui parvient à sa fin, la *conservation*, c'est-à-dire la connaissance de Dieu et la liberté de l'homme intelligent; parce que toutes ces sociétés physiques et religieuses sont fondées, comme je l'ai prouvé, sur des lois ou rapports *nécessaires* dérivés de la nature des êtres sociaux.

La société politique, chez le même peuple, peut être constituée, sans que la société religieuse soit constituée; ou la société religieuse peut être constituée, sans que la société politique le soit.

Mais il n'y a de société civile parfaite ou constituée, que là où la société politique et la société religieuse sont constituées.

Donc la société civile, dans laquelle il n'y a de constituée qu'une des deux sociétés qui la composent, est imparfaite ou non constituée.

Donc la société civile, dans laquelle aucune des deux sociétés qui la composent n'est constituée, est la plus imparfaite ou la moins constituée qu'il est possible. Mais la société religieuse et politique ou la société civile est dans la nature de l'homme, et la constitution est dans la nature de la société qui tend toujours à se constituer, ou à établir entre les êtres des lois parfaites ou des rapports *nécessaires* dérivés de leur nature.

Donc, lorsque la société religieuse sera seule constituée, la société politique tendra à se constituer; et réciproquement, la société religieuse tendra à se constituer, lorsque la société politique sera seule constituée.

Donc la société politique et la société religieuse, ou autrement la société civile, tendra à se constituer chez le peuple qui n'aura aucune constitution de société politique ou religieuse.

Et cet effet sera indépendant des passions et des volontés de l'homme, et il arrivera infailliblement, parce qu'il est *nécessaire* et dans la nature des êtres.

(Donc une société constituée tendra toujours à se constituer davantage, ou à établir plus de rapports *nécessaires* entre les êtres qui la composent; et comme il n'y a aucune volonté, aucun *pouvoir* qui puisse faire obstacle à la volonté et au *pouvoir* qu'a la société de se constituer, elle se constituera toujours davantage.

Donc il y aura dans la société constituée un principe de développement et de perfectionnement qui conduira la société civile constituée au plus haut degré de perfection qu'une société puisse atteindre.

Mais les sociétés non constituées tendront à se déconstituer davantage, parce que des sociétés qui ne peuvent pas parvenir à leur fin, ni conserver les êtres qui les composent, ne peuvent empêcher leur destruction.

Donc il y aura dans les sociétés non constituées un principe de dégénération, qui les conduira au terme extrême de la détérioration des êtres intelligents et physiques qui les composent.)

Donc les agitations que l'on remarquera dans les sociétés politiques ou religieuses constituées tendront à les constituer davantage. Les hérésies ont toujours affermi la religion chrétienne; et Montesquieu remarque, avec raison, que les troubles en France ont toujours affermi le *pouvoir*.

Donc les agitations qui se feront sentir dans les sociétés non constituées, tendront à les éloigner davantage de la constitution. Une république dans laquelle les troubles

ont commencé, va toujours en se popularisant davantage, c'est-à-dire qu'une fois que le *pouvoir* particulier a pris la place du pouvoir général, le *pouvoir* va en se divisant, jusqu'à ce que chaque membre de la société exerce son pouvoir particulier. J'en appelle à l'histoire des républiques anciennes et modernes.

Une société politique constituée, une fois écartée de la constitution, ira donc en s'éloignant davantage, jusqu'au dernier terme de la dépravation politique, qui est l'exercice de tous les pouvoirs particuliers ou l'*anarchie.*

Une société religieuse, une fois écartée de la constitution, ira donc en s'en éloignant toujours davantage, jusqu'au dernier terme de la dépravation religieuse, qui est la destruction, ou plutôt l'oubli du pouvoir général, par le débordement de toutes les opinions ou l'*athéisme.*

La France, dans sa déconstitution politique et religieuse, a donc atteint le dernier terme de la dépravation ou de la déconstitution politique et religieuse.

Mais la société est dans la nature de l'homme, et la constitution dans la nature de la société.

Donc une société religieuse ou politique, parvenue au dernier terme de sa déconstitution, tendra à se reconstituer : comme la pierre qu'une force étrangère a lancée dans les airs, et éloignée de sa tendance naturelle au centre de la terre, tend à y revenir, lorsque la force qui l'en éloignait est épuisée, et qu'elle est au plus haut point de son éloignement du centre.

Et les hommes ne peuvent empêcher la marche éternelle et nécessaire des choses ; « car si le législateur politique et religieux, se trompant dans son objet, établit un principe différent de celui qui naît de la nature des choses, la société ne cessera d'être agitée jusqu'à ce que le principe soit détruit ou changé, et que l'invincible nature ait repris son empire. »

Donc les républiques tendent à revenir à la constitution politique ou à la monarchie, et les sectes à revenir à la constitution religieuse ou au catholicisme; et elles sont, les unes et les autres, d'autant plus près de revenir à leur constitution naturelle, qu'elles sont les unes plus voisines de l'anarchie, les autres plus près de l'athéisme.

Déjà des événements récents et publics ont prouvé la vérité du principe à l'égard des deux plus puissantes républiques de l'Europe, et par conséquent établi sa vraisemblance à l'égard des sectes.

La république de Hollande, victime de sa propre anarchie, et jouet de l'anarchie de la France, ne sortira de la tyrannie révolutionnaire à laquelle elle est assujettie, que pour passer sous un gouvernement monarchique, ou qui tendra fortement et prochainement à le devenir; et la république de Pologne, dévorée par une anarchie invétérée, a passé, au moins pour un temps, sous la domination monarchique de trois puissances : fait digne de la plus sérieuse considération, que la philosophie, en voulant établir de nouvelles républiques, a hâté la chute de celles qui existaient déjà ; preuve de la vanité des projets des hommes, instruments aveugles des volontés irrésistibles qui émanent de la nature des êtres, et qui ne sont elles-mêmes que la volonté éternelle et immuable de l'Etre qui les a produits.

CONCLUSION.

DE LA THÉORIE DU POUVOIR RELIGIEUX.

J'ai traité dans cet ouvrage les questions les plus délicates de la politique et de la religion; et s'il est difficile que je n'aie pas aperçu quelque vérité intéressante, il est possible que je sois tombé dans quelque erreur involontaire.

Animé du seul motif de chercher la vérité, du seul désir de la répandre, je n'ai point porté dans la recherche de la vérité les préventions d'un homme de parti, ni dans sa publication l'orgueil d'un réformateur. Je reconnais en politique une autorité incontestable, qui est celle de l'histoire, et dans les matières religieuses une autorité infaillible, qui est celle de l'Eglise ; et je soumets à l'autorité de l'Eglise la partie de mon ouvrage qui traite de la religion, comme j'en soumets la partie politique à l'autorité des faits ; et ma soumission à l'Eglise est entière, parce qu'elle n'est pas aveugle.

Ce n'est qu'avec une extrême défiance de moi-même que je publie cette seconde partie de mon ouvrage. J'ai voulu consulter l'autorité la plus respectable qu'il puisse y avoir dans l'Eglise, des lettres écrites dans ce dessein ne sont pas parvenues ; il n'existait aucun corps en France, ou, pour mieux dire, aucun corps de Français dont la décision pût être pour moi un garant de l'opinion générale, et me répondre que je ne m'étais pas écarté des vrais principes; et il m'a paru que l'opinion générale, ou la so-

ciété, pouvait seule être juge compétent du nouveau rapport sous lequel je considère l'ordre social. Mes erreurs, après tout, ne sauraient être dangereuses : ce ne sont pas celles que l'ignorance propage, mais celles que l'orgueil défend, qui font le malheur des sociétés.

Les uns trouveront peut-être que je mets trop de politique dans la religion, et les autres trop de religion dans la politique : je répondrai aux premiers par ces paroles du divin fondateur de la religion chrétienne : *Toute puissance m'a été donnée dans le ciel et sur la terre* (*Matth.* XXVIII, 18) : et dans celles que nous lui adressons nous-mêmes : « *Que votre volonté soit faite sur la terre comme dans les cieux* (*Matth.* VI, 10). Je répondrai aux seconds par ces paroles du coryphée de la philosophie : « Jamais Etat ne fut fondé, que la religion ne lui servît de base. »

J'ai voulu prouver qu'en supposant l'existence des êtres sociaux, Dieu et l'homme intelligent physique, tel qu'il a été et tel qu'il est, le gouvernement monarchique royal et la religion chrétienne catholique, étaient *nécessaires*, c'est-à-dire *tels qu'ils ne pourraient être autres qu'ils ne sont, sans choquer la nature des êtres sociaux*, c'est-à-dire la nature de Dieu et celle de l'homme en société.

Or l'existence de l'homme n'est pas un problème ; et, pour connaître ce qu'il est dans la société, ce ne sont pas les systèmes des philosophes qu'il faut consulter, mais le témoignage de l'histoire et celui de nos sens, c'est-à-dire qu'il faut juger l'homme de la société par ses œuvres publiques et sociales.

Quant à l'existence de Dieu, elle se prouve à l'homme physique par les œuvres extérieures de Dieu, je veux dire par la création; elle se prouve à l'homme intelligent par le raisonnement, dont cette partie de mon ouvrage a été le développement, et que je réduis ici à sa plus simple expression, pour la satisfaction de celui qui voudra le méditer, et même pour la commodité de celui qui voudra le combattre.

Les hommes pensent à Dieu : donc Dieu *peut* être, car les hommes ne *peuvent* penser qu'à ce qui *peut* être.

Les hommes ont le sentiment de Dieu : donc Dieu est : car les hommes ne peuvent avoir le sentiment que de ce qui est.

Les hommes pensent à Dieu, puisqu'ils ne peuvent même nier son existence, sans penser à lui.

Les hommes ont le sentiment de Dieu; car le sentiment dans l'homme est amour ou crainte ; l'amour ou la crainte se manifestent *nécessairement* dans l'homme par un acte extérieur et matériel, ou par l'action de ses sens ; et comme l'amour est principe de production et de conservation, la crainte principe de destruction, l'amour se manifestera par un acte qui produit ou qui conserve, et la crainte par un acte qui détruit.

Cet acte extérieur et matériel du sentiment, cet acte de l'amour et cet acte de la crainte, cet acte qui produit ou qui conserve, et cet acte qui détruit, je les retrouve, sous le nom de *sacrifice*, dans les deux sociétés religieuses qui comprennent tous les hommes, tous les temps et tous les lieux, dans la société religieuse de l'unité de Dieu, ou le *monothéisme*, et dans la société religieuse de la pluralité des dieux, ou le *polythéisme*. Je retrouve ce sacrifice non-seulement dans les deux sociétés religieuses, mais dans tous les âges et tous les états de ces deux sociétés religieuses ; et je conclus que la société humaine ne peut pas plus exister sans l'un ou sans l'autre de ces sacrifices, qu'elle ne peut exister sans l'une ou sans l'autre de ces religions. Et en effet je vois en France l'idolâtrie remplaçant le christianisme ; je vois le sacrifice du polythéisme, la prostitution et le meurtre, remplaçant le sacrifice du monothéisme, ou le don pur et sans tache de l'homme et de la propriété. Du jour où cesserait en Europe le sacrifice de l'homme parfait, commencerait le sacrifice de l'homme coupable.

Je conclus donc qu'il y a eu dans toutes les sociétés humaines le sentiment de Dieu ; puisque je vois, dans toutes les sociétés humaines, l'acte extérieur matériel de ce sentiment : or les hommes ne peuvent avoir le sentiment que de ce qui est : Donc Dieu *est*. Si Dieu est, si l'homme existe, il y a société entre eux ; car entre deux êtres semblables et coexistants il y a *nécessairement* un rapport : la société est la *réunion d'êtres semblables* : donc il y aura *réunion* entre Dieu et les hommes ; donc il y aura parole de Dieu aux hommes, puisque la parole est le seul moyen de réunion, qui nous soit connu, avec des intelligences unies à des corps ; donc il y aura écriture, qui n'est que la parole fixée, transmissible à tous les temps et transportable dans tous les lieux, parce que les intelligences vivent dans tous les temps et dans tous les lieux.

La société est la *réunion d'êtres semblables*,

réunion dont la fin est leur conservation mutuelle. Donc il y aura, dans la société, un pouvoir conservateur qui agira par une force conservatrice; et comme la société est un être général ou extérieur, le pouvoir sera extérieur et la force sera extérieure. Le *pouvoir* qui est Dieu même sera extérieur, comme la *force* ou les ministres de son culte sont extérieurs. Ici je soumets une réflexion importante à ceux qui croient à l'existence d'un Etre suprême, justice, bonté et sainteté.

On conçoit pourquoi Dieu a laissé marcher dans leurs voies les nations idolâtres; pourquoi il a permis que la connaissance de ses perfections s'effaçât du milieu de ces sociétés qui ne conservaient pas l'homme, puisque, par l'apothéose, elles en faisaient un Dieu, et que, par l'esclavage, la prostitution et l'assassinat religieux, la férocité des guerres, l'atrocité des spectacles, l'exposition publique, etc., elles le rabaissaient au-dessous de la condition des animaux mêmes. Mais que la société chrétienne, qui a commencé par toutes les vertus particulières et qui continue par toutes les vertus publiques, soit depuis dix-huit cents ans dans une erreur aussi grossière que celle de prostituer ses adorations à des signes sans réalité, c'est ce qui me paraît bien plus difficile à accorder avec la bonté de Dieu, qu'il ne peut l'être d'accorder la *présence réelle* avec sa puissance. Je ne conçois pas, il est vrai, comment Dieu même peut être *présent* sous des signes *extérieurs*, lors même que la méditation me montre comme un rapport *nécessaire* dérivé de la nature des êtres sociaux, qu'il doit être *extérieur* sous des signes *présents* et sensibles : mais je conçois comme une injustice envers la société, c'est-à-dire, comme un rapport contraire à la nature de Dieu juste, qu'il permette à des sociétés qui conservent l'homme, de détruire Dieu.

On ne manquera pas de m'objecter l'exemple des sociétés réformées, qui ne croient pas à la *présence réelle*, et l'on croira rétorquer contre moi l'argument dont je me suis servi. Je répondrai, l'histoire à la main, que je conçois, comme un rapport *nécessaire*, que des sociétés, qui ont commencé par le crime, continuent par l'erreur. Or toutes ces sociétés ont commencé par la volupté, l'intérêt et la terreur; elles se sont écartées des lois ou rapports nécessaires qui dérivent de la nature des êtres, et dès lors elles ont cessé de conserver Dieu, de conserver l'homme. Toutes les révolutions religieuses et politiques ont eu le même principe, l'orgueil et la faiblesse, et les mêmes crimes contre l'homme et contre la propriété ont signalé leurs commencements et leurs progrès. S'ils ont été plus publics dans la révolution de France, comme dans celle d'Angleterre, c'est que, la révolution y ayant été à la fois politique et religieuse, les crimes qui l'ont signalée ont été commandés par l'autorité des opinions et par celle de la force, c'est-à-dire par l'autorité religieuse et l'autorité politique à la fois; au lieu que, dans les révolutions purement religieuses ou les réformes, les mêmes crimes ont été moins publics, parce qu'ils n'ont été commandés que par l'autorité des opinions. J'énoncerais sur ce sujet une vérité plus sévère encore et plus importante, vérité dont la révolution de France me fournirait une trop juste application, si elle ne présentait pas un caractère moins général que toutes celles dont j'ai fait la base de mes principes.

Telle est en peu de mots la marche et l'analyse de mes preuves de la *nécessité*, ou ce qui est la même chose, de la divinité de la religion chrétienne, et la *nécessité*, oserais-je dire, de la divinité du gouvernement monarchique. Qu'on ne m'accuse pas de m'enfermer dans un *cercle vicieux*, et de supposer ce qui est en question. Je ne suppose rien que deux faits incontestables, l'existence de Dieu et l'existence de l'homme. DIEU EST, L'HOMME EXISTE : toute l'économie de la société religieuse et de la société politique tient à ces deux faits, et c'est avec raison que j'ai dit, dans la préface de cet ouvrage, qu'on ne pouvait attaquer mes principes sur les sociétés religieuses et politiques, *sans nier Dieu, sans nier l'homme.*

Je ne m'érige ni en législateur de l'Etat, ni en réformateur de l'Eglise : et bien loin de penser que ce soit à la raison de l'homme à constituer la société politique et la société religieuse, je suis convaincu, et je crois l'avoir démontré, que c'est à la société politique et à la société religieuse à constituer l'homme intelligent et physique; et je ne regarde les législateurs les plus célèbres et les réformateurs les plus vantés, que comme des insensés qui ont osé mettre leurs volontés particulières à la place des volontés éternelles de la nature, ou des corrupteurs qui, donnant à la société pour lois leurs propres passions, ont *légalisé*, si je puis le dire, les passions de la société.

SUPPLÉMENT.

AUX DEUX PREMIÈRES PARTIES DE LA THÉORIE DU POUVOIR.

—

OBSERVATIONS SUR UN OUVRAGE POSTHUME DE CONDORCET, INTITULÉ : *ESQUISSE D'UN TABLEAU HISTORIQUE DES PROGRÈS DE L'ESPRIT HUMAIN* (1795).

—

Au moment où mon ouvrage sortait de la presse, il m'est parvenu un écrit posthume de Condorcet, intitulé : *Esquisse d'un tableau historique des progrès de l'esprit humain.*

Cet ouvrage, qui n'est que le sommaire d'un ouvrage plus étendu, est divisé en dix époques, ou périodes, dont les neuf premières sont consacrées à retracer les révolutions survenues dans l'état des sciences et des arts, et les changements qu'elles ont produits dans le système religieux et politique des nations, depuis l'établissement des premières peuplades, jusqu'à la formation de la république française. Dans la dixième, l'auteur embouche la trompette prophétique, et il dévoile à l'univers les grandes destinées de l'homme et des sociétés.

En rapprochant cette dernière partie de l'*Esquisse des progrès de l'esprit humain*, des écrits philosophiques qui l'avaient précédée, écrits dont la *Déclaration des droits* est l'analyse, et la république française l'application, on peut regarder l'ouvrage de Condorcet comme l'*Apocalypse* de ce nouvel *Evangile*. En effet, l'auteur y présage, non dans un style figuré, mais dans un langage scientifique, le sort futur de la société philosophique dont il se croit un des fondateurs : et le tableau qu'il fait du bonheur réservé à l'homme social, parvenu même à force de vertus et de connaissances à prolonger *indéfiniment* son existence physique, ne peut être comparé qu'à la magnifique description que fait l'écrivain sacré, dans son livre mystérieux, de la Jérusalem céleste *qu'éclairera un jour éternel, où la mort ne sera plus, et où il n'y aura plus ni deuil, ni plainte, ni douleur.* (*Apoc.* XXI, 4.)

La fanatique peinture que fait ce philosophe, de sa société hypothétique, peut nous expliquer l'inconcevable phénomène qu'a présenté la France révolutionnaire, où l'on a vu des hommes commander froidement à leurs hordes dévastatrices la désolation et la mort de leurs concitoyens, de leurs parents, de leurs amis, par pur amour de la postérité ; annoncer le projet, même la *nécessité* de réduire de moitié la population de leur patrie ; et justifier peut-être à leurs propres yeux ces horreurs inouïes dans les fastes de la méchanceté humaine, par l'avantage d'assurer aux générations futures, des lumières, des vertus, une félicité, dont Condorcet dit lui-même, *qu'on ne peut pas se former une idée.*

Ce sage, qui ne veut pas que la philosophie moderne soit aussi moderne qu'on le pense, va parcourant les siècles et les nations, cherchant çà et là quelque *penseur* isolé qui ait nié l'existence de Dieu, et attaqué la monarchie et la religion, pour en faire un des *pères* de la philosophie. Ce n'est pas sans étonnement qu'on voit figurer dans cette généalogie l'ordre des Templiers, accusés de mœurs dissolues, coupables surtout de grandes richesses, et dont l'auteur veut que la destruction ait eu pour cause la crainte qu'inspirait aux rois et aux prêtres la hardiesse de leurs opinions philosophiques.

Cette assertion ne paraît d'abord que hasardée; mais elle mérite une attention sérieuse, lorsqu'on la rapproche de l'aveu prétendu fait par un *adepte*, au commencement de la révolution de France, que le devoir de venger la mort du grand-maître des Templiers et la destruction de son ordre, était un des secrets engagements qu'imposait au très-petit nombre d'initiés cette association occulte, présidée par ce prince qui voulut s'élever jusqu'au trône, et qui, heureusement pour l'espèce humaine, n'est pas allé plus loin que l'échafaud ; ces associations, dans lesquelles les honnêtes gens ne voyaient que bienfaisance, les curieux qu'hiéroglyphes, les désœuvrés que plaisirs,

mais où d'habiles et profonds scélérats voyaient peut-être un moyen de détruire un jour, sous leurs marteaux *maçonniques*, le trône et l'autel.

L'*Esquisse des progrès de l'esprit humain*, dernière production de son auteur, peut être regardée comme la dernière *production* de la philosophie, dans le procès qu'elle a intenté à la société; procès que l'auteur lui-même appelle *la guerre acharnée que la philosophie a déclarée aux oppresseurs de l'humanité, et qui durera*, dit-il, *tant qu'il restera sur la terre des prêtres et des rois*.

Si j'eusse défendu la religion et la monarchie, ces deux bases du bonheur de l'espèce humaine, avec autant de talent que Condorcet en emploie à les combattre, on pourrait avec quelque raison peut-être, en lisant son ouvrage et le mien, dire que l'affaire est suffisamment instruite, et qu'elle est en état d'être jugée.

Si le temps me le permettait; si, au sortir de la longue et pénible carrière que je viens de parcourir, l'esprit ne se refusait à la méditation, et le corps même au travail, je puiserais dans l'ouvrage du philosophe, jusque dans cet ouvrage qui respire la haine de la monarchie, et le mépris de tout gouvernement qui n'est pas populaire, les preuves les plus décisives de la vérité de mes principes sur la constitution des sociétés politiques.

En effet l'auteur remarque dans toutes les sociétés politiques dont l'histoire a transmis le souvenir, la distinction de la force et de la faiblesse, la passion de dominer par la force et le besoin de s'en défendre; et « dans les gouvernements grossiers des sociétés primitives, l'hérédité presque générale des chefs et des rois, et les prérogatives usurpées par d'autres chefs inférieurs, de partager seuls l'autorité politique, d'exercer les fonctions du gouvernement et celles de la magistrature..... L'origine de la féodalité, qui n'a pas été particulière à nos climats, mais qui se retrouve presque sûr tout le globe, aux mêmes époques de la civilisation, partout la propriété ou l'usufruit de la propriété donnée à condition de défendre l'Etat, ou sous l'obligation du service militaire, » etc. J'y trouverais un aveu précieux du perfectionnement successif de la constitution monarchique, dans ces paroles remarquables : « Nous exposerons en détail les causes qui ont produit en Europe ce genre de despotisme, dont ni les siècles précédents, ni les autres parties du monde n'ont offert d'exemple, où l'autorité presque arbitraire, contenue par l'opinion, réglée par les lumières, adoucie par son propre intérêt, a souvent contribué aux progrès de la richesse, de l'industrie, de l'instruction, et quelquefois même à ceux de la liberté civile. »

Je ferais observer dans cet ouvrage, qui ne respire que le mépris de toutes les religions et la rage contre la religion chrétienne, cet ouvrage, où l'auteur ne mesure les progrès de l'esprit humain que par ceux qu'ont faits l'athéisme et le matérialisme; je ferais observer les aveux les plus conformes à mes principes sur la constitution de la société religieuse, et le consentement unanime de tous les peuples à l'existence de la Divinité.

En effet, le philosophe remarque aussi dans la société des êtres intelligents, la distinction de la force et de la faiblesse, la passion de dominer par les opinions et le besoin de s'en défendre, « partout l'idée des puissances surnaturelles, et partout, à côté de ces opinions, s'élever ici des princes pontifes, là des familles ou des tribus sacerdotales, ailleurs des colléges de prêtres. » Cette *distinction* de profession, « dont à la fin du XVIII[e] siècle, le clergé nous offre encore des restes, se retrouve chez les sauvages les moins civilisés; et elle est trop générale, on la rencontre trop constamment à toutes les époques de la civilisation, pour qu'elle n'ait pas un fondement dans la nature même (1). »

L'auteur, remontant à l'origine des sociétés politiques, en trouve, comme J.-J. Rousseau, l'élément et le germe dans la famille (2). Je suis d'acccord avec eux; mais ce qui prouve la cohérence de mes principes et l'incohérence de leurs systèmes, est que je

(1) Cet aveu est inconcevable dans la bouche d'un écrivain qui veut ôter à l'homme toute idée de divinité et de religion. Si le sentiment de la Divinité est dans la nature de l'homme, l'homme ne l'a pas reçu de l'homme. Ce sentiment est donc vrai, il est donc indestructible; donc le philosophe qui veut le détruire est un insensé et un corrupteur.

(2) Montesquieu fait, sur ce sujet, un singulier raisonnement. « Quelques-uns ont pensé que la nature, ayant établi le gouvernement paternel, le gouvernement d'un seul était le plus conforme à la nature. Mais l'exemple du pouvoir paternel ne prouve rien. Car, si le pouvoir du père a du rapport au gouvernement d'un seul, après la mort du père, le pouvoir des frères, ou après la mort des frères, celui des cousins germains ont du rapport au gouvernement de plusieurs. »

Où Montesquieu a-t-il vu une famille gouvernée collectivement par le *pouvoir* des cousins? Si les enfants sont en bas âge, à la mort du père, la loi

donne à ma société politique la constitution monarchique, et par là je fais le corps de la même nature que les éléments dont il est formé et que le germe dont il est le développement, ce qui est parfaitement dans la nature des choses et des idées : au lieu que Condorcet et J.-J. Rousseau veulent que l'élément ou le germe soit *un*, et que le corps soit *plusieurs* ; ils veulent que le corps social commence par la monarchie, et qu'il continue par la polyarchie ou la démocratie : contradiction perpétuelle entre le corps et ses éléments constitutifs, cause nécessaire de discorde et de trouble, semence féconde de dissolution et de mort ! Condorcet, par une conséquence forcée, et dont il ne paraît pas lui-même avoir démêlé le motif, veut-il introduire la république au sein de la famille, et former l'élément pour le corps, au lieu de former le corps de l'élément ? « Parmi les progrès de l'esprit humain les plus importants pour le bonheur général, nous devons compter l'entière destruction des préjugés qui ont établi entre les deux sexes une inégalité de droits funestes à celui même qu'elle favorise. On chercherait en vain des motifs de la justifier par les différences de leur organisation physique, par celle qu'on voudrait trouver dans la force de leur intelligence, dans leur sensibilité morale. Cette inégalité n'a d'autre origine que l'abus de la force, et c'est vainement qu'on a essayé depuis de l'excuser par des sophismes. »

Ce que le philosophe appelle une inégalité de *droits*, entre les deux sexes, n'est autre chose que l'inégalité de leurs *devoirs* dans la famille. Car on n'a pas oublié que, dans la société, il n'y a pas de *droits*, il n'y a que des *devoirs*.

Or, la différence des *devoirs* dans les deux sexes est marquée, par la nature même de l'homme, d'une manière qui ne permet pas de la méconnaître ; puisqu'elle a mis les *devoirs* de la femme envers son époux sous la garde de la pudeur, c'est-à-dire, du sentiment, et les *devoirs* de l'homme envers sa femme sous la garde de la raison ; et elle avertit ainsi la femme de l'importance de ses devoirs envers son époux par les obstacles qu'elle trouve en elle-même lorsqu'elle veut les enfreindre. J.-J. Rousseau a développé la différence que mettent la nature et la raison entre les devoirs de l'homme et de la femme considérés en société naturelle, avec la chaleur et la vérité qui caractérisent les productions de cet écrivain, supérieur à tous ceux de son siècle lorsqu'il se laisse inspirer au *sentiment*, mais au-dessous des plus médiocres lorsqu'il débite ses *opinions*. C'est de lui sans doute que Condorcet veut parler, lorsqu'il dit *qu'on a vainement essayé d'excuser, par des sophismes, l'inégalité entre les sexes.*

Mais la nature conserve les éléments de tous les corps ; elle met un terme aux décompositions philosophiques, comme elle pose des bornes aux manipulations chimiques ; et malgré les novateurs, le *préjugé* de la supériorité de l'homme dans la famille se maintiendra autant que la famille même. Et qu'on prenne garde que les philosophes établissent la plus cruelle inégalité entre le sort des deux sexes, en voulant établir entre eux une égalité de *droits*. En permettant le divorce aux époux, ils mettent la femme hors de la famille, à un âge auquel la nature lui refuse la faculté de remplir la fin de la société naturelle, et de former une autre famille ; et comme la femme n'appartient à la société politique qu'autant qu'elle fait partie de la société naturelle, il est évident que, par le divorce, la femme peut se trouver hors de toute société, ce qui constitue, pour un être social, le plus haut degré d'oppression ; au lieu que l'homme, bien plus longtemps propre à remplir la fin de la société naturelle, est toujours propre à remplir la fin de la société politique.

L'*Esquisse des progrès de l'esprit humain* n'est, d'un bout à l'autre, qu'un sophisme déguisé, présenté avec un *entourage* d'érudition et un appareil de science capable d'en imposer au lecteur médiocrement instruit ou peu sur ses gardes. Je ferai remarquer l'art avec lequel ce sophisme est présenté, après en avoir discuté le fond.

Condorcet suppose qu'à mesure que les hommes deviennent plus éclairés, la société devient plus parfaite et les hommes meilleurs, ou, pour présenter la question sous la forme la plus simple, que *l'homme fait et perfectionne la société.*

Si cet auteur n'entendait par les sciences dont les progrès perfectionnent la société que la science de la société politique et celle de la société religieuse, il ne dirait que des mots vi-

leur nomme un tuteur ; c'est le régent : lorsque les enfants sont en âge de se marier, dans le pays où le droit d'aînesse est établi, l'aîné en se mariant perpétue la famille ; dans les autres, on partage la propriété, la famille se dissout, les frères se séparent et vont fonder ailleurs de nouvelles familles.

des de sens; mais il entend par sciences les sciences mathématiques, les sciences de calcul, auxquelles il ramène ou pense qu'on pourra ramener un jour toutes les connaissances qui sont l'objet de l'entendement humain.

Cette proposition est fausse, sous quelque rapport qu'on la considère.

Comment les progrès de l'homme, dans les sciences naturelles, rendraient-ils la société plus parfaite, puisqu'ils ne rendent pas l'homme meilleur (1)?

Si une éducation plus soignée, l'habitude d'une vie sédentaire, le goût de la retraite, une constitution physique presque toujours faible, ou usée par l'étude, éloignent le savant des passions orageuses qui troubleraient sa tranquillité, il n'en est que plus disposé aux passions calmes et froides, qui se fortifient dans la solitude, et se nourrissent de la contemplation de soi-même et du mépris des autres; aux passions de l'esprit, à l'orgueil, source de tous les désordres de la société et de tous les malheurs de l'espèce humaine.

Les hommes ne deviennent pas meilleurs, ni plus maîtres de leurs passions, en devenant plus savants, par la même raison qu'ils ne deviennent pas meilleurs, ni plus maîtres de leurs passions, en devenant plus forts. Au contraire, la passion de dominer s'accroît avec les moyens de la satisfaire; et cette passion dans le savant et l'homme fort est la même dans son objet, et ne diffère que par les moyens. Les savants ont la passion de dominer par leurs opinions ou par l'esprit, comme les forts ont la passion de dominer par le corps ou par la *force;* et c'est parce qu'il y a quelques savants qui veulent dominer, par la supériorité de leur esprit, sur la faiblesse morale des autres hommes, qu'une intelligence, un *esprit* général, pouvoir de la société des intelligences, est *nécessaire*, pour dominer tous les esprits particuliers: comme c'est parce qu'il y a quelques hommes forts qui veulent dominer, par la supériorité de leur force, sur la faiblesse physique des autres hommes, qu'un homme général, *pouvoir* de la société des corps, est *nécessaire*, pour comprimer toutes les forces particulières; parce que là où tous veulent dominer avec des volontés égales et des forces inégales, il faut qu'un seul domine, ou que tous se détruisent. »

2° Si les sciences naturelles n'ajoutent rien à la vertu de l'homme, elles ajoutent peu à son bonheur; soit à son bonheur extérieur, qui consiste dans la jouissance des dons de la nature et de la fortune, soit à son bonheur intérieur, qui ne peut être que la vertu, ou l'amour de Dieu, de soi-même et des autres hommes. Quant à la société, on a soutenu et l'on peut soutenir que les sciences et les arts peuvent orner et embellir la société, mais qu'ils ne la *conservent* pas, puisque l'utilité la plus immédiate des sciences (de calcul) et des arts est de favoriser l'extension du commerce et les progrès du luxe, qui, en corrompant l'homme, détruisent la société.

Une objection se présente naturellement à l'esprit du lecteur le moins attentif. S'il faut être savant pour être heureux et bon, si le plus haut degré de la vertu et du bonheur coïncide avec le développement le plus étendu des connaissances humaines, combien d'hommes que la faiblesse de leur condition, celle de leur intelligence, condamnent au vice et au malheur! L'auteur a soin de prévenir cette difficulté, en assurant que les méthodes des sciences seront si abrégées, les formules si simples, les moyens d'instruction si généraux et si faciles, et ceux de subsistances si aisés, que, « par le choix heureux des connaissances elles-mêmes et des méthodes de les enseigner, on pourra instruire la masse entière d'un peuple de tout ce que chaque homme a besoin de savoir pour l'économie domestique, pour l'administration de ses affaires, pour le libre développement de son industrie et de ses facultés; pour connaître ses droits, les défendre et les exercer; pour être instruit de ses devoirs, pour pouvoir les bien remplir; pour juger ses actions et celles des autres, d'après ses propres lumières, et n'être étranger à aucun des sen-

(1) Le sage dont j'analyse l'ouvrage a prouvé par son exemple, et publiquement, que les sciences ne rendent pas l'homme meilleur. Ce savant, l'un des plus universels et des plus distingués de l'Europe, loin de défendre l'innocent, condamna, contre sa conscience, le malheureux Louis XVI à la peine la plus forte, après la peine de mort. Si ce raffinement philosophique eût été adopté par la *majorité* de la convention, on aurait vu cette assemblée se former en *comité de supplices* comme elle se formait en *comité de finances ou de législation*, pour discuter froidement jusqu'à quel point et comment on peut faire souffrir un homme sans le faire mourir; et le malheureux monarque eût été livré à tous les tourments, à tous les outrages que la rage pouvait suggérer à l'imagination atroce et féconde d'un conseil de bourreaux.

timents élevés ou délicats qui honorent la nature humaine, etc., etc. Les habitants du même pays ne seront plus distingués entre eux par l'usage d'une langue plus grossière ou plus raffinée, et la différence des lumières et des talents ne pourra plus élever une barrière entre des hommes à qui leurs sentiments, leurs idées, leur langage, permettent de s'entendre; dont les uns peuvent avoir le besoin d'être instruits par les autres, mais n'ont pas besoin d'être conduits par eux; dont les uns peuvent vouloir confier aux plus éclairés le soin de les gouverner, mais non être forcés de le leur abandonner avec une aveugle confiance. » Je croirais faire injure au lecteur raisonnable, de penser qu'il puisse adopter ces visions philosophiques; l'auteur lui-même a soin de les détruire, en supposant que les uns peuvent *avoir le besoin d'être instruits* par de plus éclairés, et d'être *gouvernés par de plus habiles*. Il revient lui-même au principe de toute société, à la distinction de la force et de la faiblesse; il revient au motif de toute société, la passion de dominer les autres par la supériorité de son esprit ou de sa force; et par conséquent je le ramène lui-même à la *nécessité* d'un pouvoir général, qui comprime par une croyance commune toutes les opinions particulières de ceux qui veulent *instruire* les autres, et d'un pouvoir général qui comprime par une force générale toutes les forces particulières de ceux qui veulent les *gouverner*. Il ne faut pas oublier de remarquer que le philosophe, en supposant que les uns qui *auront besoin d'être instruits, ne se laisseront pas conduire*, et que les autres, *qui auront besoin d'être gouvernés*, ne s'abandonneront pas à leurs gouvernants *avec une aveugle confiance*, établit en principe, dans la société, la révolte contre l'autorité soit religieuse, soit politique, le droit de juger ses maîtres, et de désobéir à ses chefs; et par là il constitue l'anarchie, soit dans les opinions, soit dans les actions extérieures.

L'auteur de l'*Esquisse* ne peut avancer que les sciences mathématiques perfectionnent la société, et rendent l'homme meilleur, qu'en supposant que tout ce qu'il importe à l'homme de savoir et de faire, pour être heureux et bon, et perfectionner la société, sera soumis au calcul et rigoureusement démontré. C'est là aussi que l'auteur en vient, et c'est ce qui résulte des propositions abstraites et générales, de la hauteur desquelles il ne daigne jamais descendre.

« Si on passe maintenant, dit-il, à la théorie qui doit diriger l'application de ces principes et servir de base *à l'art social* (1), ne voit-on pas la nécessité d'atteindre à une précision dont ces vérités premières ne peuvent être susceptibles, *dans leur généralité absolue?* Avons-nous fixé des règles précises pour choisir avec assurance entre le nombre *presque infini* de combinaisons possibles, où les principes généraux de l'égalité et des droits naturels seraient respectés, celles qui assurent davantage la conservation de ces droits, laissent à leur exercice, à leur jouissance une plus grande étendue, assurent davantage le repos, le bien-être des individus, la force, la paix, la prospérité des nations ? »

Celui qui verrait dans ces phrases pompeuses autre chose que des mots, serait bien loin de connaître les choses. Mais continuons.

« L'application du calcul des combinaisons et des probabilités à ces mêmes sciences promet des progrès d'autant plus importants, qu'elle est à la fois le seul moyen de donner à leur résultat une précision presque mathématique, et d'en apprécier le degré de certitude et de vraisemblance. Les faits sur lesquels ces résultats sont appuyés peuvent bien, sans calcul, et d'après la seule observation, conduire quelquefois à des vérités générales, apprendre si l'effet produit par une telle cause a été favorable ou contraire : mais si ces faits n'ont pu être ni *comptés, ni pesés*, si ces effets n'ont pu être soumis à une mesure exacte, alors on ne pourra connaître *celle du bien ou du mal* qui résulte de cette cause; et si l'un et l'autre se compensent avec quelque égalité, si la différence n'est pas très-grande, on ne pourra même prononcer avec quelque certitude de quel côté penche la balance. Sans l'application du calcul, souvent il serait impossible de choisir avec quelque sûreté entre deux combinaisons formées pour obtenir le même but. »

Il viendra donc un temps où, selon Condorcet, tout, absolument tout ce qui a rapport aux facultés même intellectuelles de l'homme, aux règles des mœurs et des devoirs, aux principes de l'ordre social, sera pesé, mesuré, calculé, la vérité comme la

(1) Cette expression est remarquable : la philosophie fait de la société un *art* : la nature en fait un *être*.

matière, la vertu comme l'*étendue*, le bonheur comme la *quantité*. Pour distinguer le bien du mal, on n'aura qu'à *choisir entre un nombre presque infini de combinaisons possibles, où les principes généraux des droits naturels seront respectés, celles qui assureront davantage la conservation de ces mêmes droits*; et parce que la conscience ne sera plus qu'une *équation*, la morale ne sera plus qu'un *problème*.

On peut se rappeler que, dans les premiers jours de la révolution, l'auteur daigna faire une application de sa théorie des probabilités au résultat des *votes* des assemblées primaires : mais pour parler son langage, dans la *réduction en équation* de la question proposée, l'auteur avait oublié ou négligé une *inconnue*, les passions des hommes; aussi il ne parvint qu'à une *solution négative*, et les choix de ces assemblées furent presque partout dictés par l'intrigue, commandés par la terreur, ou quelquefois achetés de l'avarice.

Le calcul sera donc le moyen unique de la perfection à laquelle doivent tendre et parvenir l'homme et la société; le calcul sera donc le *régulateur* universel de tous les devoirs de l'homme et de tous les développements de la société; et Molière avait l'instinct et peut-être la connaissance de ce grand principe, lorsqu'il faisait dire au maître de musique de M. Jourdain, que tous les désordres de la société ne venaient que d'un défaut d'*harmonie*, et à son maître à danser que toutes les fautes des ministres n'étaient que des *faux pas*.

Il semble que Condorcet lui-même fût destiné à prouver par son exemple les erreurs de sa théorie, à faire voir qu'en politique toute théorie est fausse, si elle néglige de calculer les passions des hommes, et qu'elle est absurde, si elle ose en calculer la résistance incalculable ; car de toutes les constitutions absurdes et impraticables, dont une foule de savants a tourmenté notre infortunée patrie, la plus absurde sans doute, et la moins praticable, celle qui prouve à la fois le plus de calculs et le moins de bon sens, est celle que Condorcet en personne a donnée à la France.

L'auteur, en avançant que l'homme fait la société, a été obligé de soutenir que l'homme fait tout ce qui sert à la conservation de la société. Il veut que dans les premiers temps les hommes aient inventé d'eux-mêmes jusqu'à la langue, par laquelle ils se communiquent réciproquement leurs pensées, jusqu'à l'écriture par laquelle ils les fixent; mais, par cela seul que l'homme ne peut vivre en société naturelle sans parler, ni les familles en société politique et policée sans écrire, la parole et l'écriture sont des facultés *nécessaires*, et non des arts dont la découverte ait pu être *contingente;* car, ce qui est *contingent*, peut être ou n'être pas. Or, on ne peut pas supposer qu'une faculté *nécessaire* à la conservation de la société soit *contingente*, sans supposer que la société elle-même est *contingente*, et peut être ou n'être pas. Aussi, l'explication que donne l'auteur de l'*Esquisse*, de la manière dont les premiers hommes ont pu composer une langue et inventer l'écriture (1) est-elle inintelligible; et c'est se moquer de ses lecteurs que de prétendre que les premiers hommes *distingués*, dit-il lui-même, *des animaux, seulement par quelques idées morales plus étendues, et un faible commencement d'ordre social*, se sont élevés, par la seule force de leur raison, jusqu'à la prodigieuse invention de l'*art* de parler et d'écrire; lorsqu'on voit aujourd'hui les sauvages qui ont aussi *des idées morales assez étendues et un commencement d'ordre social*, ébahis à la vue de l'eau qui bout dans un vase, ou de quelques grains de verre enfilés dans un

(1) L'auteur de l'ouvrage que j'analyse veut que *la formation d'une langue soit l'ouvrage de la société politique;* et quelques lignes plus haut il a dit que *la formation d'une langue a dû précéder les institutions sociales*, sans lesquelles il ne peut exister de société politique parmi les hommes, et qui ne sont elles-mêmes que le résultat *nécessaire* de la réunion des hommes en société politique ; et il n'explique pas comment les hommes ont pu se réunir en société politique avant d'avoir une langue formée et commune ; et il dit lui-même, que « le premier état de civilisation où l'on ait observé l'espèce humaine, est celui d'une société peu nombreuse, d'hommes subsistants de la chasse et de la pêche, mais ayant déjà une langue pour se communiquer leurs besoins : » et ailleurs il avance que : « l'homme borné à l'association nécessaire pour se reproduire, c'est-à-dire, en famille, a pu acquérir les premiers perfectionnements dont le dernier terme est une langue articulée, » et il avoue que « l'idée d'exprimer les objets par des signes conventionnels paraît au-dessus de ce qu'était l'intelligence humaine dans cet état de civilisation, *et cependant* on a retrouvé partout l'usage d'une langue articulée ; *mais aussi* l'on ignore le nom et la patrie des hommes de génie, des bienfaiteurs de l'humanité, qui ont fait des découvertes si merveilleuses. »

En général, il règne, dans les premiers chapitres de cet ouvrage, un désordre qu'on peut appeler méthodique, et qui est un effet de l'art : l'auteur se renferme dans un cercle d'idées vagues, d'expressions générales, et il se tourmente à organiser la société, sans parler de Dieu, et sans expliquer l'homme.

cordon. L'auteur me fait bien comprendre comment les hommes, dans les premiers temps, purent représenter les substances matérielles, les arbres, les animaux, etc., par des traits grossiers qu'ils purent ensuite convertir en signes arbitraires et convenus; mais jamais il n'expliquera comment ils purent désigner, dans les verbes, l'action faite ou reçue, avec toutes les circonstances de temps, de personne et de nombre qui la modifient; indiquer, dans le pronom, la substance sans l'exprimer; séparer, dans l'adjectif, l'accident du sujet, et dans l'adverbe, l'action de toute circonstance accessoire, etc., etc., c'est-à-dire, qu'il m'explique comment les premiers hommes purent inventer le dessin, mais non comment ils purent former une langue (1) ni l'écrire. Aujourd'hui, sans doute, nous pouvons perfectionner une langue, et peut-être en inventer une nouvelle; mais nous avons le moule, si j'ose le dire, et nous ne pouvons être qu'imitateurs. Aussi Condorcet est-il obligé de convenir *que le nom et même la patrie de ces hommes de génie, de ces bienfaiteurs éternels de l'humanité*, auxquels sont dues les inventions merveilleuses des langues et de l'écriture, *sont pour jamais ensevelis dans l'oubli;* et peu après, il reconnaît lui-même que si l'invention *de l'arc est l'ouvrage d'un homme de génie, la formation d'une langue fut l'ouvrage d'une société entière.* Il s'étonne, avec raison, que les hommes des sociétés primitives aient fait des découvertes si merveilleuses, et perfectionné à ce point la société, « et que quelques peuples soient restés, depuis un temps immémorial, dans la barbarie; que non-seulement ils ne se soient pas élevés d'eux-mêmes à de nouveaux progrès, mais que les relations qu'ils ont eues avec des peuples parvenus à un très-haut degré de civilisation, le commerce qu'ils ont avec eux, n'y aient pu produire cette révolution. » Comment les premiers hommes étaient-ils si inventifs avec si peu de secours, ou pourquoi les hommes modernes sont-ils si stupides au milieu de tant de lumières?

Il veut que la société soit plus perfectionnée à mesure que l'homme est plus savant; donc, par une conséquence nécessaire, l'homme doit être plus savant à mesure que la société est plus perfectionnée. Les faits contredisent le système sous ce double rapport; l'auteur avoue lui-même « qu'à la Chine, chez ce peuple qui a précédé tous les autres dans les sciences et dans les arts, les découvertes les plus importantes n'y ont pu produire » aucun perfectionnement dans la société; que l'invention de l'artillerie n'a rien ajouté à sa force, ni celle de l'imprimerie même aux progrès de ses connaissances; et qu'enfin les honneurs, les dignités, exclusivement accordés aux savants, n'ont pu hâter le perfectionnement de l'homme, ni le développement de la société. Tantôt l'auteur trouve l'homme le plus perfectionné dans la société la plus imparfaite, comme en France, « où la nation gémissait sous le despotisme religieux et politique, à tel point, qu'excepté la France, la liberté de penser existait pour tous les Chrétiens; » tantôt il trouve l'homme le plus stupide dans la société qui lui offre un *mieux* sensible : « La religion de Mahomet, » dit-il, « la plus simple dans ses dogmes, la moins absurde dans ses pratiques, la plus tolérante dans ses principes (voilà un perfectionnement), semble condamner à une incurable stupidité toute cette vaste portion de la terre où elle a étendu son empire; tandis que nous voyons le génie des sciences et de la liberté sous les superstitions les plus absurdes, et au milieu de la plus barbare intolérance. »

Tel est le sophisme dont l'ouvrage que j'analyse est le long et adroit développement. Ce sophisme, dans un homme qui a la conscience de son savoir et une haute opinion de ses talents, est plutôt un calcul de l'amour-propre qu'une erreur de la prévention. En effet, si les sciences perfectionnent la société, il est naturel que les savants la gouvernent : *le peuple, en Grèce,* dit modestement Condorcet, *imposait un travail au philosophe* (législateur); *mais il ne lui confiait pas une autorité,* et quoiqu'il obéît aux lois qu'il avait reçues du sage, *il exerçait seul et par lui-même ce que depuis nous avons appelé le pouvoir législatif.* Aussi, ce sophisme a-t-il fait une brillante fortune parmi la foule des demi-savants que les *Dictionnaires, l'Encyclopédie,* les journaux ont multipliés

(1) Les deux genres masculin et féminin, communs à toutes les langues, et employés à distinguer des substances qui ne présentent à l'homme aucune différence de sexes, sont, ce me semble, une preuve que les langues ne sont pas de l'invention de l'homme; en même temps qu'elles semblent ajouter quelque chose à la preuve de la vérité du grand principe de l'*amour créateur et conservateur* des êtres, principe que j'ai développé dans le premier chapitre de la première partie, et particulièrement dans la note 5, ci-dessus, que je prie le lecteur de relire.

en Europe (1), et qui, tous, se croient appelés à instruire les hommes et à gouverner les sociétés.

Le paralogisme, qui fait le fond de l'ouvrage de Condorcet, est amené et présenté avec beaucoup d'art. La méthode de cet auteur paraît exacte et simple : elle consiste à aller du connu à l'inconnu, et du vrai au vraisemblable; mais on ne s'aperçoit pas qu'il change perpétuellement d'objet, et qu'il conclut sans cesse du physique au moral. Il étale avec complaisance les grandes et belles découvertes que l'homme a faites dans les sciences naturelles et les arts, et il passe adroitement à des conjectures sur les progrès qu'il fera dans la science des mœurs, dans les règles de ses devoirs, dans le perfectionnement de l'ordre social; il entremêle, il confond continuellement la certitude de ce qui est, et l'espérance de ce qui doit être. Il résulte de ce charlatanisme, qu'un lecteur qui n'est pas sur ses gardes, ne pouvant contester le vrai, n'ose pas révoquer en doute le vraisemblable; obligé d'admettre les faits, il glisse sur les conjectures; et il reste de la lecture de l'ouvrage le souvenir vague d'un assentiment qu'on n'a donné qu'à quelques détails, et que la prévention ou l'inattention peuvent étendre à l'ensemble.

Cet ouvrage, *réduit à sa plus simple expression*, présente les raisonnements suivants. On a appliqué l'algèbre à la géométrie, donc on l'appliquera à la politique; on a calculé la résistance des fluides, donc on calculera la résistance des passions; on a déterminé la figure de la terre, donc on déterminera avec précision l'organisation sociale; on a trouvé le secret de déphlogistiquer quelques substances, donc on trouvera le moyen de prévenir l'effervescence d'une assemblée populaire; on fait de l'air pur et sans mélange de parties hétérogènes, donc on fera des sociétés sans passions et sans orages; on résout les *équations* du quatrième degré, donc on fera disparaître tous les obstacles qui s'opposent au perfectionnement de l'homme social : mais l'histoire ne s'accorde pas avec cette brillante théorie, et il s'en faut bien qu'on puisse dire : les Grecs savaient plus de géométrie que les Germains, donc ils étaient plus humains envers leurs esclaves; ils étaient meilleurs astronomes, donc ils étaient plus hospitaliers; ils dissertaient sur la morale, donc ils en pratiquaient mieux les devoirs, donc ils étaient meilleurs époux, meilleurs pères, meilleurs voisins.

L'homme intelligent n'est pas le seul qui soit susceptible d'un progrès indéfini ; l'homme physique lui-même participera à cette brillante destinée, « et même, » dit l'auteur, « comme les passions, les préjugés, les travaux pénibles, les excès en tout genre, ne seront plus connus parmi les hommes, serait-il absurde de supposer que ce perfectionnement de l'espèce humaine doit être susceptible d'un progrès indéfini, qu'il doit arriver un temps où la mort ne serait plus l'effet que d'accidents extraordinaires, ou de la destruction de plus en plus lente des forces vitales, et qu'enfin la durée de l'intervalle moyen entre la naissance et cette destruction n'a elle-même aucun terme assignable. Sans doute, l'homme ne deviendra pas immortel : mais la distance entre le moment où il commence à vivre, et l'époque commune où naturellement sans maladie, sans accident, il éprouve la difficulté d'être, ne peut-elle pas s'accroître sans cesse? Ainsi nous devons croire que la durée moyenne de la vie humaine doit croître sans cesse, si des révolutions physiques ne s'y opposent pas; mais nous ignorons quel est le terme qu'elle ne doit jamais passer, nous ignorons même si les lois générales de la nature en ont déterminé au delà duquel elle ne puisse s'étendre. »

Je ne sais si le lecteur partage ce sentiment; mais il me semble que cette perspective de vertu, de bonheur et d'immortalité, que la philosophie promet à la société, fait un contraste déchirant avec la corruption, la misère et la mort qu'elle lui a données. Ah! que le sage *se console* s'il veut, par ces chimériques espérances, *des erreurs, des crimes, des injustices, dont la terre est encore souillée, et même de celle dont il est*

(1) Jadis, dans le siècle de la force, un preux chevalier, monté sur son *palefroi*, l'armet en tête et la lance à la main, se persuadait, dans ses rêves chevaleresques, qu'une belle princesse, enfermée dans une tour, sous la garde d'un enchanteur, allait lui offrir sa main et ses Etats, s'il pouvait parvenir à la tirer de captivité. Aujourd'hui, dans le siècle de l'esprit, un jeune littérateur, encore couvert de la poussière de l'école, la plume à la main et le *Contrat social* dans la tête, s'imagine, dans ses rêves philosophiques, qu'un peuple, gémissant sous le despotisme, va, dans ses assemblées primaires, lui confier au moins le pouvoir législatif, s'il parvient par ses écrits et ses discours à briser ses fers. Ce sont les mêmes passions; mais le chevalier était un visionnaire généreux et brave; le littérateur est un fou enragé et dangereux.

lui-même la victime; mais qu'il s'abstienne de présenter ces consolations dérisoires à l'homme que ces funestes chimères ont plongé dans la misère et la douleur, et à la société que sa vanité et ses systèmes ont précipité dans l'abîme du malheur et de la corruption !

Cependant quelques ombres viennent obscurcir ce riant tableau. « Il est possible, » dit Condorcet, « que quelque nation sauvage des vastes contrées de l'Amérique septentrionale, qui ne connaît de loi que la force, et de métier que le brigandage, repoussera les douceurs de cette civilisation perfectionnée ; mais réduits à un petit nombre, repoussés eux-mêmes par les nations civilisées, ces peuples finiront par disparaître entièrement, ou se perdre dans leur sein. » Il ne faut pas oublier le reproche qu'a fait la philosophie aux nations européennes, d'avoir *réduit à un petit nombre, repoussé et fait disparaître* les naturels des pays qu'ils ont découverts dans le Nouveau-Monde ; et j'oserai demander au philosophe si la philosophie donne, plus que le christianisme, le droit de *réduire à un petit nombre, et de faire disparaître* les paisibles habitants de ces terres éloignées.

Le sage résout d'une manière plus immorale la seconde difficulté, qui, selon lui, naît de son système. *Dans ce progrès indéfini de l'industrie et du bien-être;* dans un état de choses où tous les hommes seront vertueux, toutes les femmes fécondes, toutes les familles riches, « chaque génération est appelée à un accroissement dans le nombre des individus duquel il doit arriver que l'augmentation dans le nombre des hommes surpassant celle de leurs moyens, il en résulterait nécessairement, pour le bonheur de la société, une marche vraiment rétrograde ou du moins une sorte d'oscillation entre le bien et le mal. »

On a vu, dans la *Théorie du pouvoir*, que l'accroissement trop rapide de la population peut être à craindre pour la société ; que la société politique y remédie par des colonies, la société religieuse par ses établissements ; que, si ces moyens sont négligés, la nature même de la société supplée à leur défaut par des voies qu'il n'est pas donné à l'homme de connaître ni de troubler. Mais le sage a des moyens inconnus au vulgaire, des moyens sûrs et directs de faire subsister une population excessive, ou de la borner.

« 1° Dans un temps, » dit-il, « où l'espèce humaine aurait nécessairement acquis un surcroît de lumières, dont nous pouvons à peine nous former une idée, qui oserait deviner ce que l'art de convertir les éléments en substances propres à notre usage peut devenir un jour ? »

Effectivement le peuple de Paris, à défaut de pain, s'est nourri d'aliments qui ne valaient pas mieux que de la *terre;* et qui oserait répondre qu'il ne sera pas un jour réduit à vivre d'*air?* Et si l'on ajoute à cette nourriture économique, qu'il ne peut boire que de l'*eau*, ne verra-t-on pas se réaliser la flatteuse promesse du philosophe, *que les éléments se convertiront un jour en substances propres à notre usage?*

« 2° Les progrès indéfinis de la population et la masse même limitée des substances ne doivent avoir rien d'effrayant pour le bonheur de l'espèce humaine, ni pour sa perfectibilité indéfinie, si l'on suppose qu'avant ce temps les progrès de la raison aient marché de pair avec ceux des sciences et des arts, que les ridicules préjugés de la superstition aient cessé de répandre sur la morale une austérité qui la corrompt et la dégrade, au lieu de l'épurer et de l'élever. Les hommes sauront alors que, s'ils ont des obligations à l'égard des êtres qui ne sont pas encore, elles ne consistent pas à leur donner l'existence, mais le bonheur ; elles ont pour objet le bien-être général de l'espèce humaine, ou de la société dans laquelle ils vivent, de la famille à laquelle ils sont attachés, et non la puérile idée de charger la terre d'êtres inutiles et malheureux. »

Le lecteur se méprendrait peut-être sur les *intentions* du philosophe, s'il ne savait pas que, dans le même ouvrage, il déclame avec aigreur contre le célibat, et qu'ainsi, dans sa société philosophique, le mariage sera prescrit, et les progrès de la population arrêtés. La philosophie nous ramène donc aux institutions des républiques anciennes auxquelles le philosophe conseille de borner le nombre des enfants à naître, et le législateur prescrit de borner, par l'exposition publique, le nombre de ceux qui sont nés. Or, empêcher l'enfant de naître ou l'empêcher de vivre est presque le même crime dans la société naturelle dont *la fin est la production des êtres;* s'il y avait quelque différence entre ces deux forfaits, un philosophe nous prouverait qu'ils sont utiles l'un et l'autre pour ne pas *surcharger la terre d'êtres inutiles et malheureux.* C'est donc avec raison que j'ai dit, dans la première

partie de cet ouvrage, que, lorsque *l'enfant n'est pas un être sacré aux yeux de la religion, il est bientôt un être vil et nuisible aux yeux de la politique.*

Malgré la différence de mes principes sur les sociétés à ceux de l'auteur que je combats, on a pu remarquer que nous nous accordions sur un point important, sur la perfectibilité indéfinie de l'homme. Cette faculté, propre à l'homme et à l'homme seul, est, à mon avis, une des plus fortes preuves que puisse offrir le raisonnement, de l'immortalité de l'homme intelligent. En effet, il est dans la nature d'un être essentiellement et indéfiniment perfectible, de vouloir essentiellement et indéfiniment perfectionner; or, vouloir, c'est exister. Mais Condorcet veut que ce soit l'homme qui perfectionne la société, et je soutiens au contraire que ce n'est que la société qui perfectionne l'homme intelligent et physique. L'histoire de l'homme et de la société s'accorde avec cette théorie; puisqu'on observe, dans tous les temps et chez tous les peuples, la conservation, c'est-à-dire la perfection de l'homme intelligent et physique, suivre les progrès de la constitution de la société religieuse et politique, ou intelligente et physique, et la destruction, c'est-à-dire l'imperfection de l'homme intelligent et physique, suivre la déconstitution de la société religieuse et politique; et qu'on observe encore que l'homme intelligent se perfectionne davantage là où la société religieuse est plus constituée, et que l'homme physique se perfectionne davantage là où la société politique est plus constituée. Je renvoie le lecteur à ce que j'ai dit à cet égard dans les deux premières parties de cet ouvrage.

La raison de ce rapport entre la perfection de l'homme et la constitution de la société n'est pas difficile à apercevoir, si l'on fait attention que la constitution étant l'ensemble des lois parfaites ou rapports *nécessaires* qui existent entre les êtres, plus une société a de constitution, plus elle développe de rapports *nécessaires* entre les êtres, plus l'homme par conséquent peut apercevoir de rapports *nécessaires;* donc plus il est intelligent, puisque l'intelligence n'est que la faculté d'apercevoir des rapports justes et *nécessaires* entre les objets.

Bien loin que l'homme perfectionne la société, il ne peut qu'empêcher que la société se perfectionne, ou, pour mieux dire, il ne peut que retarder le développement des rapports nécessaires dont l'ensemble forme la constitution, en voulant établir dans les sociétés des rapports absurdes, ouvrage de sa volonté destructive, et qu'il maintient par une force déréglée, c'est-à-dire que l'homme social se déprave et se déconstitue lui-même, en voulant constituer la société, et que la la société constitue l'homme ou le règle, en se constituant elle-même.

Le procès entre la philosophie et la société civile se trouve donc réduit à des termes bien simples.

La société fait l'homme par sa constitution; l'homme fait la société par ses découvertes : telle est la question dont le jugement est soumis au tribunal de l'opinion publique éclairée par l'histoire des temps passés, par la connaissance des événements présents, et par des conjectures probables sur ceux qui en seront la suite, et dont l'observateur attentif peut prévoir avec quelque certitude la nature et la direction.

Tout nous dit, pronostique l'auteur que je combats, *que nous touchons à l'époque d'une des grandes révolutions de l'espèce humaine.* Je partage à cet égard l'opinion de Condorcet, mais je ne suis pas d'accord avec lui sur l'espèce et le caractère de cette révolution.

« L'état actuel des lumières, » dit cet écrivain, « nous promet qu'elle sera heureuse; mais aussi n'est-ce pas à condition que nous saurons nous servir de toutes nos forces? C'est la pensée du sage qui prépare les révolutions, » a dit ailleurs cet auteur, » et c'est le bras du peuple qui les exécute... Nous sommes à l'époque où l'influence des progrès de la propagation des lumières sur l'opinion, de l'opinion sur les nations et sur leurs chefs, cessant tout à coup d'être lente et insensible, a produit dans la masse entière de quelques peuples une révolution, gage certain de celle qui doit embrasser la généralité de l'espèce humaine. Si nous jetons un coup d'œil sur l'état actuel du globe, nous verrons d'abord que, dans l'Europe, les principes de la constitution française sont déjà ceux de tous les hommes éclairés. Nous les y verrons trop répandus et trop hautement professés, pour que les efforts des tyrans et des prêtres puissent les empêcher de pénétrer peu à peu jusqu'aux cabanes de leurs esclaves... Nous verrons dans chaque nation quels obstacles particuliers s'opposent à cette révolution, ou quelles dispositions la favorisent; nous distinguerons cel-

les où elle doit être doucement amenée par la sagesse, peut-être déjà tardive, de leurs gouvernements, et celles où, rendue plus violente par leur résistance, elle doit les entraîner eux-mêmes dans ses mouvements terribles et rapides. »

La grande révolution à laquelle nous touchons, selon Condorcet, est donc l'abolition de la religion chrétienne (1) et la conversion de toutes les monarchies en républiques, c'est-à-dire l'athéisme et l'anarchie; et c'est ce que ce philosophe appelle le perfectionnement de la société par le progrès des lumières et des connaissances de l'homme. Pour moi, si je voulais faire des prophéties, fondé sur les principes développés dans cet ouvrage, sur l'histoire qui en est l'application, et sur les événements qui en ont été et qui en seront la démonstration, j'oserais hasarder des prédictions tout opposées, et annoncer le triomphe de la religion chrétienne et la destruction du gouvernement républicain : parce que, « si le législateur, se trompant dans son objet, établit un principe différent de celui qui naît de la nature des choses, la société ne cessera d'être agitée jusqu'à ce que le principe soit détruit ou changé, et que l'invincible nature ait repris son empire. » En effet, il semble qu'on aperçoit dans toutes les républiques du monde connu des signes non équivoques de destruction; je ne parle pas de la France, qui n'a jamais été, qui ne sera jamais une république, et qui n'est qu'une monarchie en révolution : mais la république aristocratique des Provinces-Unies n'est plus; la Pologne a passé sous le gouvernement monarchique; dans les Etats-Unis, l'on suppose déjà aux chefs des vues ambitieuses; en Angleterre, des tribuns ont invoqué la force du peuple, et des symptômes alarmants ont dévoilé l'existence d'une disposition à la démocratie qui amènerait, tôt ou tard, la chute de la constitution mixte de cette société; dans quelques Etats de la confédération helvétique, l'on a réclamé *les Droits de l'homme*, et les gouvernements ont cédé; et cette condescendance, dans un Etat non constitué, est toujours un indice et un commencement de révolution; l'édifice de la confédération germanique chancelle sur ses bases antiques; l'indépendance de la république de Gênes est fortement menacée. Quelques petites républiques végéteront encore à l'abri de leur faiblesse, entre la corruption et la crainte; quelques sectes méprisées traîneront un reste d'existence dans l'ignorance et l'obscurité : les unes ne parviendront peut-être à la constitution politique qu'à travers le chaos de la démocratie; les autres passeront par le néant de l'athéisme avant de revivre à la constitution religieuse : mais, tôt ou tard, la nature des êtres reprendra ses droits, dans la société politique comme dans la société religieuse : la religion ramènera les vertus particulières qui font le bonheur de l'homme; avec la monarchie renaîtront les vertus publiques qui font la force des sociétés.

La grande question qui divise en Europe les hommes et les sociétés, l'homme se *fait* lui-même et *fait* la société, la société se *fait* elle-même et *fait* l'homme, est donc réduite à des preuves de *faits;* et bientôt peut-être les événements confirmeront les principes, ou anéantiront les systèmes.

(1) Au milieu de tant d'erreurs, Condorcet énonce une grande vérité : « Toute religion, » dit-il, « qu'on se permet de défendre, comme une croyance qu'il est utile de laisser au peuple, ne peut plus espérer qu'une agonie plus ou moins prolongée. » Avis aux *gouvernants*, qui veulent que les peuples aient de la religion, et qui ne veulent pas en avoir eux-mêmes.

TROISIÈME PARTIE. — THÉORIE DE L'ÉDUCATION SOCIALE

ET DE L'ADMINISTRATION PUBLIQUE.

AVERTISSEMENT.

On ne doit pas s'attendre à trouver, dans cette partie de la *Théorie du pouvoir*, des *vues*, des *plans*, des *systèmes* sur l'éducation sociale ou l'administration publique. L'au-

teur n'a garde de s'écarter des institutions anciennes, institutions *nécessaires*, c'est-à-dire *sociales*, puisqu'elles étaient dans la nature de la société constituée et conformes à la *volonté générale*, qui a la conservation des êtres pour objet.

L'auteur s'attachera à en développer l'esprit, à en expliquer les motifs, à en faire apercevoir la liaison avec les principes de la constitution. S'il en relève les avantages, il ne négligera pas de remarquer les abus que les passions avaient pu y introduire, et dont il ne faut que les dégager pour les rappeler à leur perfection naturelle. Quant au petit nombre d'idées *neuves* ou *nouvelles* qui auraient pu se glisser, presque à son insu, dans une matière plus susceptible que toute autre des écarts de l'imagination et des illusions de la vanité, l'auteur les abandonne à la discussion la plus sévère. Ses opinions personnelles sont précisément celles auxquelles il tient le moins, et qu'il renonce même formellement à défendre. Si elles sont utiles, elles seront approuvées de la société; alors elles deviendront *sociales*, et l'on ne doit défendre dans la société que les opinions générales, c'est-à-dire *sociales*. L'auteur, qui s'est élevé contre le *pouvoir* particulier, est bien éloigné de vouloir dans aucun genre établir le sien.

LIVRE PREMIER.

DE L'ÉDUCATION DANS LA SOCIÉTÉ.

—

CHAPITRE PREMIER.

DE L'ÉDUCATION EN GÉNÉRAL.

Après avoir traité de la *constitution* de la société, il est dans l'ordre des choses et des idées de traiter de l'*administration* de l'Etat.

Ainsi, dans l'homme moral, la connaissance du caractère doit précéder le choix des moyens propres à le diriger : ainsi, dans l'homme physique, la connaissance du *tempérament* doit précéder le choix du *régime*.

La nature constitue la société; les hommes administrent l'Etat.

La nature, essentiellement parfaite, constitue parfaitement la société, ou *veut* la constituer parfaitement : l'homme, essentiellement dépravé, corrompt l'administration, ou *tend* sans cesse à la corrompre. Il faut donc perfectionner l'homme, avant de lui permettre *d'administrer* l'Etat; il faut donc traiter de l'*éducation* de l'homme avant de traiter de l'*administration* de l'Etat.

C'est le but que je me suis proposé.

Je traiterai ce sujet en logicien et non en orateur : je couperai le discours, pour lier les idées.

Cette manière n'offre rien de satisfaisant à la vanité d'un auteur; mais elle repose l'esprit, elle soulage l'attention du lecteur.

Je laisse le coloris à l'auteur d'*Emile* ; ses paradoxes en ont besoin.

J'entre sur-le-champ en matière. Si j'avais à prouver la nécessité de l'éducation, ou à en relever les avantages, je me garderais bien d'écrire et sur la *constitution*, et sur l'*éducation*, et sur l'*administration*.

L'éducation domestique ou particulière est celle que l'homme reçoit dans sa famille et pour sa famille.

L'éducation sociale ou publique est celle que l'homme reçoit dans la société et pour la société.

Mais la société civile est à la fois société religieuse et politique.

Donc l'éducation ne peut être sociale, sans être à la fois religieuse et politique.

L'éducation doit-elle être publique ou particulière, sociale ou domestique?

L'une et l'autre : 1° selon la profession de l'homme ; 2° selon son âge.

1° Selon la profession. Si l'homme *est* destiné par sa naissance, ou s'il *se destine*, par son propre choix, à remplir une fonction ou profession publique ou sociale, il doit recevoir une éducation publique ou sociale ; car tout ce qui est relatif à la société doit être social ou public.

Si l'homme se destine à exercer une profession naturelle ou privée, il peut ne recevoir qu'une éducation domestique ou particulière.

Cette distinction sera mise dans un plus grand jour.

2° Selon son âge, l'homme est naturel avant d'être politique ; il appartient à la famille avant d'appartenir à la société.

L'éducation doit donc être domestique avant d'être sociale ; ou particulière avant d'être publique.

L'éducation doit être domestique ou particulière, tant que l'homme est dans un âge à avoir besoin de la famille.

L'éducation doit être sociale ou publique, dès que l'homme est dans un âge auquel la société a besoin de lui.

La nécessité de cette double éducation est évidente, car la société ne peut pas plus donner l'éducation domestique à l'âge auquel l'homme a besoin de la famille, que la famille ne peut donner l'éducation sociale à l'âge auquel la société a besoin de l'homme; c'est-à-dire que la société ne peut soigner l'homme naturel, ni la famille former l'homme politique.

L'éducation domestique doit commencer avec l'homme ; l'éducation sociale doit commencer avec la raison.

CHAPITRE II.

ÉDUCATION DOMESTIQUE OU PARTICULIÈRE.

Trois sortes de personnes sont dans la société plutôt que de la société ; la société doit les protéger, mais elles ne sont pas faites pour la défendre; elles appartiennent à la société naturelle plutôt qu'à la société politique, à leur famille plutôt qu'à l'Etat. Ce sont les enfants, les femmes et le peuple, ou ceux qui exercent une profession purement mécanique : c'est la faiblesse de l'âge, du sexe et de la condition.

Je traiterai séparément de l'éducation des femmes.

L'homme, ai-je dit, est *esprit*, *cœur* et *sens*. Il faut en revenir sans cesse à ce principe, toutes les fois qu'on veut traiter de l'homme ou naturel ou social.

Ces trois facultés se développent successivement. Dans l'enfant très-jeune on n'aperçoit et l'on ne doit apercevoir que des *sens*. Aussi les enfants qui, dans un âge très-tendre, montrent un *cœur* ou un *esprit*, ne parviennent-ils presque jamais à l'âge d'homme.

L'enfant doit manger, digérer, dormir, marcher. Je ne traiterai pas de la partie physique de l'éducation privée ou domestique. Un sujet aussi important mériterait que le gouvernement répandît une instruction où il exposerait de la manière la plus simple et la plus à portée de l'intelligence des mères de famille, et *de toutes les mères de famille*, les vrais principes sur cette matière. Ce petit ouvrage aurait deux parties, l'une relative au physique de l'enfant, l'autre à son moral. Ce serait rendre sociale et publique l'éducation même domestique, que de la rendre uniforme. Or, dans la société, il faut, s'il est possible, tout *socialiser* ou *généraliser*.

Dans la partie de cet ouvrage relative au physique ou aux sens, je proscrirais toutes les nouveautés anglaises, américaines, philosophiques, philanthropiques, toutes les nouveautés qui n'auraient que le mérite de la nouveauté; point de pratiques impraticables, ou qui ne sont praticables que pour la classe oisive et opulente; point de ces immersions perpétuelles, point de ces lavages de tête à l'eau froide, comme si l'homme était un poisson ou une plante qu'il fallût arroser. L'air, au sein duquel l'homme est né et doit vivre, endurcit autant que l'eau, et avec moins d'embarras pour les mères et de danger pour les enfants : des vêtements légers, la tête et le cou découverts, les cheveux coupés, une nourriture saine et réglée, un lit fort dur, voilà pour le physique.

Le cœur se développe après les *sens*, *l'esprit* se développera après le *cœur*. L'homme existe avant d'*aimer*, mais il *aime* avant de *raisonner*.

La seconde partie de l'ouvrage élémentaire sur l'éducation domestique aurait donc trait à la partie morale de l'éducation ; puisque l'enfant a un *cœur*, il faut en diriger les affections. Des sentiments plutôt que des instructions, des habitudes plutôt que des raisonnements, de bons exemples plutôt que des leçons, un grand respect pour les yeux et les oreilles des enfants :

> Maxima debetur puero reverentia.
> (JUVEN., *Sat.* XIV, vers. 47.)

dit un poëte qui oublie souvent cette maxime.

Loin des pères et des mères, loin des enfants, loin de la société, loin de l'espèce humaine, les funestes principes de l'auteur d'*Emile*. Si vous ne parlez aux hommes de la Divinité que lorsqu'ils pourront la comprendre, vous ne leur en parlerez jamais; si vous ne leur parlez de leurs devoirs que lorsque les passions leur auront parlé de leurs plaisirs, vos leçons seront perdues.

L'éducation d'*Emile*, d'un homme faible

d'esprit et de corps, fait un être froid, sot et pédant; d'un homme fort d'esprit et de corps, fait un monstre, et nous lui devons tous les coryphées de notre révolution.

Le peuple, ou ceux que leurs occupations purement mécaniques et continuelles retiennent dans un état habituel d'enfance, ne sont aussi que *cœur* et *sens*. Leur esprit ne peut pas s'exercer assez sur les objets des connaissances humaines, pour qu'il soit possible et utile de les leur donner. Car les demi-connaissances, bien plus communes qu'on ne pense, les lueurs fausses et obscures en tout genre, font la honte de l'homme et le malheur de la société. La raison du peuple doit être ses *sentiments*; il faut donc les diriger, et former son *cœur* et non son *esprit*. Cependant comme il se trouve, même dans cette classe, des esprits que la nature élève au-dessus de leur sphère, et qu'elle destine à exercer quelque profession utile à la société, il faut, pour qu'ils puissent remplir cette destination, que la société leur donne les premiers éléments des connaissances, auxquelles la nature ni la raison ne peuvent suppléer : c'est l'objet des petites écoles établies dans les villes et villages, où l'on enseigne à lire, à écrire, les principes de la religion et ceux de l'arithmétique. Je dois faire observer ici, qu'une erreur très-commune dans les personnes qui ont beaucoup lu, peu médité, et encore moins observé, est de croire au grand nombre de talents *enfouis*. Les philosophes croient aussi à l'existence des *esprits* qu'ils ne voient pas. Beaucoup d'auteurs qui ont écrit sur l'éducation publique ont eu cette chimère dans la tête; et pour vouloir développer les talents cachés, ils n'ont pas cultivé ou formé les dispositions connues et ordinaires de tous les hommes. Ils ont fait comme un propriétaire qui néglige la culture de ses champs, pour y chercher des mines.

Au reste, qu'on ne pense pas qu'il soit nécessaire au bonheur physique ou moral du peuple qu'il sache lire et écrire; cela n'est pas même *nécessaire* à ses intérêts, et la société lui doit une garantie plus efficace contre la friponnerie et la mauvaise foi.

Il faut laisser ces absurdités à ceux qui n'ont observé le peuple que de leurs fenêtres, et qui ne l'ont étudié que dans leurs livres. De la religion, des mœurs et une aisance honnête, voilà ce qu'il faut à tous les hommes : des *sentiments* pour maintenir la religion, de bons exemples et des lois *exécutées* pour maintenir les mœurs, du travail pour maintenir l'aisance; voilà ce qu'il faut au peuple.

Les enfants destinés à recevoir l'éducation sociale, et le peuple qui peut se borner à l'éducation domestique, doivent également apprendre les principes de la religion et de leurs devoirs dans un livre élémentaire que j'appelle savamment du nom grec de *Catéchisme;* et à propos de *Catéchisme*, je ne puis m'empêcher d'exprimer le vœu qu'on en adopte un, et un seul pour tout le royaume. Unité, unité, unité.

Les livres élémentaires, destinés à l'éducation domestique ou sociale, devraient être le sujet des prix que donnerait le gouvernement; prix honorable au citoyen, parce qu'il faut, dans une société constituée, que celui qui a fait un travail utile à la société soit honoré de la société; prix utile à l'homme, parce qu'il faut que celui qui a fait un tratravail utile aux hommes, jouisse des avantages de l'homme, c'est-à-dire de la propriété. On donnait en France, pour sujet de prix, dans quelques académies, ou des éloges bien philosophiques, ou des questions bien oiseuses : à la vérité, le prix était modique, et la gloire encore plus; mais l'effet en était ou dangereux ou inutile. C'était avec la même réflexion que l'on fondait, sous le nom de *Rosières*, des prix pour les filles qui ne s'étaient pas déshonorées, et que l'on aurait fini par en donner aux enfants qui n'auraient pas laissé mourir de faim leurs parents.

Les enfants auront donc appris, dans l'éducation domestique, à lire, à écrire, les principes de leur religion. Je sais qu'il y a de petits prodiges qui à neuf ans savent bien davantage, mais à trente ans ils ne savent rien : et je veux qu'ils ne sachent rien à neuf ans, pour savoir quelque chose à trente.

L'éducation domestique doit donc finir, et l'éducation sociale ou publique commencer entre huit et onze ans. Je ne dispute pas sur les nombres.

CHAPITRE III.

DE L'ÉDUCATION SOCIALE OU PUBLIQUE.

Je remonte au principe. L'homme est *esprit*, *cœur* et *sens :* mais ses facultés ne se développent que l'une après l'autre.

L'enfant, dans son bas âge, n'a que des *sens*. Il faut en régler ou en faciliter l'usage :

plus tard, le *cœur* se montre, il faut diriger ses affections.

L'un et l'autre doivent être l'objet de l'éducation domestique, parce que l'homme naturel ou l'homme de la famille n'a précisément besoin, dans sa famille, que de son *cœur* et de ses *sens*.

Plus tard l'*esprit* se développe, et l'éducation domestique a facilité ce développement par les connaissances élémentaires qu'elle a données. Alors commence l'homme social. Il a des volontés, des opinions; il faut régler les unes, guider les autres, parce que l'*esprit* et la raison sont donnés à l'homme pour la société.

Mais l'homme porte dans la société son *cœur* et ses *sens* : la société a droit de faire tourner à son usage toutes les facultés de l'homme; elle doit donc former pour l'utilité générale sa faculté *voulante*, sa faculté *aimante*, sa faculté *agissante*, son *esprit*, son *cœur* et ses *sens* : tel est l'objet de l'éducation sociale.

Toutes les facultés se forment ou se perfectionnent par l'exercice : or l'éducation domestique n'exerce aucune des facultés de l'homme d'une manière utile à la société.

Donc elle ne peut perfectionner les facultés de l'homme social; donc elle ne convient pas sous ce rapport à la société.

Comment l'éducation publique exerce-t-elle les facultés de l'homme social?

Quand l'homme veut employer un objet quelconque à son usage,

1° Il commence par savoir à quel usage il veut l'employer;

2° Il considère les qualités de son objet; il supprime celles qui sont contraires au but qu'il se propose, et qui peuvent être supprimées; il dirige vers ce même but celles qui s'en écartent, et qu'il ne peut détruire.

Qu'est-ce que la société veut faire de l'homme? un être qui lui soit utile. Comment et de quelle manière? de toutes les manières dont un être qui a un *esprit*, un *cœur* et des *sens*, ou une faculté *pensante*, une faculté *aimante* et une faculté *agissante*, peut être utile à la société : c'est-à-dire qu'elle veut que l'*esprit* soit cultivé, le *cœur* dirigé, et les *sens* perfectionnés pour son utilité. « L'Egypte, » dit Bossuet, « n'oubliait rien pour polir l'*esprit*, ennoblir le *cœur*, et fortifier le *corps*. » La société considère l'homme; elle remarque en lui une qualité constante, indestructible : elle est dans l'homme, elle est dans tous les hommes, elle est dans tous les âges, dans tous les états de l'homme; elle est dans tout l'homme : c'est la volonté de dominer, et l'amour déréglé de soi. Cette volonté est dans son *esprit*; elle est dans son *cœur*, et il veut l'exercer par ses *sens*, ou sa *force*.

Former l'homme social, ou former l'homme pour la société, sera donc diriger, vers un but utile à la société, la volonté de dominer qui se trouve dans son *esprit*, et qu'il veut exercer par son *cœur* ou par ses *sens*.

Ainsi former l'*esprit*, sera diriger son ambition vers un but utile : former le *cœur*, sera diriger ses affections vers des objets permis : former les *sens*, sera diriger l'emploi de leur *force*, d'une manière avantageuse à la société.

Or, l'éducation domestique ne peut diriger l'émulation, les affections, ni l'emploi de la force, parce que l'enfant est seul ou avec ses frères, et que l'émulation suppose rivalité, les affections préférence, et l'emploi de la force supériorité et quelquefois combat.

Elle ne peut donc pas former l'*esprit*, diriger le *cœur*, perfectionner les *sens* pour l'utilité de la société : elle ne peut donc former l'homme social; elle ne convient donc pas à l'homme de la société.

L'éducation domestique est dangereuse, parce que les enfants jugent leurs parents à l'âge auquel ils ne doivent que les aimer, et deviennent sévères avant que la raison leur ait appris à être indulgents; elle est dangereuse, parce que les parents, exigeants s'ils sont éclairés, faibles s'ils ne le sont pas, voient trop, ou ne voient pas assez les imperfections de leurs enfants, et contractent ainsi, pour toute leur vie, des préventions injustes, ou une mollesse déplorable : cette observation est extrêmement importante.

Elle est dangereuse, parce que les enfants y apprennent ou y devinent tout ce qu'ils doivent ignorer; parce qu'elle place un enfant au milieu des femmes et des domestiques; que s'il y apprend à saluer avec grâce, il y contracte l'habitude de penser avec petitesse; si on lui enseigne à manger proprement, on le forme à la vanité sans motif, à la curiosité sans objet, à l'humeur, à la médisance, à mettre un grand intérêt à de petites choses, à disserter gravement sur des riens; on fait entrer, dans les moyens d'éducation, des observations critiques sur les personnes qu'il a accoutumé de voir, et on

lui donne ainsi le goût méprisable du persiflage; il s'accoutume à s'entretenir avec des valets, à caqueter avec des femmes de chambre : toutes choses qui rétrécissent le moral à un point qu'on ne saurait dire.

L'éducation domestique serait insuffisante même quand on commencerait par faire l'éducation de toute la maison, maîtres et valets; aussi tous ceux qui ont écrit sur l'éducation, veulent qu'on élève les enfants à la campagne, et exigent la perfection dans tout ce qui les entoure, et dans tous ceux qui contribuent à leur éducation; ils supposent qu'un père n'a aucune profession sociale à exercer, ni une mère aucun devoir de bienséance à remplir; ils supposent que les parents auront une fortune assez considérable pour choisir les personnes qui entoureront les enfants, payer ceux qui les instruiront, et fournir à la dépense des divers objets relatifs aux connaissances humaines qui entrent dans le plan de l'éducation sociale, et qu'on trouve dans les établissements publics; ils supposent enfin ce qui ne peut se trouver que chez un petit nombre d'individus, et ils proposent par conséquent ce qui ne convient à personne.

L'éducation sociale doit-elle être une éducation particulière pour chaque profession sociale? Non, il ne s'agit pas de former des gens d'église, des militaires, des magistrats, mais des hommes qui puissent devenir militaires, magistrats, etc. Il n'y a qu'un seul enfant, dans la société, qui doive être élevé dans sa profession, et pour sa profession, parce qu'il ne peut pas en exercer d'autre, et qu'aucun autre ne peut exercer pour lui. C'est l'enfant-roi.

Mais où l'homme recevra-t-il l'éducation propre à sa profession?

Dans sa profession même.

Ainsi l'éducation de l'homme d'église sera dans le séminaire, ou dans sa paroisse.

L'éducation de l'homme de guerre dans son régiment.

L'éducation du magistrat, au barreau; comme l'éducation du négociant est à son comptoir, et celle de l'agriculteur à sa terre.

Mais si le jeune militaire doit recevoir l'éducation militaire dans son régiment, il faut donc que le régiment soit constitué de telle sorte qu'il puisse y recevoir cette éducation, et que l'éducation du régiment ne soit que l'application de l'éducation sociale à la profession militaire. On peut en dire autant de toutes les professions. Si mes contemporains regardent ces principes comme frivoles, ils sont bien corrompus; s'ils en regardent l'exécution comme impossible, ils sont bien faibles.

Les établissements connus, en France, sous le nom d'écoles militaires, sont donc inutiles? Entièrement; ils n'ont servi qu'à placer des états-majors, et à consommer en pure perte les finances de l'Etat. Car que pouvait-on apprendre dans une école militaire? la subordination? Précisément parce que l'école était militaire, il y avait très peu de subordination.

La décence des mœurs? Précisément parce que l'école était militaire, il y avait peu de mœurs.

Les mathématiques? On ne les apprend pas dans une école militaire autrement que dans un collége.

La tactique? On ne l'apprend que dans les grandes manœuvres.

La science de l'artillerie? On ne l'apprend qu'aux écoles d'artillerie.

Les fortifications? — aux écoles du génie, dans les places fortes.

L'art nautique? dans les écoles marines et sur les vaisseaux.

Le maniement des armes et l'exercice? C'est un art de huit jours, et ce n'est pas la peine d'élever à grands frais des écoles militaires, pour y apprendre, en dix ans, ce qu'on peut apprendre ailleurs en huit jours, et pour y apprendre mal ce qu'on peut apprendre beaucoup mieux ailleurs. Les faits viennent à l'appui du raisonnement. Je ne crois pas que la France ait eu de plus grands hommes de guerre depuis qu'elle avait des écoles militaires. Je tranche le mot; parce que c'étaient des écoles militaires, parce que les enfants y avaient des fusils et des épées, parce qu'ils y faisaient l'exercice, parce que l'on y enseignait tout,..... on n'y apprenait rien.

Il faut donc des colléges tout simplement, des colléges-pensions.

CHAPITRE IV.

DES COLLÉGES.

Je distingue 1° le nombre des colléges; 2° l'emplacement des colléges, 3° les maîtres; 4° les élèves; 5° l'entretien physique; 6° l'entretien moral ou l'instruction.

Je ne pose que les bases; les détails trouveraient leur place dans des mémoires par-

ticuliers. c'est le *plan* de l'édifice; mais ce n'en est pas le *devis*.

1° Combien y aura-t-il de colléges? Autant qu'il en faudra pour recevoir les enfants de toutes les familles qui *devront* ou qui *pourront* faire élever leurs enfants; de manière qu'il n'y en ait pas moins de 300, ni plus de 500 dans chaque collége. Je ne tiens pas à ces nombres plus qu'à d'autres. Les colléges ne doivent être ni trop, ni trop peu nombreux; il faut exciter l'émulation des enfants, celle des maîtres, et ne pas rendre impossible la surveillance des derniers.

2° Où seront placés ces colléges? A la campagne, si le besoin des classes *externes*, pour les enfants des familles moins riches, n'obligeait pas de les placer dans les villes. Où qu'ils soient placés, ils seront disposés, dans le royaume, relativement au nombre des familles qui *devront*, ou qui *pourront* faire élever leurs enfants. Dans une partie riche et peuplée, les colléges seront plus rapprochés que dans une partie pauvre et peu peuplée. Cependant, et j'en dirai tout à l'heure la raison, je désirerais qu'aucune famille ne fût pas, s'il était possible, à plus de deux journées de distance du collége de sa province, ou de son arrondissement.

Les maisons publiques, qui peuvent être employées à former des colléges, existent partout, et le gouvernement ne peut être embarrassé que du choix.

CHAPITRE V.

DES MAITRES.

Elever tous les hommes sociaux, ou tous les hommes qui doivent former la société, c'est élever la société même. Or la société est un être perpétuel : donc il faut un instituteur *perpétuel*.

La société ne peut être élevée ni dans un même lieu, ni dans une seule personne : il faut donc un instituteur *universel*, qui puisse élever à la fois des personnes différentes, et en divers lieux.

Mais la société est *une*, et elle doit recevoir une éducation uniforme, malgré la succession des temps, la diversité des lieux et la multiplicité des personnes. Il faut donc un instituteur *uniforme*, qui puisse donner la même éducation dans tous les temps, dans tous les lieux et à toutes les personnes.

Donc il faut *un* corps, car un corps chargé de l'éducation publique est un instituteur *perpétuel*, *universel*, *uniforme* quant au temps, aux lieux et aux personnes.

Ce corps, seul chargé de l'éducation publique, doit-il être corps laïque ou corps religieux?

1° Il n'existe point de corps laïque qui soit perpétuel; car tout corps qui peut se dissoudre à la volonté de ceux qui le composent, n'est pas un corps perpétuel, et s'il n'est pas *perpétuel*, il ne peut être *universel* ni *uniforme*.

2° Ces laïques auront, ou pourront avoir une famille, puisqu'ils ne seront pas engagés irrévocablement à la société. Ils appartiendront, par le fait, ou par le désir, beaucoup plus à leur famille qu'à la société; car l'homme naturel veut toujours l'emporter sur l'homme social, et la famille sur la société.

Il faut donc un corps religieux, un *ordre*, car il n'existe pas plus de corps sans *vœux*, qu'il n'existe de société civile sans religion publique.

Ici la philosophie me demande si les vœux sont dans la nature de l'homme.

Oui : ils sont dans la nature de l'homme social, car il est dans la nature de l'homme social d'employer toutes ses facultés à l'utilité de la société; il ne peut donc pas être contre la nature de l'homme social de s'engager envers la société, à employer à son usage, et pour toujours, toutes ses facultés, c'est-à-dire, son *esprit*, son *cœur* et ses *sens*, ou autrement, sa *volonté* par le vœu d'obéissance, ses *affections* par le vœu de pauvreté, ses *sens* par le vœu de chasteté. Ce qui n'est autre chose que préférer la société civile à la société naturelle, et les autres à soi.

Vous voulez donc, me dira-t-on, rallumer toutes les passions, en rétablissant *ce que les passions ont détruit*. Je veux tout ce qui est utile à la société, lors même qu'il peut blesser les passions des hommes; mais je veux éviter d'offenser les préventions, même injustes, des hommes, lorsqu'il n'en résulte aucune utilité pour la société. La société a besoin de la chose même, les préventions s'attachent au nom; on peut tout accorder.

Il faut l'apprendre à ceux qui l'ignorent, il faut le dire, aujourd'hui qu'on n'a besoin, ni pour penser ni pour parler, d'un brevet signé d'Alembert ou Condorcet. La destruction d'un corps célèbre, chargé de l'enseignement public, a été le fruit d'une manœuvre ténébreuse, dont les fils déliés échap-

paient à la vue de ceux qu'ils faisaient mouvoir; un coup mortel porté à la constitution religieuse et politique des Etats, le premier acte de la révolution qui a anéanti la France, qui menace l'Europe, et peut-être l'univers, de la grande révolution du christianisme à l'athéisme. Qu'on n'accuse pas l'auteur de prévention; car outre qu'il n'a pas pu juger ce corps célèbre, il a peut-être eu à se défendre de préjugés contraires de famille et d'éducation. Il y avait des abus à réformer dans le régime de cet ordre fameux; mais on sait assez que ce n'était pas aux abus qu'on en voulait.

« La cour de Rome, » dit le comte d'Albon sur cet événement, « armée du glaive, s'avance pour consommer un sacrifice qui étonne l'univers. Sur un autel élevé par des mains *ennemies*, elle immole des victimes dont elle n'ignore pas le prix, et qui n'auraient jamais dû tomber sous ses coups. »

Il faut donc un corps, un corps religieux, un corps unique, chargé dans tout le royaume de l'éducation sociale et publique, parce que l'éducation est *perfectionnement*, et qu'un corps seul peut perfectionner.

Il faut un corps, parce qu'il faut dans l'éducation publique perpétuité, universalité, uniformité, même vêtement, même nourriture, même instruction, même distribution dans les heures du travail et du repos, mêmes maîtres, mêmes livres, mêmes exercices, uniformité en tout et pour tout, dans tous les temps et dans tous les lieux, depuis Brest jusqu'à Strasbourg, et depuis Dunkerque jusqu'à Perpignan; le ministre de l'éducation publique n'aura pas d'ordonnance à faire, ses fonctions se borneront à empêcher que d'autres n'en fassent, et à prévenir toutes les innovations, même les plus indifférentes en apparence, qui pourraient se glisser dans des établissements nombreux et éloignés les uns des autres.

Il faut répondre aux objections. Comment former un corps en France dans l'état où sont les choses?

1° Il faut..... *vouloir :* c'est, en tout, ce qu'il y a de plus difficile; car le gouvernement, ainsi que l'homme, prend souvent ses *désirs* pour des *volontés.*

2° Il faut prendre dans tous les ordres religieux tous ceux qui se sentiront de l'attrait et des dispositions pour embrasser ce nouvel état; plier ensuite tous les *esprits*, tous les *cœurs*, tous les *corps*, sous un institut approuvé de l'Eglise et de l'Etat. Les commencements seront imparfaits, comme tous les commencements; mais les corps ont bientôt perfectionné les hommes et les choses. Il existait en France un corps, chargé de l'enseignement public des enfants du peuple, connu sous le nom de Frères des Ecoles chrétiennes : corps excellent, qui présentait dans ses principes, son objet et ses formes, plus d'une ressemblance avec le corps dont j'ai parlé, et dont l'institut, que peu de personnes connaissent, est un chef-d'œuvre de sagesse et de connaissance des hommes. Ce corps a été formé, dans ce siècle, par l'abbé de la Salle, simple chanoine de Reims, qui n'avait, pour une aussi grande entreprise, d'autre moyen que sa volonté; mais qui, avec une volonté de fer, a surmonté des obstacles insurmontables. J'ignore s'il est un saint aux yeux de la religion, mais il est un héros aux yeux de la saine politique.

Les corps dégénèrent, dira-t-on; voyez les corps en France au moment de la révolution!

Les corps dégénèrent, quand ils ne sont pas occupés; et je veux les occuper.

Les corps dégénèrent, quand le gouvernement cesse de les protéger et de les surveiller; et je veux que le gouvernement les surveille et les protége.

Les corps dégénèrent, quand le gouvernement met le désordre dans leur sein, en s'immisçant dans leur administration intérieure; quand il établit des commissions pour changer leurs règles, au lieu de maintenir l'ancienne discipline; et je veux que le gouvernement maintienne tout, et ne change rien.

Les corps dégénèrent, parce que les hommes dégénèrent; et je veux former des corps pour empêcher les hommes de dégénérer.

Ce corps peut devenir redoutable. Cette objection sera faite par des sots et par des gens d'esprit. Les premiers la feront sérieusement, et les autres la feront *sans rire.* Quand ces corps lèveront des troupes et fortifieront les colléges, le gouvernement fera marcher contre eux la *force* militaire; et je ne doute pas qu'il ne dissipe cette armée scolastique, comme le gouvernement espagnol dissipa des armées de missionnaires dans le Paraguay.

Vous voulez donc des moines? Je veux des religieux. J'en veux pour l'éducation publique; j'en veux pour d'autres objets,

qui ne peuvent être confiés qu'à des corps; je veux conserver quelques maisons de cet ordre austère, banni de France et accueilli dans les cantons suisses, comme on conserve d'antiques armures, dont nos corps affaiblis ne peuvent plus supporter le poids. Il n'est pas à craindre que ces maisons deviennent trop nombreuses; mais chez une nation vive et sensible, il faut un asile hors de l'ordre commun, à des malheurs, à des fautes, à des âmes hors de l'ordre commun. Combien, après notre fatale révolution, de malheureux ou de coupables, repoussés ou dégoûtés du monde, iront ensevelir dans ces saintes retraites leurs crimes ou leurs malheurs, et devenus Frères, offriront ensemble au Dieu qui pardonne et au Dieu qui console les larmes de la douleur et celles du repentir?

L'oppresseur, l'opprimé, n'ont plus qu'un même asile.
(LA HARPE.)

Burke a jugé l'utilité des corps et le parti qu'un gouvernement *qui gouverne* pouvait en tirer, en politique profond et impartial (1). Je regrette bien de ne pouvoir le citer. Je le mettrais volontiers à ma place, et le lecteur y gagnerait.

Les corps sont dans l'essence d'une société constituée. Elle tend à faire *corps* de tous les hommes, de toutes les familles, de toutes les professions. Elle ne voit l'homme que dans la famille, les familles que dans les professions, les professions que dans les corps. C'est là le secret, le mystère, le principe intérieur de la monarchie.

CHAPITRE VI.

DES ÉLÈVES.

Qui est-ce qui sera admis dans les colléges?

Les enfants de toutes les familles qui *devront* ou qui *pourront* leur faire donner l'éducation sociale ou publique. Ce texte demande un commentaire; et je prie le lecteur de remarquer comment le système général de l'éducation sociale me ramène sans cesse aux principes de la constitution des sociétés, et comment les principes de la constitution me ramènent au système général d'éducation. L'art tout seul ne produirait jamais une concordance si parfaite.

Toute société suppose de la part de ses membres une réunion d'efforts et de travaux dirigés vers sa *fin*, vers l'objet de sa volonté générale, la *conservation* des êtres sociaux, ou la conservation de la société.

(1) Voyez ses réflexions sur la révol. de France.

Les différents travaux qu'exige la *conservation* de la société, forment les différentes professions.

La société des hommes extérieurs ou physiques est naturelle ou politique; les professions seront donc naturelles ou politiques, selon qu'elles seront nécessaires à la conservation de l'une ou de l'autre société.

La société politique comprend les sociétés naturelles ou familles : donc la société politique comprendra les professions naturelles.

Les professions politiques ou sociales sont *nécessairement* distinguées des professions *nécessaires* à la conservation de la société naturelle ou des professions naturelles, par la raison que la société politique est *nécessairement* distinguée de la société naturelle.

Les professions politiques ou sociales sont les professions *nécessaires* à la conservation de la société politique, c'est-à-dire sans lesquelles on ne saurait concevoir la société politique.

Les professions royale, sacerdotale, noble, c'est-à-dire militaires ou sénatoriales (qu'il faut distinguer de la profession judiciaire) sont des professions politiques ou sociales immédiatement *nécessaires* à la conservation de la société politique; car on ne saurait concevoir la société politique sans une profession qui la gouverne et sans des professions qui la défendent.

Les professions naturelles sont les professions immédiatement nécessaires à la conservation de la famille, c'est-à-dire sans lesquelles on ne saurait concevoir la société naturelle ou la famille.

Les arts ou professions mécaniques sont des professions naturelles, ou nécessaires à la conservation de la société naturelle, puisqu'on ne saurait concevoir la société naturelle ou la famille, sans des arts ou professions qui la vêtissent, qui la logent, même qui la nourrissent; car l'agriculture n'est que la première et la plus utile des professions naturelles : mais elle n'est pas une profession sociale ou politique, puisqu'elle a existé avant la société politique qu'elle peut exister sans la société politique, et qu'ainsi elle n'a pas un rapport direct et immédiat à la conservation de la société politique.

Il y a des professions qui n'ont pas de rapport nécessaire et immédiat à la conservation de la société naturelle, ni à celle de

la société politique, et qu'on peut regarder comme des professions mixtes. Elles tiennent à la société naturelle, qu'elles enrichissent ou qu'elles amusent, et à la société politique qu'elles embellissent; mais on peut concevoir l'une de ces sociétés sans des professions qui l'enrichissent ou qui l'amusent, et l'autre sans des professions qui l'embellissent. Ces professions sont le commerce, les arts agréables: car on peut concevoir la société naturelle et la société politique sans commerce extérieur, sans poëtes, sans peintres, sans musiciens, même sans avocats : ces professions sont utiles, mais elles ne sont pas nécessaires : c'est le luxe de la société : il ne faut pas le bannir, mais il faut le régler; et n'oubliez pas de remarquer comme une démonstration rigoureuse de mes principes sur les professions sociales, naturelles et mixtes, que ce sont ces dernières, celles qui ne sont pas immédiatement *nécessaires* à la conservation de la société naturelle, ni à celle de la société politique, qui ont troublé en France les deux sociétés, et fait la révolution qui les désole, en soulevant les professions naturelles contre les professions sociales.

Mais la société constituée classe les familles dans les professions respectives; il y a donc des familles sociales ou politiques, et des familles naturelles. Les professions politiques ou sociales sont nécessairement distinguées des professions naturelles; il y a donc des familles distinguées des autres familles, parce que des familles qui exercent des professions immédiatement nécessaires à la conservation de la société politique sont nécessairement *distinguées* de celles qui exercent des professions immédiatement nécessaires à la conservation de la société naturelle.

Les familles qui exercent une profession sociale ne peuvent se soustraire à cet engagement; il est donc nécessaire qu'elles se mettent en état de le remplir, en faisant donner à leurs enfants l'éducation sociale; et, si elles n'en ont pas les moyens, il est dans la nature de la société, que la société, pour son intérêt propre, vienne à leur secours. Je ne fais que revenir au premier état des choses. L'éducation sociale était un des principaux et peut-être le seul objet d'un grand nombre de fondations pieuses faites par la noblesse dans les premiers siècles de la monarchie, fondations contre lesquelles on a tant déclamé. Les monastères étaient, dans l'origine, des colléges; et c'est même une des raisons pour lesquelles ils nous ont conservé les richesses littéraires de l'antiquité; nos rois eux-mêmes y étaient élevés; et Louis le Gros, entre autres, fut élevé au monastère de Saint-Denis avec les jeunes gens des familles sociales, c'est-à-dire avec la jeune noblesse du royaume.

Alors on ne confiait pas l'éducation domestique à des laquais ou à des femmes de chambre, ni l'éducation sociale à des individus qui ne se livrent à cette profession que parce qu'ils n'ont pu, ou parce qu'ils espèrent en exercer une autre, et qui ne peuvent par conséquent remplir leur devoir qu'avec dégoût ou avec impatience.

Venons aux objections.

Si l'Etat est obligé de faire élever les enfants des familles sociales qui n'auront pas les moyens de les faire élever elles-mêmes, il en résultera :

1° Une dépense considérable pour l'Etat.

2° Des fraudes de la part des familles.

3° Une inégalité choquante entre les membres de la société.

RÉPONSE. Cette dépense est dans la nature de la société; car c'est à la société et non aux familles qu'il importe qu'elles remplissent leurs engagements envers la société : donc cette dépense est *nécessaire*, donc elle est possible; je dis plus, l'éducation doit être le premier objet de dépense de la société, comme il doit être le premier objet de dépense de la famille.

Veut-on un aperçu pour ceux qui aiment à fixer leurs idées? Vingt mille enfants aux frais de l'Etat ne feraient que 10 millions, parce que, vu la diminution du signe, les pensions en France ne seront pas au-dessus de 500 livres. Or, pour calculer en politique, il faut mettre dans la recette ce qu'épargnera en frais de justice criminelle et de maisons de force, une bonne éducation donnée à la jeunesse.

2° C'est pour que les hommes ne trompent pas l'Etat, que je veux former les hommes. Les fraudes en ce genre sont plus aisées à prévenir qu'on ne pense, et ne nuisent jamais à la société. Il est bien moins préjudiciable à la société qu'elle fasse les frais de l'éducation de mille enfants pour lesquels elle ne devrait pas payer, qu'il ne l'est pour elle que dix enfants ne reçoivent pas l'éducation qu'ils devraient recevoir. S'il y avait eu une bonne éducation publique, la France

n'aurait pas eu de révolution, parce qu'elle n'aurait pas eu de révolutionnaires.

3° Il résulte, dira-t-on, de cette disposition une inégalité choquante entre les divers membres de la société. La réponse à cette objection demande une discussion plus étendue, et qui va faire l'objet du chapitre suivant.

CHAPITRE VII.

SUITE DU MÊME SUJET. — ADMISSION DES FAMILLES DANS LES PROFESSIONS SOCIALES.

La société doit veiller à ce que les enfants de toutes les familles sociales reçoivent l'éducation publique ou sociale; parce que la volonté générale de la société, qui a sa conservation pour unique objet, doit prendre tous les moyens d'assurer cette conservation : mais par le même principe, elle doit *nécessairement* encourager toutes les familles ou tous les individus qui veulent embrasser des professions sociales; parce qu'une famille ou un individu qui embrasse une profession sociale, se dévoue à la conservation de la société. Il faut distinguer ici l'individu de la famille : l'individu peut ne dévouer que sa personne à la conservation de la société, en embrassant la profession sacerdotale, militaire ou sénatoriale; il peut y dévouer sa postérité ou sa famille, en l'élevant au rang de famille sociale, ce qu'on appelle anoblir. Une famille peut s'élever au rang de famille sociale, par des services éclatants, dans quelque genre que ce soit, par continuité de services militaires, ou par acquisition de charges sénatoriales. Les occasions de rendre des services éclatants à la société sont rares, et les hommes qui peuvent les rendre sont plus rares encore que les occasions. L'admission dans des grades militaires assez élevés pour justifier la faveur de l'anoblissement, en justifiant du mérite militaire du sujet, suppose une carrière prolongée dans un état périlleux, ou un mérite extraordinaire. Il faut, pour l'intérêt de la société, que les familles puissent s'élever au rang de familles sociales par des voies moins difficiles et plus accessibles au plus grand nombre des hommes; car la société constituée ne doit pas compter, pour sa conservation, sur les hommes ni sur les occasions extraordinaires : la nature fera naître, s'il en est besoin, les grands hommes et *les grands événements*.

Quelle est l'obligation que la nature impose à l'homme et à tous les hommes? Le travail. L'homme qui travaille le plus et qui travaille le mieux, remplit donc le mieux le devoir que la nature lui impose : s'il remplit son devoir mieux que tous les autres, il mérite d'être *distingué* d'eux.

Comment connaître dans la société celui qui travaille le plus et le mieux, ou qui remplit le mieux son devoir? Par un moyen sûr, infaillible, public, à l'abri de toute contestation; par l'état de sa fortune. Qu'on ne parle pas de bonheur, c'est toujours l'excuse de la paresse ou de l'ineptie. Bonheur est habileté. Celui qui s'enrichit est donc celui qui travaille le plus et qui travaille le mieux, qui remplit plus parfaitement ses devoirs naturels, qui présente la meilleure caution de son aptitude à remplir les devoirs politiques, qui mérite d'être distingué, et sa famille d'être anoblie.

Nécessité de l'anoblissement par charges. Ainsi, l'homme qui anoblit sa famille par acquisition de charges ne fait autre chose que prouver à la société qu'il a mérité que sa famille fût admise à remplir les devoirs politiques, par son application et son aptitude à remplir les devoirs naturels.

On ne peut rien opposer de solide à cette démonstration; mais les esprits subtils font des objections. Vous récompensez, me dira t-on, les voies malhonnêtes de s'enrichir. Je ne veux pas qu'il existe des voies malhonnêtes de s'enrichir dans une société constituée; et l'on ne doit ni spéculer sur du faux papier, ni jouer à la hausse ou à la baisse, ni envoyer son voisin à l'échafaud, ou en pays étranger, ou supposer qu'il y est, parce qu'on l'a forcé de se cacher, pour acheter son bien de ceux qui n'ont pas le droit de le vendre.

Vous établissez, me dira-t-on, la distinction des richesses. Non, j'établis la distinction du travail.

Vous inspirez le désir de s'enrichir. Non, mais l'ardeur louable de travailler; car il n'y a pas pour une famille de moyen plus assuré de s'appauvrir que de s'anoblir; et cela doit être ainsi, parce que tout autre désir que celui de l'honneur, tout autre attachement qu'à la société, doit être inconnu dans une famille sociale, et qu'il est moralement et politiquement utile qu'il y ait dans une société quelque chose que l'homme estime plus que l'argent, et qu'il y ait aussi un moyen de prévenir, sans violence, l'accroissement démesuré des fortunes, que produit

à la longue dans la famille la profession héréditaire du commerce.

On ne doit, dira-t-on, s'anoblir que par la vertu, ou par des services distingués. Par la vertu, non; car la vertu elle-même est noblesse : par des services distingués, d'accord; mais alors il ne s'anoblira que deux familles par siècle, et les besoins de la société en exigent un peu plus. Toute famille n'exerçant pas une profession sociale, qui veut faire donner à ses enfants l'éducation sociale ou publique, annonce, par cela même qu'elle a l'intention de rendre ses enfants utiles à la société, et peut-être de s'élever elle-même au rang de famille sociale ou distinguée. La société ne doit pas payer l'éducation de ces enfants, parce qu'elle ignore s'ils voudront ou s'ils pourront embrasser une profession sociale, ou si cette famille aura les qualités nécessaires pour s'élever elle-même au rang de famille sociale; mais elle doit les admettre dans ses établissements publics, et leur faciliter ainsi les moyens de lui être utiles.

Ainsi la société admettra dans ses établissements d'éducation publique tous les enfants sains de corps et d'esprit, dont les familles auront l'intention et les moyens de leur faire donner l'éducation sociale.

La société admettra-t-elle les enfants des Juifs ? Non; car les Juifs sont hors de toute société politique, parce qu'ils sont hors de toute société religieuse chrétienne.

Admettra-t-elle les enfants de l'exécuteur des jugements publics, et n'exerce-t-il pas une profession sociale? On ne doit admettre, dans les établissements publics d'éducation, que les enfants nés dans les professions sociales honorées et honorables, ou ceux qui se destinent à en exercer de pareilles. Une profession sociale n'est honorable et ne doit être honorée, que lorsque les devoirs qu'elle prescrit se joignent à une idée de vertu, c'est-à-dire de sacrifice et de danger; or, dans la profession d'exécuteur des jugements publics, il n'y a nul danger à craindre, et il n'y a d'autre sacrifice à faire que celui de la compassion naturelle à l'homme pour son semblable, sacrifice que l'homme ne peut faire sans crime ou sans infamie.

Je prie mon lecteur de penser que je n'aurais pas élevé une pareille question, si elle n'eût été agitée dans l'*Assemblée constituante*, et s'il ne m'eût paru utile de lui faire observer la raison pour laquelle la profession d'exécuteur des jugements publics est infâme dans une société constituée, et pourquoi elle ne l'est pas ou elle l'est moins dans une société non constituée ou peu constituée, et qui se rapproche par conséquent des sociétés dans l'état sauvage. Il est dans la nature des choses que la profession qui *détruit* soit moins odieuse dans une société qui ne *conserve* pas.

C'est dans le même principe qu'il faut chercher la raison de la loi qui, dans plusieurs Etats de l'Europe, soumet les jugements à mort à la ratification du prince. Le motif est louable, mais l'effet est nul ou dangereux, et le principe faux. L'effet est nul, parce que le prince ni son conseil ne doivent ni ne peuvent être plus instruits que les tribunaux; l'effet est dangereux, parce que le prince, substituant son *pouvoir* particulier au *pouvoir* général, dont les tribunaux sont l'*action*, accordera le pardon des crimes les plus graves, par la répugnance que l'homme social éprouve à contribuer à la mort de son semblable, lorsqu'il est maître de lui donner la vie. Le principe est faux, parce que le prince, comme la Divinité, ne doit *agir* que pour *conserver*. Dieu *laisse périr*, mais il ne *détruit pas*. Pierre I[er] exécutait lui-même à mort; et il est, pour un roi, à peu près égal d'en signer la sentence. La constitution de la société ne permet pas au roi de signer un arrêt de mort, même d'y assister, encore moins d'être présent à l'exécution d'un criminel. Telles étaient les mœurs en France, c'est-à-dire la constitution; et je crois même que, hors les crimes dont le roi lui-même ne pouvait pas accorder la grâce, la rencontre inopinée du monarque dans le lieu où allait se faire une exécution, aurait sauvé la vie au coupable. On voit quelquefois, chez les étrangers, des malfaiteurs condamnés à la chaîne travailler dans le palais et sous les yeux de leur souverain. Nos mœurs défendaient au roi d'arrêter ses regards sur le spectacle du malheur et de la servitude : ses yeux ne pouvaient rencontrer que le bonheur ou le produire. Et c'est contre la royauté, ce second bienfait de l'Etre suprême, que des furieux, qui, pour fonder un gouvernement, ne savent que haïr et juger, exhalent des serments de haine! Mais d'autres aussi lui ont juré *amour*; et dans la nature éternelle des êtres, l'*amour* doit l'emporter sur la *haine*, comme l'*être* sur le néant.

CHAPITRE VIII.

SUITE DU MÊME SUJET. — CONDITIONS DE L'ADMISSION DES ÉLÈVES.

Les enfants seront envoyés dans le collége de leur arrondissement ou de leur province, et cette condition sera absolue, de première nécessité.

1° Il ne peut y avoir de motif au déplacement; 2° il y a mille raisons contre ce déplacement.

Il n'y a nul motif au déplacement, puisque la plus entière, la plus constante uniformité doit régner dans tous les colléges. J'excepte le seul cas où il serait reconnu et constaté que la santé d'un enfant exige une température différente de celle du lieu où est situé son collége naturel. Alors le ministre accorderait une dispense, parce que la société ne peut jamais demander à un enfant le sacrifice de sa vie.

Il y a mille raisons contre le déplacement: raisons politiques, raisons économiques, raisons physiques, raisons morales.

Raisons politiques: 1° Puisque les colléges sont placés dans le royaume relativement au nombre des sujets que chaque arrondissement peut fournir, eu égard à sa richesse et à sa population, c'est déranger cette proportion nécessaire que d'envoyer dans un collége les enfants qui appartiennent à un autre.

2° L'Etat serait exposé à voir un collége regorger de sujets, et un autre n'en avoir pas assez; parce qu'il n'y a rien de plus commun, dans les provinces, qu'un engouement sans raison pour un collége, ou une prévention sans motif contre un autre. Les gens peu instruits jugent du mérite des colléges par les talents des sujets qui en sortent; comme si l'éducation pouvait donner des talents à ceux à qui la nature les a refusés, ou les ôter à ceux à qui la nature les a donnés.

3° L'éducation qui réunit les enfants d'une même ville, d'une même province, fortifie les liens puissants et précieux de parenté, d'amitié, de voisinage, de patrie commune; elle dispose les familles à se lier par les sentiments, à s'entr'aider par les services, à s'unir par les alliances: la société rapproche ainsi ceux que la nature a déjà rapprochés; elle réunit les individus sans confondre les professions; car les hommes sont égaux aux yeux de la société comme aux yeux de la nature et de la religion; les professions seules sont distinguées.

Raisons économiques: 1° Il y aura pour les parents ou la société moins de frais de voyage et de retour.

2° Le prix de la pension sera mieux proportionné aux fortunes dans chaque canton; car le prix des pensions et la quotité des fortunes sont, dans chaque partie du royaume, en proportion égale et commune avec le prix des denrées.

3° La proximité des parents peut permettre de laisser à leur compte certains objets, comme gros entretien et renouvellement de linge et de chaussure, objets peu dispendieux et faits avec soin dans une famille, tandis qu'ils sont très-coûteux et mal exécutés dans un établissement public.

Raisons physiques: 1° L'air natal est toujours plus analogue au tempérament d'un enfant.

2° Il peut, en cas de maladie grave, être soigné, hors du collége, par ses parents, dont la société ne peut remplacer les soins, ou être renvoyé dans sa famille pour rétablir sa santé.

Raisons morales: 1° La proximité des parents permet aux maîtres d'employer sur les enfants le motif d'encouragement ou de répression le plus naturel et le plus moral, la crainte de déplaire aux parents, ou le désir de leur être agréable; motif sans force, lorsque l'enfant ne peut voir ses parents, ni le maître les faire venir, mais motif que l'éducation sociale doit employer préférablement à tout autre; car il faut sans cesse que la société reporte l'homme à sa famille, et que sa famille le rende à la société.

2° On balancera moins à expulser un mauvais sujet d'un collége, lorsqu'on pourra le renvoyer dans un ou deux jours chez ses parents, et l'on aura moins de sujets à chasser lorsqu'on pourra les renvoyer avec plus de facilité; d'ailleurs, les parents, instruits à temps et convaincus de la nécessité du renvoi par le témoignage de leurs yeux, peuvent le prévenir en retirant l'enfant, sous quelque prétexte.

3° Des enfants élevés avec des camarades de fortune à peu près égale, ne perdront pas de vue leur famille, et ils ne rougiront pas de la modestie de leurs parents, ou de la simplicité du toit paternel.

Toutes ces raisons ne peuvent s'appliquer avec la même justesse aux habitants de

la capitale, ou bien elles sont contre-balancées à leur égard par des raisons supérieures. Il y a de grands inconvénients moraux à faire élever à Paris les enfants de province; il y a des avantages moraux et physiques à faire élever en province les enfants de Paris. Il y a encore des considérations politiques. 1° Paris, par sa population et surtout par sa richesse, peut fournir un très-grand nombre de sujets qui alimenteront les colléges de provinces, permettront de les répandre un peu plus uniformément dans le royaume; et l'on ne sera pas obligé d'entasser vingt colléges dans une seule ville, tandis qu'il y en aurait à peine un dans deux provinces.

2° Il y a un avantage réel à lier ainsi et à rapprocher les familles de la capitale de celles des provinces.

3° Les personnes qui tiennent beaucoup à la perfection du langage verront dans cette communication entre les enfants de la capitale et ceux des provinces, un moyen de faire disparaître peu à peu l'accent et les locutions vicieuses des provinces.

Objections. La proximité des parents ne permettra-t-elle pas des visites réciproques ou des communications plus fréquentes que ne demanderait l'intérêt de l'éducation? Non; hors le cas de maladie grave, et l'avis qui en sera donné par le supérieur aux parents, ceux-ci ne pourront venir voir leurs enfants qu'un nombre de fois déterminé dans l'année, à moins que, pour le bien de l'éducation, les maîtres ne jugent à propos de les faire venir extraordinairement. Toute communication, hors des communications ordinaires, tout envoi secret d'argent ou de comestibles seront sévèrement interdits; enfin les parents ne pourront jamais faire venir l'enfant chez eux : hors le cas de maladie grave, reconnu et constaté, un enfant ne sortira du collége que pour n'y plus rentrer. Le ministre lui-même ne pourra donner de dispenses de ces règlements, parce que là où la nature des choses fait des lois, elle ne donne pas à l'homme le pouvoir d'en faire de contraires.

Autre objection d'une grande force.

Les enfants élevés dans leur province en conserveront l'accent. C'est effectivement un défaut d'harmonie et d'ensemble dans la société, lorsque les uns prononcent l'*e* trop ouvert et les autres trop fermé; mais pourvu qu'il n'y en ait pas d'autres, je pense que la société peut se maintenir, malgré les gasconismes des uns et les normanismes des autres. Henri IV parlait gascon, et la cour à son exemple; mais comme il avait l'*esprit* droit, le *cœur* sensible et le *corps* robuste, il n'en gouvernait pas moins bien le royaume, et même dans les circonstances les plus difficiles. D'ailleurs on peut attendre des progrès de l'éducation, que les accents particuliers s'effaceront insensiblement. La fréquentation des maîtres étrangers à la province où ils seront placés, élevés dans la capitale, peut hâter les progrès du bon langage; car si les enfants doivent être près de leur famille, puisqu'ils lui appartiennent encore, et qu'ils lui seront rendus un jour, des religieux n'appartiennent plus qu'à leurs corps et à la société, et doivent être éloignés de leur famille, qui ne ferait que les distraire. Je vais plus loin, et je parle en politique et non en académicien. On doit laisser à chaque province sa langue particulière. C'est une barrière que la sage nature met aux progrès des innovations; et encore aujourd'hui, comme autrefois, *la diversité des langues empêche que l'édifice de l'orgueil et de l'impiété ne s'achève.* C'est le moyen le plus efficace que la nature puisse employer pour la conservation de l'espèce humaine. La révolution a pénétré plus lentement et n'a jamais été bien affermie dans les provinces du midi de la France, dans la Basse-Bretagne, dans le pays des Basques, dans l'Alsace, dans toutes les parties du royaume où l'on ne parlait pas la langue de la capitale. On dit que l'empereur Joseph II voulait, dans une partie de ses Etats, substituer la langue allemande à la langue hongroise : une saine politique lui eût conseillé de laisser les diversités là où la nature les a placées. Dans mon système d'éducation, je ne veux pas que les enfants, même ceux des familles sociales, oublient la langue du peuple avec lequel ils doivent traiter, que souvent ils doivent éclairer, et qui regarde comme une fierté déplacée qu'on ne lui parle pas sa langue naturelle. La politique contraire est de la politique du bel esprit; ce n'est pas de la politique d'homme d'Etat.

Après ce que j'ai dit de l'uniformité absolue qui devait régner dans tous les colléges, et pour tous les élèves, il est inutile d'ajouter que toute distinction dans l'éducation pour un enfant, quel qu'il fût, serait sévèrement interdite, et qu'on en bannirait surtout le luxe des précepteurs particuliers, l'abus des domestiques.

CHAPITRE IX.

ENTRETIEN PHYSIQUE DES ENFANTS.

L'auteur s'est interdit les détails ; ainsi, sur tout ce qui a rapport à l'entretien physique des enfants et qui comprend le logement, le vêtement, la nourriture, le soin du corps et de la santé, les heures du travail et du repos, les exercices du corps et les jeux, il renvoie au temps où l'on pourrait en avoir besoin, à communiquer le résultat d'observations commencées de bonne heure et suivies avec soin : on trouvera aussi dans Locke et dans J.-J. Rousseau d'excellentes choses sur cet objet important et trop négligé.

CHAPITRE X.

ENTRETIEN MORAL OU INSTRUCTION DES ENFANTS.

Je reviens à l'homme.

L'homme est *esprit*, *cœur* et *sens*, intelligence, amour, force.

La combinaison de tous ou de quelques-uns de ces trois agents forme la mémoire, le jugement, l'imagination, le goût, la sensibilité, le caractère ou l'humeur, le tempérament, etc., etc. La perfection ou l'imperfection de ces facultés, la supériorité des unes sur les autres dépend de la perfection respective et relative de ces agents, et de la quantité dont chacun entre, si je puis m'exprimer ainsi, dans la composition de l'homme.

Cette analyse serait curieuse ; mais elle me mènerait trop loin.

L'éducation doit développer et perfectionner dans l'homme toutes ces facultés, autant qu'elles en sont susceptibles ; et lorsqu'elles sont développées et perfectionnées, l'homme est capable de s'acquitter des divers emplois que la société lui confie, et d'être, suivant son goût et les circonstances, homme d'Eglise, d'épée, de robe, c'est-à-dire, qu'alors l'homme social est formé et que le but de l'éducation sociale est rempli.

Peu d'hommes naissent avec une aptitude particulière et déterminée à un seul objet, qu'on appelle *talent :* c'est un bienfait de la nature, si les circonstances en secondent le développement et l'emploi ; c'est un malheur, si elles le contrarient. Quoi qu'il en soit, l'éducation doit développer le talent, qui est l'aptitude à faire une chose, ou donner à l'homme des dispositions à faire indifféremment plusieurs choses.

Commençons par les facultés de l'esprit. J'en distingue quatre : la mémoire, le jugement, l'imagination, le goût. Toutes les facultés, avons-nous dit, se forment par l'exercice.

Donc, pour former la mémoire, il faut apprendre ; car la mémoire est l'art de retenir ce qu'on apprend.

Pour former le jugement, il faut comparer ; car le jugement est comparaison.

Pour former l'imagination, il faut inventer ou composer ; car l'imagination est invention.

Pour former le goût, il faut distinguer ; car le goût est distinction.

Or je soutiens qu'il n'y a que l'étude d'une langue étrangère qui puisse accoutumer, dès l'enfance, l'esprit à retenir, à comparer, à imaginer, à distinguer ; qui puisse exercer dans l'enfant, la mémoire, le jugement, l'imagination, le goût, c'est-à-dire, exercer ses facultés spirituelles, son *esprit*.

1° L'étude d'une langue étrangère exerce la mémoire ; car qu'y a-t-il de plus difficile à apprendre, à retenir que de donner aux idées des sons différents de ceux qu'on leur a donnés dès sa plus tendre enfance, et qu'on leur donne tous les jours et à tout instant ?

Il est évident par cette raison, que se borner à apprendre par cœur des morceaux de vers ou de prose, dans sa langue naturelle, peut meubler, orner la mémoire, mais ne l'exerce pas.

2° L'étude d'une langue étrangère exerce le jugement ; parce qu'il faut continuellement traduire sa langue naturelle dans cette autre langue : or traduire, c'est comparer.

Il n'est pas moins évident qu'on ne peut pas exercer son jugement en se bornant à l'étude de sa langue naturelle, parce que, pour comparer, il faut deux objets.

3° L'étude d'une langue étrangère exerce l'imagination, puisqu'elle force à composer, à imaginer, non-seulement la pensée, mais l'expression même de la pensée.

Il est évident qu'en composant dans sa langue naturelle seulement, on n'exerce pas autant l'imagination, que d'ailleurs on n'exerce que l'imagination seule, au lieu qu'en composant dans une autre langue que la sienne, on exerce en même temps la mémoire, le jugement, l'imagination et le goût, c'est-à-dire, on se rappelle, on traduit, on invente, on distingue ; car il faut tout cela, même dans la plus plate amplification.

4° L'étude d'une langue étrangère exerce

le goût; car le goût est aussi jugement : jugement rapide, de sentiment ou d'instinct plutôt que de réflexion; distinction que nous faisons, malgré nous-mêmes, des beautés et des défauts d'un ouvrage, ou de plusieurs ouvrages; et il résulte à la fois, d'une mémoire exercée, d'un jugement perfectionné et d'une imagination vive. Car quelle que soit la rapidité de ce sentiment qu'on appelle goût, lorsqu'il réprouve, par exemple, un défaut dans un ouvrage, la mémoire présente ce qu'il faudrait y substituer, ou l'imagination l'invente, et dans les deux cas le jugement le compare. Je ne sais même s'il serait possible aux enfants de prêter la même attention à des études faites uniquement dans leur langue naturelle, à cause de l'extrême habitude de la parler, ou, si l'on ne courrait pas le risque d'en faire des pédants, qui analyseraient toutes leurs paroles, et comme M. Jourdain, seraient tout émerveillés d'avoir fait, si longtemps, de la prose sans le savoir.

Apprendra-t-on une langue vivante ou une langue morte?

1° Il n'y a pas de langue vivante dont l'utilité soit assez générale ni pour le lieu ni pour les professions.

Apprendra-t-on l'italien à Bayonne, ou l'espagnol à Strasbourg?

Un enfant destiné à l'état ecclésiastique apprendra-t-il l'anglais, et celui qui doit servir dans la marine apprendra-t-il l'allemand?

Apprendra-t-on toutes les langues? C'est le moyen d'oublier même la sienne.

2° Il n'y a pas de langue vivante qui soit entièrement fixée, parce qu'il n'y a pas de société parfaitement constituée; plus la société est constituée, plus la langue est fixée; plus elle est fixée, plus elle se répand, plus elle approche d'être universelle; et nous voyons, par cette raison, la langue française devenir la langue universelle de l'Europe.

3° Il n'y a pas de langue vivante qu'un jeune homme, dont la mémoire, le jugement et l'imagination sont exercés, n'apprenne facilement dans deux ans; et cette étude peut faire partie des études particulières de la profession.

Il faut donc apprendre une langue morte.

Quelle langue morte doit-on apprendre?

1° La plus générale quant aux lieux et aux professions.

2° Celle dans laquelle il y a le plus d'ouvrages capables de former le cœur et l'esprit.

3° Celle qui a le plus d'analogie avec la langue naturelle et avec le plus grand nombre des langues vivantes.

Or la langue latine réunit tous ces avantages.

1° Elle est la racine des langues française, italienne, espagnole; on ne peut connaître les beautés, les ressources, la force, l'orthographe de ces langues, si l'on ne connaît la langue latine, et on en retrouve quelque chose dans toutes les langues de l'Europe policée.

2° Elle est universelle quant aux lieux; car dans toute l'Europe policée il n'y a pas de village où quelqu'un n'entende cette langue et ne puisse la parler, et elle est presque langue usuelle dans certaines parties de l'Europe.

Elle est universelle quant aux professions: elle est la langue de la religion chrétienne ou de la théologie, de la jurisprudence, de la médecine, de la philosophie; elle est la langue de la politique et de l'art militaire, puisqu'elle est la langue de Tacite et de César.

C'est-à-dire que l'Europe religieuse et l'Europe savante ont une langue commune, et l'Europe politique des langues différentes, et cela doit être ainsi pour la conservation de l'espèce humaine; car il faut que les hommes soient réunis par le lien de la religion et des connaissances utiles et communes à tous, et que les sociétés soient séparées par des gouvernements particuliers.

3° Aucune autre langue que la langue latine n'offre, dans tous les genres, des ouvrages plus propres à développer, à faire éclore les talents d'un jeune homme, sans danger pour ses mœurs.

L'histoire du peuple célèbre qui l'a parlée, offre les plus beaux traits de courage, de désintéressement, de magnanimité, d'amour de la patrie; et ces exemples, quoique puisés dans l'histoire d'une république, seront sans danger pour les sentiments politiques d'un jeune homme, lorsqu'on aura soin de lui faire remarquer le principe de tout ce qu'on voit de beau, de grand, d'élevé, chez les Romains, dans la partie monarchique de leur constitution; et le principe de tous les vices et de tous les désordres de leur gouvernement dans sa partie démocratique.

Les langues, particulièrement la langue française, ont des écrivains et des poëtes, entre autres, comparables ou même supérieurs aux plus célèbres écrivains de l'anti-

quité; mais il faut observer qu'ils ne sauraient convenir aussi bien que ceux-ci à l'éducation des enfants; parce que les anciens poëtes qu'on peut mettre dans les mains des jeunes gens, chantent la gloire, l'émulation, la passion de dominer, passion de l'homme naturel, et la seule que le jeune homme doive éprouver parce qu'il est encore homme naturel, au lieu que les poëtes modernes peignent le sentiment de l'amour, qui appartient plus à l'homme social, et que le jeune homme ne doit pas connaître, parce qu'il n'est pas encore homme social; en sorte qu'on peut dire que les auteurs républicains conviennent, sous ce rapport, mieux que les monarchiques, à l'éducation publique, parce que les enfants au collége sont entre eux dans un état républicain, puisque les distinctions n'y sont pas permanentes, et qu'ils ne reconnaissent entre eux d'autre supériorité que celle de l'esprit et du corps (1). Et c'est précisément ce qui développe l'un et l'autre.

L'homme, comme la société, commence donc par l'état sauvage.

CHAPITRE XI

SUITE DU MÊME SUJET.

L'éducation publique doit former le cœur : 1° en excitant sa sensibilité par l'amitié; 2° en dirigeant ses affections par la religion; 3° en réprimant ses saillies par la contradiction.

C'est le triomphe de l'éducation publique : et il ne dépend pas de l'habileté des maîtres, comme les progrès de l'esprit; il est le résultat *nécessaire* du rapprochement d'un grand nombre d'enfants.

Dans la famille, l'attachement est de devoir, et l'amitié est déplacée, parce qu'elle suppose *exclusion*, *préférence;* mais dans le collége, la conformité seule d'âge, d'humeur et de goûts, forme, dans ces âmes simples, ces nœuds que l'intérêt n'a pas serrés, que l'intérêt ne peut briser, ces liaisons qu'on entretient, ou qu'on renoue avec tant de plaisir dans un autre âge. Ce n'est pas dans l'éducation publique que l'égoïsme a pris naissance, il est le triste et chétif avorton de l'éducation domestique.

L'éducation publique dirige les affections par la religion.

On peut *instruire* les enfants à la maison; on ne peut les *toucher* qu'à l'Eglise : or c'est bien moins l'esprit des enfants qu'il faut éclairer, que leur cœur qu'il faut émouvoir. On ne peut entraîner que les hommes assemblés, parce qu'à cause de cette chaîne électrique et sympathique, qui lie entre eux des hommes réunis dans un même lieu, et qui les lie tous à l'homme qui leur parle, il suffit, pour les entraîner tous, d'en ébranler quelques-uns; et l'on n'est pas capable de rapprocher deux idées, lorsqu'on ne sent pas l'avantage étonnant qu'un homme éloquent et sensible peut prendre sur des enfants, pour leur inspirer le sentiment des grandes vérités de la religion, soit en intéressant leur sensibilité, soit en ébranlant leur imagination.

L'éducation publique n'est pas moins propre à réprimer les saillies du caractère par la contradiction.

Dans l'éducation domestique, même la plus soignée, l'enfant voit tout le monde occupé de lui; un précepteur pour le suivre, des domestiques pour le servir, quelquefois les enfants du voisin pour l'amuser, une maman pour le caresser, une tante pour excuser ses fautes; il aura éprouvé des résistances de la part de ses supérieurs, ou des bassesses de la part de ses inférieurs, mais il n'aura pas essuyé de contradiction de la part de ses égaux; et parce qu'il ne l'aura pas essuyée, il ne pourra la souffrir.

Cette contradiction si utile s'exerce par la collision des esprits, des caractères, et quelquefois des forces physiques. Elle abaisse l'esprit le plus fier, assouplit le caractère le plus roide, plie l'humeur la moins complaisante. Et l'on sent à merveille que les graves reproches de M. l'abbé à un enfant qui a de l'humeur, les petites mines de la maman, et les sentences de la tante ne produisent pas, pour l'en corriger, l'effet que produirait l'acharnement d'une demi-douzaine d'espiègles

(1) Au collége, tant que les enfants sont très-jeunes et dans les classes inférieures, ils ne se considèrent entre eux que par les avantages du corps, la force ou l'adresse, nécessaires à leur développement physique : à mesure qu'ils croissent en âge et en connaissances, ils font plus de cas des qualités de l'esprit, nécessaires au perfectionnement de l'homme moral, et ils estiment davantage ceux qu'on appelle de *bons écoliers*. Mais si les plus *forts* ou les plus *habiles* sont admirés de leurs camarades, il faut, dans tous les âges, pour en être aimé, avoir *un bon caractère*. Voilà précisément la société : dans son enfance elle n'estime que les vertus guerrières, par lesquelles elle s'étend au dehors. A mesure qu'elle se civilise, elle honore davantage les sciences, les arts utiles, les vertus pacifiques, par lesquelles elle se perfectionne au dedans; mais dans toutes ses périodes, le principe de sa conservation ne peut être que l'amour des hommes les uns pour les autres.

à contrarier le caractère bourru de leur camarade.

Enfin, l'éducation publique exerce et développe le physique des enfants, par l'emploi de la force; et à cet égard, en laissant au génie inventif des jeunes gens toute la latitude qui pourrait s'accorder avec les précautions que demandent la vivacité de leur âge et la faiblesse de leur corps, il ne serait peut-être pas inutile d'établir des jeux où la force et l'adresse puissent obtenir des prix.

Je veux donc qu'on apprenne le latin, qu'on fasse *ses classes*, qu'un enfant fasse sa sixième, cinquième, quatrième, troisième, humanités, rhétorique et philosophie, comme l'on faisait il y a cent ans. Je ne veux cependant pas qu'on se borne uniquement au latin; et de classe en classe, il y aura des études analogues à l'âge et à la conception des enfants, en petit nombre cependant, pour ne pas surcharger leur esprit. Et comme l'éducation est sociale, et que les élèves sont destinés à exercer une profession sociale, ils n'apprendront rien que de social; c'est-à-dire qu'ils ne s'encombreront pas la mémoire d'une foule de demi-connaissances auxquelles la philosophie moderne attachait un grand intérêt, parce que, disait-elle, elles rapprochaient l'homme de la nature, c'est-à-dire, de la nature brute et sauvage, et non de la nature perfectionnée de la société: connaissances qui ne formaient ni l'*esprit* ni le *cœur*, connaissances qui peuvent trouver leur place dans les études particulières qu'exigent un art, une science, mais qui sont entièrement inutiles à celui qui se destine à exercer des fonctions sociales.

Les enfants seront donc plusieurs années dans les colléges, et je crains encore qu'ils n'en sortent trop tôt. Je me méfie beaucoup de ces petits merveilleux, qui ont tout vu, tout appris, tout fini à quinze ans; qui entrent dans la société avec une mémoire sans jugement, une imagination sans goût, une sensibilité sans direction; et qui, mauvais sujets à seize ans, sont nuls à vingt.

Je voudrais, et pour cause, que l'éducation se prolongeât jusqu'à la dix-septième ou dix-huitième année, moins pour orner l'*esprit* que pour former le *cœur* et veiller sur les *sens*, et que cette époque critique se passât dans la distraction, le mouvement et la frugalité du collége, plutôt que dans l'oisiveté, les plaisirs et la bonne chère du monde.

Il faut que les parents se persuadent que l'éducation sociale n'a pas pour objet de rendre les jeunes gens savants; mais de les rendre bons et propres à recevoir l'éducation particulière de la profession à laquelle ils sont destinés, et qu'ils sont dans le collége, bien moins pour s'instruire, que pour s'occuper.

Que saura donc le jeune homme en sortant du collége? Rien, pas même ce qu'il y aura étudié, car on ne sait rien à dix-huit ans. Mais il aura appris à retenir, appris à comparer, appris à imaginer, appris à distinguer, appris à connaître l'amitié et à savoir diriger ses affections naturelles et sociales, appris à réprimer son humeur, à modérer ses saillies, appris à faire usage de ses forces, appris à occuper son *esprit*, son *cœur* et ses *sens*, appris à obéir surtout, appris enfin..... à tout apprendre.

Le jeune homme, élevé dans la maison, sous les yeux d'un instituteur vigilant et vertueux, comme on en trouve, et de parents exemplaires, comme il y en a tant, saura beaucoup plus; il saura ce qu'on ne lui aura pas appris, et même ce qu'on n'aura pas voulu lui apprendre; il aura eu *toutes sortes* de maîtres; il aura dans la tête beaucoup de jolis vers: il saura déclamer quelque scène de Racine dont il comprendra l'*intention* sans en sentir les beautés; il aura collé des plantes et cloué des papillons, et se croira des connaissances de botanique et d'histoire naturelle: mais il n'aura ni jugement ni imagination; il aura peut-être des attaques de nerfs, et n'aura pas de sensibilité; il aura des passions, et n'aura pas de sens.

On ne manquera pas de me dire qu'il y a des sujets qui ne réussissent pas dans l'éducation publique, et d'autres qui réussissent dans l'éducation domestique. Qu'est-ce que cela prouve?

D'abord il faut savoir ce qu'on entend par réussir dans une éducation. Ce n'est pas y devenir savant, car le plus habile écolier ne sait rien quand il sort du collége; c'est devenir capable de savoir; et j'oserai dire à cet égard, qu'il n'est pas impossible qu'un sujet ait été médiocre dans le cours de ses études, et qu'il soit cependant très-capable d'apprendre, et qu'il parvienne même à acquérir les connaissances propres à son état. Il est, au moral comme au physique, des êtres qui ne se développent que fort tard, et seulement sur un objet particulier. Un jeune homme a réussi dans son éducation lors-

qu'il y est devenu meilleur; s'il n'acquiert pas les connaissances qu'exige la profession à laquelle il est appelé, il en aura les vertus; et les vertus sont, en tout genre, les premières connaissances, comme les plus utiles. Si, sous ce dernier rapport, un sujet a réussi dans l'éducation domestique, il aurait encore mieux réussi dans l'éducation publique; s'il n'a pas réussi dans l'éducation sociale, il aurait encore plus mal tourné dans l'éducation particulière. Il en résulte qu'il y a des sujets pour qui la nature a tout fait et que les hommes ne peuvent détériorer, et d'autres pour qui la nature n'a rien fait et que la société ne peut rendre meilleurs : il faut en conclure qu'il y a des hommes que la nature destine à être gouvernés, et d'autres qu'elle destine à gouverner, si ce n'est par l'autorité des places, au moins par celle de la raison et de l'exemple; car la nature, pour l'intérêt de la société, accorde toujours aux hommes instruits et vertueux l'autorité sur les autres, que souvent le gouvernement leur refuse.

Au reste, il ne faut pas que l'administration prenne des programmes de collége pour ses listes de promotion. Ces réputations naissantes ont besoin de l'épreuve de l'expérience et du temps. Ce sont des espérances et non des certitudes : ce sont les fleurs du printemps qui promettent, mais qui ne donnent pas toujours les fruits de l'automne.

CHAPITRE XII.

ÉDUCATION DE L'HÉRITIER DU POUVOIR DE LA SOCIÉTÉ.

J'ai considéré jusqu'à présent l'éducation publique ou sociale, relativement aux professions qui défendent la société; je vais la considérer sous un point de vue plus social encore, et relativement à la profession qui gouverne la société. Je m'éloignerai des méthodes usitées, mais je ne proposerai pas des méthodes impraticables; je développerai des idées *nouvelles*, plutôt que des idées *neuves*; et le projet aurait plus d'oppositions à essuyer que d'objections à craindre.

Dans tout le cours de l'éducation publique, j'aurai de classe en classe, et à mesure de l'âge et des progrès, tenu l'*esprit*, *le cœur* et *les sens* de mes élèves dans une occupation continuelle : j'aurai excité le moral par l'émulation et l'ardeur de la gloire, et frappé le physique par l'appareil des récompenses et des distinctions : j'aurai enfin tendu de toutes mes forces ce ressort puissant, irrésistible, de l'émulation. Un héros vraiment français, le maréchal de Villars, comparait le plaisir que lui avait causé le gain de la première bataille, à celui qu'il avait éprouvé lorsqu'il avait remporté au collége le premier prix.

Qu'on ne dise pas, avec un moraliste moderne, qu'il faudrait étouffer dans l'homme la passion de dominer, plutôt que de lui fournir un nouvel aliment, parce que cette passion funeste est la cause de tous les malheurs de l'humanité....

La volonté de dominer, ou l'amour déréglé de soi, naturel à l'homme, est indestructible à l'éducation et à la religion même. Quand cette volonté est satisfaite, qu'elle n'a plus d'objets à son activité, l'homme est sans ressort, il est malheureux, et c'est la cause des ennuis et des peines que l'homme éprouve au faîte des grandeurs. C'est parce que je ne puis détruire cette passion, que je cherche à la diriger : celui qui ne veut pas la diriger de peur d'en accroître la violence, loin de l'éteindre, ne l'affaiblit même pas; elle se cache seulement et se concentre, en attendant les occasions de paraître : elle éclate alors, et vous aurez peut-être des monstres, parce que vous n'aurez pas voulu faire des héros. Loin de l'éducation cette idée fausse, que l'émulation et le désir de la gloire sont incompatibles avec la religion. Ce penchant est dans l'homme, donc il est compatible avec la religion; il peut être utile à la société, donc la religion l'approuve et le dirige.

La religion veut que l'homme social fasse son devoir dans le poste que la société lui assigne. Or, quel est le devoir de l'homme social? Le devoir de l'homme social, son devoir le plus simple, le plus indispensable, est d'employer, à l'utilité de la société, toutes les facultés que la nature lui a données, que la société a développées par l'éducation, et auxquelles elle fournit l'occasion de se déployer par la profession dans laquelle elle place l'homme. Si l'homme social avait une mesure fixe de devoir, il pourrait s'enorgueillir lorsqu'il outrepasserait cette mesure; mais les facultés de l'homme sont la seule mesure de ses devoirs envers la société. Ainsi celui qui fait les actions les plus héroïques, ou se livre aux travaux les plus utiles, ne fait que son devoir, et ne fait pas plus que son devoir, puisqu'il ne fait qu'employer à l'utilité de la société les fa-

cultés qu'il a reçues, et que la société a perfectionnées. L'homme n'a donc pas à s'enorgueillir, puisqu'il ne fait que son devoir; il peut donc être modeste au milieu de la gloire des plus grands succès, comme il peut être pauvre au milieu des richesses, et tempérant au milieu des plaisirs. Je reviens à mon sujet.

J'aurais donc préparé les esprits au dernier acte, à l'acte le plus solennel de l'éducation sociale. Tous les ans, si le cours de philosophie dure un an, tous les deux ans, si ce cours est de deux ans, on choisirait, on proclamerait dans chaque collége avec l'appareil le plus pompeux, en présence de la société même, c'est-à-dire, de ceux qui représentent son *pouvoir* dans les fonctions éminentes de l'autorité religieuse, civile et militaire qu'ils exercent dans la province, sous les yeux du concours le plus nombreux, les deux sujets de la classe supérieure, qui auraient montré dans le cours de leur éducation le plus de vertus et obtenu le plus de succès. Cet honneur serait la juste récompense des sacrifices qu'exige la vertu, et de l'application que supposent les succès; car tout sacrifice mérite récompense, tout succès mérite encouragement. Ce choix serait impartial, parce qu'il serait l'expression de l'opinion infaillible, impartiale du collége, formée par une expérience de dix ans. Ces jeunes gens envoyés de toutes les provinces seraient reçus, aux frais de l'Etat, dans une maison placée au centre du royaume, et ils y seraient remplacés, au bout d'un ou de deux ans, par un nombre égal de sujets. Dans cet établissement, les jeunes gens formeraient une société de gens instruits et qui veulent perfectionner leurs connaissances, plutôt qu'une réunion d'élèves. Ils y trouveraient des maîtres habiles dans tous les genres, et ils pourraient se livrer aux études particulières de la profession à laquelle ils seraient destinés, à l'étude des arts agréables, à celle des langues, aux exercices du corps, etc. L'établissement serait magnifique, digne de l'objet auquel il serait destiné. C'est au milieu de deux cents jeunes gens d'un corps sain et d'un esprit bien fait, distingués à dix-huit ans par dix ans de vertus et de succès, l'élite de toute la jeunesse du royaume; c'est au centre de l'empire, au milieu de son peuple, sous les yeux des maîtres les plus habiles, loin des flatteries de la cour et de la corruption du monde, que serait élevé sans faste, sans orgueil, sans tout cet appareil qui forme ce qu'on appelle *l'éducation* des princes, l'enfant de la société, l'espoir de la France, le rejeton de ses rois, l'héritier du *pouvoir* général de la société. Je n'ai pas besoin de faire sentir les avantages d'une pareille éducation : il est en effet aisé de concevoir de quelle ressource serait entre les mains des maîtres profondément versés dans la connaissance du cœur humain, cette société de jeunes gens sûrs et vertueux, pleins d'esprit et de connaissances, qui seraient réunis autour de la personne du jeune prince; quelles leçons adroites et indirectes ils pourraient lui donner, dans des conversations sans apprêt, dans des jeux sans dessein apparent; quelles facilités pour lui inspirer le goût de toutes les connaissances qui doivent entrer dans l'éducation d'un prince; quelles instructions ingénieuses et touchantes il pourrait recevoir dans des pièces composées par des gens d'esprit, représentées sur un théâtre, et dans lesquelles il jouerait lui-même un rôle; quelle assurance dans le maintien, quelle grâce extérieure, quelle facilité à s'énoncer en public, il acquerrait dans la société de ces jeunes gens, à la place de cette malheureuse timidité, si funeste dans les princes, résultat nécessaire de la solitude de l'éducation particulière, où un enfant, toujours sous les yeux de ses instituteurs, n'ose jamais se livrer aux saillies de son imagination, et ne peut recevoir que des leçons directes; timidité, habitude plus funeste qu'on ne pense, et qui, même dans un âge avancé, ne cède pas aux hommages de tout ce qui vous entoure.

Cette éducation, d'un bon esprit, formerait un esprit excellent; d'un esprit médiocre, formerait un bon esprit; d'un enfant né avec des vertus, elle ferait un grand homme; d'un sujet né avec le penchant au vice, elle pourrait faire un homme vertueux. Elle aurait l'avantage inappréciable de n'offrir au prince que des modèles, dans des jeunes gens plus âgés que lui, et avec lesquels il ne pourrait rien apprendre que d'utile, rien entendre que d'honnête, rien voir que de décent. Craindrait-on le danger des amitiés particulières, des favoris? La succession rapide de jeunes gens préviendrait les attachements; et puis, si un roi, comme un autre homme, peut avoir des amis, il n'est pas trop aisé de concevoir le danger qu'il y aurait, même pour un roi, de former une liaison particulière avec un jeune homme qui

aurait fait à vingt ans preuve de dix ans de vertus et de talents.

1° Aurait-on pour la personne du prince des craintes imaginaires? Assurément il ne pourrait avoir de garde plus fidèle que deux cents jeunes gens de dix-huit à vingt ans d'une vertu éprouvée, et dans cet heureux âge qui, loin de connaître la trahison, ne la soupçonne même pas. Des jeunes gens, nés Français, seraient seuls admis dans l'établissement central, et toute communication au dehors, même avec les parents, serait interdite.

2° Redouterait-on l'ambition des maîtres, et l'ascendant qu'ils pourraient prendre sur l'esprit de leur auguste élève? Tout objet serait interdit à l'ambition, et les sujets de l'ordre employé à l'éducation publique ne pourraient occuper aucune place ecclésiastique ni civile, pas même celle de confesseur des rois. Ils pourraient les instruire dans la chaire, mais non les diriger dans le secret.

3° Craindrait-on la familiarité qui pourrait s'établir entre le prince et les jeunes gens? ah! qu'on s'en fie au cœur humain pour éloigner ce danger, et qu'on s'attache à prévenir le danger plus réel et peut-être inévitable d'une flatterie déguisée sous la franchise apparente de la jeunesse.

Un avantage de cette éducation serait de faire connaître aux rois les familles des provinces, qu'ils ne connaissent aujourd'hui que lorsqu'elles viennent intriguer à la cour, c'est-à-dire, lorsqu'elles se corrompent; car outre la connaissance que le roi en acquerrait par lui-même dans son éducation, il apprendrait à les connaître dans le travail qu'il ferait avec le ministre de l'éducation, et qui aurait pour objet de s'instruire des progrès de l'éducation publique.

Je n'ignore pas qu'il s'est formé de grands rois dans l'éducation particulière, parce que ces mêmes rois se seraient élevés sans éducation : je ne parle pas du petit nombre des hommes que la nature forme toute seule, et encore le génie qui doit le plus à la nature, peut-il devoir beaucoup à l'éducation; je ne considère ici que le grand nombre des princes, qui, comme la plupart des hommes, naissent avec des dispositions que l'éducation doit perfectionner, des défauts qu'elle doit corriger, des penchants qu'elle doit diriger. En général, la partie la plus importante de l'éducation des princes est nécessairement manquée dans l'éducation domestique; je veux dire la connaissance des hommes, par l'habitude de les voir tels qu'ils sont, de les comparer et de les juger.

Les princes apprennent mille choses, qu'il peut leur être agréable, mais qu'il leur est presque inutile de savoir, parce que ne pouvant ni ne devant les cultiver, ils sont nécessairement inférieurs à ceux qui les cultivent, et que le roi ne doit être inférieur à personne.

Ainsi en mathématiques, chimie, botanique, astronomie, etc., un roi ne doit pas avoir des connaissances très-étendues, parce qu'il ne pourrait faire un savant distingué, sans être un roi médiocre; mais dans la science de la profession royale qui comprend : 1° l'histoire, ou la connaissance des hommes qui ont vécu, et des sociétés qu'ils ont gouvernées; 2° la politique, ou la connaissance du caractère des hommes qui vivent actuellement, et des intérêts des sociétés qu'ils gouvernent; 3° la connaissance des lois religieuses et politiques, qui lient les hommes entre eux, et qui les unissent tous à l'Etre suprême et au pouvoir de la société; 4° la science de l'administration intérieure et extérieure, ou la connaissance des moyens intérieurs et extérieurs qui assurent la prospérité d'un Etat au dedans, et qui font sa force au dehors; sur tous ces objets, dis-je, le roi doit être l'homme le plus instruit de son royaume, et il peut en être le politique le plus profond et l'administrateur le plus éclairé.

Le jeune prince pourrait se former aisément des habitudes militaires, absolument *nécessaires* pour un monarque, dans l'établissement proposé, auprès duquel on pourrait faire camper quelques troupes pour son instruction.

Je finirai par quelques observations particulières.

1° Les jeunes gens nés dans les familles exerçant des professions sociales seraient seuls admis dans l'établissement central, parce qu'il est dans la nature de la société que l'enfant qui est appelé à la gouverner, soit élevé au milieu de ceux qui sont destinés à la défendre. Cette disposition *nécessaire* inspirerait aux familles une ardeur louable d'embrasser les professions sociales, ce qui serait d'un grand avantage pour la société.

2° Si l'on jugeait à propos d'admettre au concours, dans une certaine proportion, des jeunes gens nés dans les familles qui ne seraient pas nobles, le jeune homme, par cela seul qu'il serait élevé auprès de l'héritier du

trône, serait ennobli personnellement, c'est-à-dire que ses parents contracteraient envers la société l'engagement de lui faire embrasser une profession sociale politique.

3° Le seul héritier présomptif de la couronne serait élevé dans cet établissement. L'exclusion de tout autre prince, même de ses frères, me paraît fondée sur des raisons politiques d'un grand poids. Il faut éviter l'occasion des comparaisons et le partage des affections.

4° Je prie le lecteur de croire que je n'ai proposé mes idées sur l'éducation de l'enfant royal, que parce que l'occasion de les mettre à exécution ne peut pas se présenter en France de bien longtemps, même en supposant le retour prochain de l'ordre : les idées nouvelles doivent faire une rigoureuse *quarantaine* avant de s'introduire dans la société. La France doit la peste politique qui la ravage à l'omission de cette mesure indispensable.

5° Ce plan est indépendant du système général d'éducation publique, sur lequel je ne compose pas aussi aisément; parce que je suis convaincu qu'il est *nécessaire* de former les hommes pour la société, ou que bientôt il n'existera plus de société parmi les hommes.

6° Il serait à propos de publier tous les ans le tableau général d'éducation publique, à peu près comme on publiait *un état militaire*. Rien de plus utile pour inspirer aux familles le désir de faire élever leurs enfants dans les colléges de l'Etat, et aux jeunes gens l'émulation de s'y distinguer. On a dit avec raison : *On en vaut mieux quand on est regardé*. Ce tableau intéressant mettrait tous les ans sous les yeux de la France le *Bulletin* de l'éducation de l'héritier du trône, de cet enfant de toutes les familles. Son portrait en ornerait le frontispice, et je pardonnerais au peintre de l'embellir. Le roi doit se placer continuellement sous les yeux et dans le cœur de ses sujets; et un peuple heureux ne manque jamais de retrouver dans les traits de son souverain la bonté prévoyante et ferme qu'il bénit dans son administration.

CHAPITRE XIII.

DE L'ÉDUCATION DES FEMMES.

Les femmes appartiennent à la famille plutôt qu'à la société politique; leur éducation pourrait donc être purement domestique, si les parents étaient dignes et capables de remplir ce devoir. En attendant ce moment encore éloigné, il faut des maisons d'éducation, où un ordre et un seul ordre se voue à l'institution de cette portion de l'espèce humaine, d'autant plus intéressante aux yeux de la société, qu'elle est presque exclusivement chargée de donner aux enfants la première éducation.

Les ordres de filles sont donc *nécessaires*, c'est-à-dire, dans la nature de la société constituée religieuse et politique. Ils sont *nécessaires* au bonheur de l'individu, parce que, dans une société constituée il faut une place à tous les caractères, un secours à toutes les faiblesses, un aliment à toutes les vertus. Il faut un asile au malheur, il faut un rempart à la faiblesse, il faut une solitude à l'amour, il faut un abri à la misère, il faut un exercice à la charité, il faut une retraite au repentir, il en faut une au dégoût du monde, aux infirmités de la nature et aux torts de la société. Les ordres religieux sont *nécessaires* à l'utilité de la société politique, qui leur donne une destination sociale, en les faisant servir à l'éducation publique, au soin des malades, au soulagement des pauvres; et la religion imprime à ces différents emplois ce caractère imposant de grandeur et, si j'ose le dire, de divinité qu'elle communique à tout ce dont elle est le principe. Un seul ordre chargé de l'éducation, des maisons distribuées dans tout le royaume, eu égard à la population de chaque arrondissement, une règle absolument uniforme, une nourriture saine et abondante, objet trop négligé dans les couvents, où les jeunes personnes contractent si fréquemment des goûts particuliers pour des aliments pernicieux; une piété aussi tendre, mais plus éclairée peut-être que celle qu'on inspirait aux jeunes personnes dans plusieurs maisons religieuses, voilà ce qui doit être commun à toutes les éducations publiques, ou particulier à l'éducation des personnes du sexe.

J'ai obligé les familles sociales à faire donner aux jeunes gens l'éducation publique, parce que les hommes de ces familles doivent tous exercer une profession sociale, et qu'ils ne peuvent recevoir dans la famille l'éducation qui convient à leurs fonctions dans la société : le même motif ne peut exister pour les personnes du sexe, ni par conséquent la même obligation pour leurs parents de leur faire donner l'éducation pu-

blique. C'est assez pour l'administration de les y inviter par la modicité des pensions, la proximité des couvents, et surtout par le bon choix du système d'éducation.

La femme a aussi l'amour déréglé de soi, ou la passion de dominer; mais comme les moyens de la satisfaire, ou l'*esprit* et les *sens*, sont plus faibles dans la femme que dans l'homme, il résulte quelquefois de la force de la passion et de la faiblesse des moyens un effet assez ridicule qu'on appelle *vanité*, effet également sensible dans les hommes qui ont plus de passion de dominer, que de moyens de la satisfaire.

Dans l'homme, la passion de dominer, laissée à elle-même, devient ruse, esprit d'intrigue, ou violence, fierté, férocité même selon que l'*esprit* ou les *sens* dominent dans l'individu; dirigée vers un but utile, cette passion devient désir de l'honneur, ardeur pour la véritable gloire, qui n'est autre chose que la passion d'employer toutes ses facultés d'une manière utile pour la société.

Dans la femme, la passion de dominer, laissée à elle-même devient *coquetterie* ou *galanterie*, selon que l'*esprit* ou les *sens* dominent dans l'individu ; dirigée vers un but utile, cette passion devient désir de plaire, qui ne doit être autre chose, dans une femme, que le désir de se rendre agréable à sa famille.

Dans la femme, chez laquelle la volonté de dominer ne peut être dirigée vers l'utilité de la société politique, il faut bien se garder de l'exciter : ainsi toutes les décorations extérieures, toutes les distinctions par lesquelles on cherche à faire naître l'émulation et le désir de la gloire parmi les jeunes gens, doivent être bannies de l'éducation des femmes. Toute distinction dans une jeune personne, toute décoration *qui ferait parure*, éveillerait la vanité, et dégénérerait peut-être en fierté, vice contre nature dans un être faible : la fierté ou la hauteur est, même dans les femmes, aussi opposée à l'intérêt de la société politique, qu'à l'intention de la nature. Car les femmes doivent adoucir, effacer, s'il se peut, par l'affabilité, la douceur de leurs manières, ce que l'inégalité constitutionnelle des professions peut mettre entre les hommes de dur et de choquant. Il me semble même que les femmes des conditions les plus inégales mettent entre elles plus d'égalité que ne font les hommes.

On doit, dans l'éducation des jeunes personnes, parler beaucoup plus à leur cœur qu'à leur raison; parce que la raison chez les femmes est, pour ainsi dire, *instinct*, et que la nature leur a donné en *sentiment* ce qu'elle a donné à l'homme en réflexion. C'est ce qui fait qu'elles ont le goût si délicat, si juste, et les manières si aimables. Leurs *sens* doivent être exercés par des occupations utiles; car il est égal de ne rien faire, ou de faire des riens. Je ne parle pas des cours publics de physique, d'histoire naturelle, d'éloquence, de philosophie, de l'art de monter à cheval, etc., qu'on faisait entrer, malgré la nature et la raison, dans l'éducation des femmes. On doit en bannir, comme dangereux ou ridicule, tout ce qui peut en faire de beaux esprits, des savants, ou des hommes.

L'éducation des femmes doit être unie, modeste, simple, comme leur vie, leurs occupations et leurs devoirs.

Voyez la nature, et admirez comment elle distingue le sexe qu'elle appelle à exercer des fonctions publiques dans la société politique, de celui qu'elle destine aux soins domestiques de la famille. Elle donne à l'un, dès l'âge le plus tendre, le goût des chevaux, des armes, des *chapelles ;* elle donne à l'autre le goût des travaux domestiques, du ménage, des poupées.

Voilà les principes : et le meilleur système d'éducation ne doit en être que l'application et le développement. Ainsi la nature inspire à l'enfant un goût qui deviendra un devoir dans un âge plus avancé, comme elle introduit chez un peuple naissant, une coutume qui deviendra une loi de la société politique.

LIVRE DEUXIÈME.

DE L'ADMINISTRATION PUBLIQUE.

ADMINISTRATION GÉNÉRALE.

CHAPITRE PREMIER.

COMMENT SE DIVISE L'ADMINISTRATION PUBLIQUE.

La nature a constitué la société civile, en lui donnant des lois fondamentales dont toutes les autres lois doivent être médiatement ou immédiatement des conséquences *nécessaires*.

La société a formé l'homme, en lui donnant l'éducation sociale, qui doit être la base de sa conduite dans la société, et la règle de ses devoirs envers elle.

L'homme doit administrer la société, en appliquant à son gouvernement les principes de la constitution qu'elle tient de la nature, et les règles de l'éducation qu'il a lui-même reçues de la société : c'est-à-dire, que l'homme doit administrer la société, en homme instruit des lois fondamentales politiques et religieuses, qui constituent la société civile, en homme instruit de ses devoirs envers l'Etre suprême et envers ses semblables, en homme d'Etat et en homme religieux.

Les règles de l'administration doivent donc être conformes à la nature de l'homme et à la nature de la société.

1° L'homme a des devoirs généraux et des devoirs particuliers; la société peut être considérée comme un tout, composé de plusieurs parties.

L'administration se divise donc en administration générale et en administration particulière.

2° L'homme a des devoirs à remplir envers lui-même, et des relations nécessaires avec les autres hommes; la société peut être considérée dans son gouvernement intérieur, ou dans ses rapports extérieurs avec les autres sociétés.

Donc l'administration doit être divisée en administration intérieure et extérieure, comme l'homme et comme la société.

3° L'homme est *esprit*, *cœur* et *sens*, intelligence ou *volonté*, amour ou *pouvoir*, sens ou *force* : la société, constituée comme l'homme, est *volonté* générale, *pouvoir* général, *force* générale : elle est religion publique, royauté, professions sociales conservatrices de la société.

Donc l'administration intérieure se divise en administration religieuse, administration civile, administration militaire.

Avant d'entrer dans le détail, jetons un coup d'œil sur l'ensemble de l'administration, ou sur l'administration générale.

CHAPITRE II.

ADMINISTRATION GÉNÉRALE.

La société est l'homme et la propriété; administrer la société, c'est donc administrer les hommes et les propriétés.

Administrer les hommes, administrer les propriétés, c'est faire servir les hommes et les propriétés à la conservation des êtres sociaux ou de la société.

L'administration est donc *autorité* et *conseil*; *autorité* pour administrer les hommes, *conseil* pour administrer les propriétés.

L'administration est *autorité* pour administrer les hommes, parce qu'il y a des lois positives auxquelles il faut forcer les hommes de se soumettre.

L'administration est *conseil* pour administrer les propriétés, parce qu'il n'y a point de lois positives auxquelles on puisse soumettre l'administration des propriétés.

Ainsi, il y a une loi positive qui défend à l'homme d'attenter à la vie ou à l'honneur de son semblable : il faut une *autorité* qui force l'homme d'obéir à cette loi, ou qui le punisse s'il s'en écarte.

Mais il ne peut y avoir de loi positive pour l'établissement d'une branche de commerce, ou l'ouverture d'un chemin public; il faut un *conseil* pour déterminer la branche de

commerce la plus utile, ou le chemin public le plus convenable. *Autorité* et *conseil* se trouvent dans toute société composée d'hommes et de propriétés.

Ainsi, dans la société naturelle ou la famille, l'homme est *autorité*, pour être obéi de tous les membres de la famille; la famille est *conseil*, pour l'exploitation de la propriété commune.

Ainsi, dans la société politique, le roi doit être *pouvoir* ou *autorité*, pour faire obéir l'homme social par l'emploi de la *force;* et il y aura un *conseil*, pour diriger l'administration des propriétés publiques. Dans une société constituée, l'administration générale est donc *le roi en son conseil*.

La nature en constituant la société pose des lois fondamentales, et laisse les lois politiques et civiles se développer d'elles-mêmes; l'homme, en administrant la société, doit établir des règles générales, auxquelles puissent se ramener d'eux-mêmes tous les cas particuliers.

L'écueil de ceux qui gouvernent est de vouloir *toujours* gouverner, de vouloir *tout* gouverner, de vouloir gouverner avec ostentation.

L'administration doit agir comme la nature, par une action continuelle, mais inaperçue; on doit sentir son *influence*, bien plus qu'on ne doit apercevoir son *action*. Ainsi Dieu gouverne le monde; nous jouissons de ses bienfaits, sans apercevoir la main qui les dispense. Veut-on une comparaison qui exprime parfaitement cette différence? Je voyage dans certaines contrées de l'Europe; j'aperçois d'autres voyageurs qui marchent sans précaution et sans défiance, et qui portent leur argent suspendu au bout de leur bâton, ou de toute autre manière aussi visible; leur sécurité m'inspire de la confiance : ailleurs, j'aperçois des gibets, je rencontre des patrouilles; ces précautions m'inspirent de la crainte, et je ne marche qu'avec circonspection. Là, je sentais l'*influence* de l'administration, ici j'aperçois son *action*.

L'*autorité* est fermeté, le *conseil* est sagesse, la fermeté et la sagesse sont vigilance : *sagesse, vigilance, fermeté;* les souverains devraient faire graver ces trois mots, en lettres d'or, sur tous les lieux où leurs regards pourraient se porter.

Le génie de César et celui de Charlemagne, le génie de Charles le Sage et celui de Henri IV, étaient *sagesse, vigilance* et *fermeté*.

Voyez ce gouvernement de quelques jours, actif comme la pensée, inflexible comme le destin; comme il se soutient, comme il résiste aux haines du dedans, aux attaques du dehors, aux efforts de toute l'Europe, à ses propres crimes! tandis qu'un instant de sommeil et de faiblesse a perdu cet empire assis sur quatorze siècles de durée et de prospérité.

La philanthropie, qui gagne les gouvernements, tient moins à une humanité éclairée qu'à la faiblesse des caractères, à la petitesse des esprits, à la mollesse des mœurs. Il est pénible d'être ferme, il est doux d'être faible.

Il faut aimer les hommes comme si tous étaient bons; il faut les gouverner comme si tous étaient méchants. Le souverain qui pardonne le crime, lorsqu'il peut le punir, rend la condition des bons pire que celle des méchants, parce que les bons n'ont jamais besoin de pardon.

On ne peut traiter de l'administration générale d'une société monarchique, sans parler de la cour, qui a une si grande influence sur l'administration générale de l'Etat.

Les rois de France ont toujours eu des officiers et des domestiques; mais ce qu'on appelle la *cour* n'a guère commencé qu'à Anne de Bretagne, sous Louis XII.

La cour fut galante sous Anne de Bretagne, voluptueuse sous la Médicis, superstitieuse sous Henri III, polie et magnifique sous Louis XIV, dévote sous la Maintenon, débordée sous le régent, philosophe de nos jours.

La cour peut donc devenir vertueuse, ou du moins décente, sous un roi vertueux.

Le monarque doit être d'une extrême sévérité envers tout ce qui l'entoure. La royauté est un sanctuaire d'où rien d'impur ne doit approcher. L'indécence sous les yeux du monarque fait éclore le crime au loin.

Le roi a la juridiction souveraine et sans appel sur sa cour. Le public est l'accusateur, le roi est le témoin et le juge. Un regard, un mot, le silence, sont un arrêt sévère et qui a toujours son exécution : jamais de raillerie, elle a toujours coûté cher aux rois; c'est alors un juge qui descend de son tribunal pour prêter le collet à l'accusé.

Louis XIV, élevé par une reine espagnole et par un prélat italien, prit de l'une cette

gravité qui sied aux rois, et qui manque souvent à la légèreté française; il prit de l'autre cette réserve dont les rois ne sauraient se passer, et qui ne se trouve pas toujours avec notre franchise et notre loyauté. Aussi, il jouait la royauté, comme on joue un rôle : il l'apprenait par cœur, et sa mémoire fidèle ne lui permettait pas une faute. Il était en *scène* toute la journée. Après lui, les rois ont voulu se délasser, quitter le cothurne, pour se mêler aux spectateurs et venir *causer* dans les loges : ils ont tout perdu.

Louis XIV, soit qu'il fût sérieux, soit qu'il fût affable, soit qu'il fût sévère, était toujours roi; il mettait aux plus grandes choses comme aux plus petites une dignité relative. Il y a eu de plus grands rois, il y a eu de meilleurs rois, aucun souverain n'a jamais été plus roi.

Louis XI méprisait l'étiquette et la dignité; il dédaignait le respect, lui qui commandait la crainte; peut-être même son excessive popularité entrait-elle dans ses moyens de pénétrer les hommes.

Henri IV paraissait oublier l'étiquette et appeler la familiarité; mais d'un mot, et il n'en était pas avare, il se remettait à sa place, et repoussait bien loin l'indiscrétion. Sa bonté était celle d'un homme ferme, et sa franchise celle d'un homme fin. Lorsque, dans un discours au parlement, où l'*abandon* était une adresse oratoire, ce grand homme se mettait en tutelle; *Ventre saint gris*, disait-il lui-même, *c'est avec mon épée au côté.*

L'étiquette doit être conservée : elle est fille de la prudence et même du respect.

Un roi de France a un double écueil à éviter, celui d'être trop militaire et celui de ne l'être pas assez.

Un roi personnellement trop militaire courrait le risque de jeter tout d'un côté une nation naturellement guerrière et d'altérer ainsi l'esprit de la constitution, qui est l'accord de la *justice* et de la *force* : mais s'il ne l'est pas assez, il devient étranger à l'armée; le soldat ne le connaît plus que par une paye modique et une discipline sévère; il peut en résulter, et il en a résulté en France, les plus grands malheurs. Depuis que nos rois n'ont plus de connétable, ils doivent, comme disait Charles IX, porter leur épée eux-mêmes, voir souvent le militaire, s'occuper de la profession, et connaître les individus (chose très-importante pour un roi). On formait quelquefois en France des camps de paix : c'était un spectacle plutôt qu'un moyen d'instruction : il vaut mieux alors laisser le militaire à sa garnison et l'argent dans les coffres.

Charles V, dit Mézerai, *était très-retenu, mais très-constant dans ses affections*. Cet éloge renferme un grand sens. On voit dans la circonspection à aimer, la sagesse de l'esprit; dans la constance de l'affection, la sensibilité du cœur.

La bonté d'un roi est la justice. C'est ainsi que Dieu est bon. *Les courtisans*, dit Montesquieu, *jouissent des faveurs du prince, et le peuple de ses refus*. Bodin observe que les affaires de France ne commencèrent à se rétablir, sous la fin du règne de François Ier, que lorsque ce prince devint si chagrin, que l'on n'osait pas lui demander de grâces aussi indiscrètement que l'on faisait auparavant.

Une chose qui embarrasse assez ordinairement les rois, est leur religion. S'ils sont dévots, leur cour sera hypocrite; s'ils ne sont pas religieux, leur cour sera athée. Cependant la religion doit s'allier avec tous les devoirs et toutes les professions, puisque la religion n'est que l'accomplissement de tous nos devoirs dans toutes les professions. Un roi doit être religieux parce qu'il est homme, plus religieux parce qu'il est roi : la religion n'étouffe pas les passions dans l'homme, mais elle interdit au roi toute faiblesse, et les faiblesses religieuses comme les autres. La religion est essentiellement *grandeur* et *force*, et rien n'est plus opposé à son véritable esprit que les petitesses et la minutie.

Duclos remarque que les désordres de Louis XIV ne corrompirent pas les mœurs de la nation, et que ceux du régent les perdirent. On n'imitait pas l'homme qui était tout roi, on imita le prince qui était tout homme.

Henri III avait une dévotion fausse et superstitieuse; il avait des mignons, et faisait des processions la corde au cou.

Louis XIV avait, malgré ses désordres, une piété sincère, mais peu éclairée; il laissait, sur la fin de sa vie, diriger le roi par ceux qui ne devaient diriger que l'homme.

Le plus parfait modèle d'un roi, car saint Louis est un modèle inimitable, est Charles V, dit Le Sage. *Jamais prince*, dit Hénault, *ne se plut tant à demander conseil, et ne se laissa moins gouverner que lui.* Eprouvé

par l'adversité, il succéda au règne le plus désastreux, et eut à réparer des désordres qui semblaient irréparables.

Louis XVIII, malheureux comme lui et plus que lui, a bien d'autres obstacles à vaincre, d'autres malheurs à réparer. Une plus grande gloire lui est réservée ; et la postérité, en rapprochant les temps, comparera les rois.

La France, selon un homme d'esprit, n'était ni une aristocratie, ni une démocratie, mais une bureaucratie. On peut en dire autant de tous les Etats modernes. Cette manie bureaucratique s'est glissée jusque dans le militaire : des commandants de corps, des officiers supérieurs ne sont occupés qu'à faire ou à signer des *états de situation*. Cette fonction absorbe l'homme, rétrécit l'esprit, et l'extrême attention sur les choses n'en permet presque plus sur les hommes. Le petit esprit et la manie des détails avaient gagné, en France, au point qu'un jeune militaire pouvait, sur la fabrication du pain, la coupe des chemises, et l'économie d'un *ordinaire*, faire des leçons à la maîtresse de maison la plus habile. La bureaucratie tenait d'un côté à la corruption des hommes, parce qu'on ne croyait pas pouvoir prendre assez de précaution contre leur improbité réelle ou présumée : de l'autre, elle tenait au goût pour le plaisir et au *petit esprit*, symptômes infaillibles de la dissolution d'un Etat. Les hommes de plaisir aiment le grand nombre de *sous-ordres* qui favorisent leur paresse, et les petits esprits aiment les divisions minutieuses qui soulagent leur faiblesse. Il y a longtemps qu'on a dit que *la minutie était le sublime de la médiocrité ;* les gens très-soigneux, qui sont assez souvent des gens très-médiocres, mettent tout chez eux par *petits tiroirs*.

Je ne suis pas éloigné de croire que la perfection de l'administration et le talent de l'administrateur sont en raison inverse du nombre des bureaux et des *sous-ordres*.

Il faut de l'ordre sans doute, et il en faut plus à mesure qu'une administration est plus étendue ; mais l'ordre est plutôt la réunion d'objets semblables, que la séparation d'objets différents. L'ordre est la table des matières ; mais si la table des matières est aussi volumineuse que l'ouvrage, le lecteur n'y gagne rien.

Ce qui simplifie extrêmement l'administration est l'invariabilité. Il faut un nouvel ordre pour des objets nouveaux ; mais lorsque l'administration n'éprouve aucun changement, un chef a le temps de songer à en perfectionner toutes les parties, et le subalterne trouve les moyens d'abréger son travail. L'expédition devient plus facile, parce que l'homme, toujours occupé des mêmes détails, devient plus expéditif, et que le même homme peut être chargé d'un grand nombre d'objets.

Un autre moyen, et le plus efficace, de simplifier l'administration, est d'en écarter l'arbitraire. Quand celui qui demande ne sait pas jusqu'où il peut demander, ni celui qui accorde, jusqu'où il doit accorder, il en résulte une multitude de tâtonnements, de négociations et d'arrangements, qui prennent beaucoup de temps à l'administrateur, et tournent toujours au détriment de la chose publique.

Il est difficile de tracer des règles fixes pour le choix de ceux qui doivent remplir les premières places de l'administration ; la règle générale est de choisir le moins possible, et de choisir sur le plus grand nombre possible. Trop souvent en France on faisait le contraire : on multipliait, par des déplacements fréquents, les occasions de choisir, on choisissait toujours autour de soi, lorsqu'il eût été avantageux de chercher plus loin. Le gouvernement ne doit pas oublier que, dans une société constituée, un ministre, même sans talents, fera plus de bien ou moins de mal en quinze ans d'administration, que n'en feront dix hommes supérieurs qui se succéderont au ministère, dans le même espace de temps. Quant aux hommes sans vertus, ils ne sont bons à rien, absolument à rien, qu'à hâter les révolutions. On a remarqué que Louis XIV ne prenait pour ministres que des gens de robe. Les affaires n'en allaient pas plus mal ; parce que l'homme de robe est plus appliqué, plus étranger aux personnes par sa profession, plus constant dans les choses par ses habitudes. Un homme de robe chargé de détails militaires suit à la lettre les ordonnances, mais il n'en fait pas, parce qu'il n'est pas du métier.

D'ailleurs il est plus conforme à l'esprit de la constitution que les fonctions administratives ne soient pas entre les mains de la noblesse militaire

* Le cardinal de Richelieu dit quelque part qu'*il ne faut pas se servir, dans les affaires, de gens de bas lieu : ils sont trop austères et trop difficiles*. Montesquieu, qui suppose

apparemment que ce fameux ministre n'a rien dit que de sage, et n'a rien fait que d'utile, fait, sur ce texte immoral, un commentaire qui l'est bien davantage, et où l'on retrouve ses préjugés politiques. « S'il se trouve, dit-il, quelque malheureux honnête homme, le cardinal de Richelieu, dans son *Testament politique*, insinue qu'un monarque doit se garder de s'en servir. *Tant il est vrai que la vertu n'est pas le ressort de ce gouvernement !* » De là beaucoup de gens ont conclu que les affaires publiques ne pouvaient pas, sans danger, être entre les mains d'un honnête homme, et que l'administration d'un Etat, c'est-à-dire la fonction de conduire les hommes au bonheur par la vertu ne devait être confiée qu'à des gens sans morale et sans principes. Si cela est ainsi, il y a certains Etats, en Europe, qui doivent être parvenus à un haut degré de prospérité ; car on a vu quelquefois, à la tête de leurs affaires, des gens qu'on ne peut pas accuser d'être trop *austères* et trop *difficiles*.

On peut obtenir des succès par le crime : mais la prospérité d'un Etat, comme le bonheur de l'individu, ne peut être le fruit que de la vertu ; et il ne faut pas plus confondre les succès d'un ministre avec la prospérité d'un Etat, qu'il ne faut confondre le bonheur d'un homme avec sa fortune.

ADMINISTRATION PARTICULIÈRE.

SECTION PREMIÈRE. — ADMINISTRATION INTÉRIEURE.

CHAPITRE PREMIER.

ADMINISTRATION RELIGIEUSE.

Revenons aux principes.

Le *pouvoir* de la société religieuse, ou de la religion, réprime les volontés dépravées de l'homme, comme le *pouvoir* de la société politique réprime les actes extérieurs de ces mêmes volontés.

Le *pouvoir* religieux réprime les volontés dépravées qui tendraient à détruire dans la société le *pouvoir* politique. Le *pouvoir* politique doit réprimer les actes extérieurs qui tendraient à anéantir dans la société le *pouvoir* religieux.

Ainsi le gouvernement doit protéger la religion, parce que la religion défend le gouvernement.

La société religieuse, ou la religion publique, est, comme la société politique, comme toute société, composée d'hommes et de propriétés.

Le *pouvoir* politique doit donc protéger les hommes de la religion, ou ses ministres, et les propriétés de la religion, contre les actes extérieurs qui tendraient à nuire aux uns ou aux autres.

Mais les ministres de la religion sont hommes, et ils ont, en cette qualité, des volontés dépravées que la religion doit réprimer, et dont le *pouvoir* politique doit arrêter ou prévenir les actes extérieurs.

Comment le *pouvoir* politique peut-il réprimer, dans les ministres de la religion, les actes extérieurs nuisibles à la société religieuse ? Par les lois dont il protége l'exécution. Comment peut-il les prévenir ? Par le bon choix des ministres de la religion.

CHAPITRE II.

DU CHOIX DES PREMIERS MINISTRES DE LA RELIGION, OU DES ÉVÊQUES.

Pour garantir la bonté d'un choix, il faut quatre conditions : 1° l'éducation du sujet ; 2° la présentation ; 3° le choix ; 4° la confirmation ou approbation : c'est-à-dire qu'il faut que le sujet soit élevé pour la profession qu'il doit exercer, présenté par ceux qui peuvent le connaître, choisi par celui qui peut le distinguer, agréé, confirmé ou approuvé par celui duquel il dépend dans la hiérarchie de la profession à laquelle il se destine.

Examinons les différents degrés par lesquels l'homme passe avant de parvenir à une fonction sociale.

La famille présente l'homme à la société ; la société le reçoit, s'il est sain de corps et d'esprit, et lui donne l'éducation générale ou sociale.

La société, à son tour, le présente aux

différentes professions : une d'elles le reçoit et lui donne l'éducation particulière de la profession.

La profession présente tous les sujets qu'elle a élevés, au pouvoir général de la société ou à ses délégués, pour choisir parmi eux celui qui convient le mieux à l'emploi vacant.

Lorsque toutes ces conditions sont remplies, le monarque ne peut pas faire un mauvais choix, s'il choisit par un acte de la volonté générale ; car le *pouvoir* conservateur de la société prend *nécessairement* les moyens les plus propres à assurer la conservation de la société.

Mais si l'éducation sociale est imparfaite, ou s'il n'y a pas d'éducation sociale, si l'homme *pouvoir* met sa volonté particulière à la place de la volonté générale dont il est l'agent, les choix pourront être défectueux; ils doivent donc être soumis à une approbation ou confirmation, qui diffère comme les fonctions du sujet élu, et les modifications du *pouvoir* élisant.

Dans l'administration religieuse, le monarque est *pouvoir* de *protection :* il renvoie le sujet élu devant le chef des ministres de la religion, dont la confirmation ou l'approbation est nécessaire, parce qu'il est dans la nature des fonctions, que le chef connaisse et approuve le choix de ses subordonnés.

Dans l'administration judiciaire, le monarque est *pouvoir d'exécution :* il renvoie le sujet élu devant le tribunal auprès duquel il doit exercer ses fonctions : car ce tribunal est un corps qui doit connaître et approuver le choix de ses membres.

Dans l'administration militaire, le monarque est *pouvoir de direction ;* il ne doit demander à aucun autre *pouvoir* l'approbation des sujets qui sont l'objet de son choix. Mais, comme dit Montesquieu, il n'y a pas de *pouvoir si absolu qui ne soit borné par quelque coin.* L'opinion publique, à défaut de tout autre *pouvoir*, approuve les choix militaires que fait la sagesse ou rejette ceux que fait la faveur.

Le souverain Pontife peut-il refuser de confirmer le choix d'un évêque, ou une compagnie d'enregistrer les provisions d'un magistrat nommé par le roi? Le droit et le devoir de l'un et de l'autre sont de représenter l'inconvenance d'un mauvais choix: le devoir du roi est de déférer à des représentations fondées sur des motifs légitimes. Le devoir de la compagnie, l'intérêt du souverain Pontife, sont de céder à la volonté générale exprimée dans les formes prescrites : les droits, les devoirs, les intérêts, tout s'accorde.

Je reviens aux fonctions religieuses. L'Etat ainsi que l'Eglise distingue deux ordres dans la hiérarchie ecclésiastique: l'ordre épiscopal et l'ordre sacerdotal.

Le choix des curés est moins important pour l'Etat et pour l'Eglise que celui des évêques; et le choix des évêques est le plus important de tous les choix, parce que la religion publique est la première et la plus importante des lois fondamentales de la société civile.

Cette vérité, démontrée par le raisonnement, a été prouvée en France par les faits.

Comme le choix d'un évêque est le plus important de tous les choix, son élection est soumise à un plus grand nombre de formalités.

La société fait des hommes sociaux; la religion fait des prêtres : les évêques nomment parmi eux des coopérateurs, sous le nom de *vicaires généraux ;* le ministre des affaires ecclésiastiques, qui est toujours un évêque, présente au roi plusieurs vicaires généraux, pour choisir parmi eux celui qui doit remplir le siége vacant; le roi choisit; le Pape confirme. Assurément, s'il se fait de mauvais choix, la faute en est aux hommes et non aux institutions.

Mais si les supérieurs de l'éducation ecclésiastique ne sont pas assez sévères dans le choix des sujets qu'ils admettent aux fonctions sacerdotales; mais si les évêques se décident dans le choix de leurs coopérateurs par d'autres convenances que par des convenances d'Etat; mais si le ministre ecclésiastique n'est pas toujours libre dans le choix des sujets qu'il présente au monarque, alors le choix du monarque peut tomber sur des sujets peu capables de remplir avec fruit cette éminente fonction.

Or, on pourrait citer des exemples de tous ces abus, et particulièrement du dernier. Le ministre de la feuille ecclésiastique n'était pas toujours libre dans les choix; et non-seulement il ne l'était pas, mais il ne pouvait pas l'être : 1° parce qu'il était seul à résister aux passions de tous; 2° parce qu'il était à la cour, c'est-à-dire là où il ne devait pas être : car il est dans la nature des fonctions épiscopales qu'un évêque soit dans son diocèse; et il est dans la nature des abus

qu'un abus en produise une infinité d'autres.

Il serait, ce me semble, avantageux que la présentation fût faite au roi par un conseil d'évêques; et comme il ne faut pas déplacer les évêques, ce conseil serait naturellement celui des évêques consuffragants du siége vacant, présidés par leur métropolitain ou par le plus ancien de siége, d'âge ou d'épiscopat. Ce conseil présenterait au roi un certain nombre de candidats, le roi choisirait, le Pape confirmerait le choix.

Ainsi la présentation serait faite par ceux qui peuvent le mieux connaître les qualités qu'exigent les fonctions épiscopales et les besoins du siége vacant.

Je ne parle point des élections usitées autrefois dans la nomination des évêques, forme à laquelle les novateurs ont essayé de revenir; on peut lire dans le président Hénault les remarques judicieuses qu'il fait sur la pragmatique et le concordat. Ce sage écrivain prouve que, pour l'intérêt de la religion et de l'Etat, le roi doit nommer aux évêchés et qu'il jouissait de ce *droit*, ou qu'il exerçait ce *devoir* sous les deux premières races. Il suffira, à la manière dont j'envisage mon sujet, d'observer que les peuples pouvaient élire leurs évêques lorsque les besoins de la religion ne demandaient dans ses premiers ministres que la piété; mais aujourd'hui la religion attaquée exige dans ses défenseurs la *science* jointe à la piété, il est dans la nature des choses que le pouvoir de l'Etat choisisse, sur la présentation de ceux qui peuvent à la fois connaître la vertu du sujet et juger de sa science.

A mérite égal, le roi doit choisir dans une famille sociale :

1° Parce que le sujet a reçu nécessairement l'éducation sociale;

2° Parce qu'il est dans la nature qu'il se trouve plus d'attachement à la société dans une famille vouée spécialement à sa défense : « Il est, dit Hénault, extrêmement important pour la sûreté du royaume que les rois choisissent ceux dont la *fidélité* leur est connue, et dont les talents s'étendent non-seulement aux choses de la religion, mais encore au maintien de la paix et de l'ordre public. »

Dès que l'évêque est nommé, il a des devoirs à remplir dans son diocèse; il n'a de devoirs à remplir que dans son diocèse, et des devoirs qui ne peuvent être remplis que par lui.

De là suit la nécessité de la résidence. Il n'y a aucune raison d'affaires, de santé, de famille, qui puisse dispenser de cette loi; car un évêque n'a d'affaires que dans son diocèse, de santé que pour son diocèse, ni de famille que ses diocésains.

L'absence de l'évêque de son diocèse, hors les besoins de l'Eglise en général, ou du clergé en particulier, est un acte extérieur d'une volonté dépravée, que le *pouvoir* politique doit réprimer; et les lois civiles, en France, obligeaient, comme les lois canoniques, les évêques à résider dans leurs diocèses.

Mais si le *pouvoir* politique doit faire observer la résidence, il ne doit pas la rendre impossible, en conférant à des évêques des fonctions incompatibles avec la résidence. Un évêque hors de son diocèse, ou hors de ses fonctions, est un homme déplacé : c'est un commencement de révolution, puisqu'une révolution est un déplacement d'hommes et de fonctions. Aucune raison d'Etat ne peut, au moins dans les temps ordinaires, justifier le déplacement; car les services d'un homme ne peuvent compenser le préjudice que cause à la société l'infraction d'une loi. Une société constituée ne peut avoir besoin, pour se conserver, d'enfreindre une loi, puisqu'elle ne peut périr que par l'infraction des lois.

CHAPITRE III.

CHOIX DES CURÉS.

Il faut, avons-nous dit, pour garantir la bonté d'un choix, l'éducation, la présentation, le choix, l'approbation. Toutes ces conditions se trouvent également remplies dans le choix des seconds pasteurs.

L'éducation ecclésiastique a fait des prêtres : puisqu'ils sont prêtres, ils doivent être tous aptes à en remplir les fonctions : la religion les présente en les consacrant; le prédécesseur choisit; l'évêque approuve.

Le prédécesseur choisit : 1° parce qu'il connaît mieux que personne les besoins de sa paroisse; 2° parce qu'il peut mieux connaître qu'un autre les qualités du sujet.

L'évêque approuve, parce qu'il doit connaître ses coopérateurs, et que les pasteurs du second ordre ne peuvent tenir que du premier pasteur le droit d'exercer leurs fonctions.

Je maintiens donc la *résignation* ou la *démission* en faveur d'un sujet désigné, comme le moyen le plus conforme à la constitution

de l'Etat, et par conséquent le plus propre à procurer de bons choix. En effet, ce moyen assure, humainement parlant, la perpétuité du ministère ecclésiastique, en faisant en quelque sorte des familles sacerdotales, comme il y a une famille royale et des familles militaires et sénatoriales.

Un bénéficier élève son neveu, son frère, son parent dans l'état ecclésiastique; et la famille, à laquelle la religion ne défend pas tous motifs temporels, voit avec plaisir un enfant prendre un état qui lui assure la considération et la subsistance : qu'on ne parle pas de vocation : très-peu d'hommes naissent avec une disposition particulière pour un état déterminé.

La plupart des hommes naissent indifférents à tout ce que la société veut faire d'eux. Les hommes à qui la nature a donné un bon *esprit*, un *cœur* sensible et un corps robuste, sont capables de remplir, avec une égale distinction, les fonctions les plus opposées. Peut-on croire que Bossuet eût été, dans la carrière des armes, un homme médiocre, ou que Fénelon n'eût pas rempli avec succès celle des négociations?

Il se fait donc, dans les familles, des *habitudes de vocation* ecclésiastique, qui ne sont pas pour cela, dans l'individu, des *vocations d'habitude;* et dans ces familles bourgeoises si respectables, qui cultivent elles-mêmes leur antique propriété dans la simplicité de la vie champêtre, l'état ecclésiastique devient héréditaire comme les bonnes mœurs, l'économie, l'attachement à la religion et au roi.

Si l'on ne peut détruire dans l'homme, même le plus modéré, le désir de dominer ou de s'élever au-dessus des autres, les démarches faites dans cette vue, criminelles peut-être aux yeux de Dieu, seront sans reproche aux yeux des hommes, lorsque adressées à un oncle, à un frère, à un parent, elles prendront l'apparence de la reconnaissance ou d'une affection naturelle : au lieu que, si on laissait la présentation des curés aux curés de l'arrondissement, comme j'ai laissé la présentation des évêques à ceux de la province, il serait à craindre que le défaut d'éducation et de tact ne donnât quelquefois à des démarches, peut-être désintéressées, un caractère de bassesse qui avilirait aux yeux des peuples les ministres et le ministère.

Personne ne peut mieux connaître les besoins de la paroisse que celui qui l'a longtemps gouvernée, ni les qualités du sujet que celui qui lui a donné presque toujours la première éducation, et sous les yeux duquel il a souvent exercé ses premières fonctions.

Après tout, si un parent prévenu fait un mauvais choix, la faute en est à l'évêque qui a fait le prêtre ou qui approuve le curé.

Si le curé doit choisir son successeur, à plus forte raison il doit choisir ses vicaires.

Il faut donc conserver ou établir la *résignation* (1).

Je dis établir; car, lorsque la collation est faite par des corps ou des individus ecclésiastiques, par des corps ou individus séculiers, il y a *nomination*, mais il n'y a pas de *choix;* parce que les premiers ne peuvent pas connaître les besoins de la paroisse, et que les seconds ne peuvent connaître ni les besoins de la paroisse, ni les qualités qu'exige la profession.

On m'alléguera des droits : j'opposerai l'intérêt de la religion, celui de l'Etat, la constitution, la nature des choses; et quel est le laïque chrétien, qui puisse être jaloux du droit de conférer l'administration d'une paroisse?

Si le prédécesseur n'a pu ni voulu résigner, alors les grands vicaires du diocèse se trouvent naturellement substitués à ses droits; ils choisissent, et l'évêque approuve.

N'est-il pas dans la nature des choses que les paroissiens choisissent leur curé? Comme il est dans la nature des choses que les enfants choisissent leur précepteur, les accusés leur juge, et l'ennemi le général qui lui est opposé. Le curé ne peut être nommé que par ses confrères ou par le peuple, par l'évêque ou par son prédécesseur. On vient de voir l'inconvénient de la nomination par les curés, et l'absurdité de la nomination faite par le peuple. Le choix fait par l'évêque n'aurait pas de moindres abus; et l'on verrait les mêmes intrigues pour obtenir les bénéfices à charge d'âmes, que celle qu'on

(1) « La *résignation*, qui pouvait obvier à quelques abus, mais qui établissait pour un ministère spirituel une succession un peu trop séculière, ne peut plus convenir à la corruption des hommes, ni aux progrès de leurs connaissances en administration. » (*Législation primitive*. Traité *Du minist. public*, ch. 10.)

voyait à la cour pour obtenir des bénéfices simples. Ces intrigues, plus aperçues dans de petites villes, en seraient plus scandaleuses. On peut voir dans les histoires les abus énormes des élections qui se pratiquaient autrefois; il ne reste donc que la nomination par résignation.

La résignation présentait des abus : son succès ne doit pas dépendre de l'activité d'un banquier, ni de la diligence d'un courrier. La nature de la société établit le principe, l'homme y ajoute ses erreurs.

Il y avait, ce semble, dans le gouvernement intérieur des diocèses, quelques abus qui venaient des hommes, et non des institutions. Par une disposition commune en France à toutes les autorités, et dont je parlerai en son lieu, le supérieur cherchait peut-être à abaisser l'inférieur, et celui-ci cherchait à se soustraire à son supérieur. Il faut que le curé jouisse, chez son évêque de la considération due à ses fonctions, et que l'évêque jouisse, sur les ministres subordonnés, de l'autorité de son caractère et de sa place.

L'éducation sociale et l'éducation ecclésiastique préviendront les abus. Il y a des tribunaux ecclésiastiques ou civils pour punir les délits.

CHAPITRE IV

DES PROPRIÉTÉS RELIGIEUSES.

Je suppose qu'on rendra à la religion, en France, ses propriétés et toutes ses propriétés, et qu'on ne les usurpera pas dans le reste de l'Europe.

Il ne faut pas que la perpétuité de la religion publique dépende, dans une société, d'un arrêt du conseil, d'une insurrection populaire, ou de la générosité des particuliers. C'est fait de la religion publique en Europe, si elle n'a plus de propriétés; c'est fait de l'Europe, s'il n'y a plus de religion publique. La religion publique est une société constituée : donc elle doit être indépendante, donc elle doit être propriétaire.

Dans la propriété religieuse, je distingue trois choses : la protection, la régie, l'emploi; 1° le *pouvoir* politique protége, et l'on aperçoit le motif des justes prérogatives dont jouissent les propriétés ecclésiastiques dans les affaires contentieuses.

Je sais, mieux que personne, que ces priviléges sont onéreux au particulier; mais je sais aussi que la religion serait peu à peu dépouillée de ses propriétés, si elle n'opposait ses priviléges à l'activité de l'intérêt personnel.

2° La régie : elle doit être laissée au clergé, parce qu'il est dans la nature que la régie soit mieux faite par le clergé que par tout autre. Le propriétaire est le plus intéressé au succès de la régie; donc il est le régisseur le plus habile.

3° La distribution : elle a quatre objets : 1° l'éducation ecclésiastique; 2° subsistance des ministres; 3° frais et entretien du culte; 4° secours pour la faiblesse.

1° Il faut pour l'éducation ecclésiastique un corps et un corps unique, comme pour l'éducation sociale. Tout ce qui doit être *permanent* quant au temps, *universel* quant aux lieux, *uniforme* quant aux personnes, ne peut être confié qu'à un corps. Si l'éducation ne peut être entièrement gratuite, elle doit être proportionnée aux facultés de la classe moyenne des citoyens.

2° On s'occupait, en France, à augmenter la portion congrue des curés et vicaires. Il ne faut pas qu'un curé soit un homme opulent; mais il faut, bien moins, qu'il soit au nombre des nécessiteux de sa paroisse. Le respect pour soi-même et pour les bienséances de son état, la bienfaisance, l'hospitalité, tout ce qu'il y a de bon et d'utile tient à une honnête aisance. On ne peut rien fixer à cet égard : les besoins varient avec les paroisses, et le prix des denrées, avec les provinces. La portion congrue doit être fixée en denrées, pour n'y plus revenir, et payée à la volonté du bénéficier en argent ou en denrées. Au reste, quelque manière que l'on adopte, il faut que le ministre chargé des intérêts spirituels de la paroisse ait le moins possible d'intérêts personnels et temporels à démêler avec ses paroissiens. Il est surtout nécessaire d'assurer des pensions alimentaires aux ministres âgés ou infirmes; car il ne faut pas réduire à l'aumône le résignataire pour faire vivre le résignant.

3° Un objet trop négligé, dans les campagnes surtout, était l'entretien du culte. Les yeux étaient révoltés de l'état de misère et de nudité d'un grand nombre d'églises; et il y avait au moins de l'inconvenance qu'un décimateur opulent ne voulût pas meubler, avec décence, la maison de Dieu, lorsqu'une paroisse pauvre faisait construire, quelquefois avec luxe, la maison du curé.

Simplicité pour le particulier, faste pour le public; dans tout ce qui a rapport au culte religieux, on n'en fera jamais trop, parce qu'on n'en fera jamais assez.

Le gouvernement doit surveiller cet objet avec d'autant plus d'attention, qu'il ne lui en coûte que de surveiller.

Pour une religion persécutée, une sombre caverne est un temple magnifique: la nature renforce le sentiment à proportion des efforts que l'homme fait pour le détruire; mais quand la religion est tranquille, la nature laisse aux choses leur cours ordinaire, elle rend aux sens leur fonction naturelle, celle d'éveiller le sentiment.

4° Les biens de la religion sont destinés à secourir la faiblesse.

La faiblesse de l'homme est celle de l'âge, du sexe et de la condition.

1° La religion protége la faiblesse de l'enfant, par l'éducation sociale et par conséquent religieuse qu'elle lui donne. Je l'ai déjà dit: l'éducation publique a été, dans l'origine, le motif d'un grand nombre de fondations pieuses; et cette destination intéresse la religion comme l'Etat, puisqu'en contribuant à l'éducation des enfants, la religion se prépare des ministres.

2° Elle protége la faiblesse du sexe, en offrant des asiles aux jeunes personnes que leur goût pour la retraite, la modicité de leur fortune, les torts de la nature et de la société, les fautes de conduite ou los défauts de caractère, éloignent du mariage.

La nature fait naître les deux sexes en nombre égal; mais la société politique les consomme inégalement. Il faut donc pour le bonheur et la perfection de la société civile que la société religieuse rétablisse un équilibre nécessaire aux mœurs, et qu'elle offre une retraite aux personnes du sexe qui ne veulent pas du monde, ou dont le monde ne veut pas. Dans les pays où il n'y a point d'asiles religieux pour les personnes du sexe, la loi, pour prévenir de plus grands désordres, consacre le libertinage en autorisant le divorce ou la polygamie.

Ces asiles deviennent utiles, sous d'autres points de vue, à la société. Ils servent à l'éducation des jeunes personnes, à la direction des hôpitaux, au soulagement des infirmes et des indigents: il n'est point de destination utile qu'on ne puisse donner à des corps qui font tout par esprit de religion, et dont la piété héroïque a résisté avec le rare courage de la patience à la persécution la plus atroce et aux tentations les plus séduisantes.

3° La religion protége la faiblesse de la condition: elle instruit le peuple, assiste l'indigent, soulage l'infirme, console le malheureux, et n'abandonne pas même le malfaiteur que la société politique rejette de son sein. Elle va jusque chez les barbares délivrer l'esclave, et amener le sauvage au christianisme et par conséquent à la civilisation.

Tous ces emplois sont de l'essence de la religion, et l'objet de la donation des biens qu'elle possède. Ces biens n'appartiennent pas au clergé, bien moins encore à la nation; ils appartiennent à la religion, ils appartiennent à la société civile, c'est-à-dire, à la société religieuse et à la société politique ensemble; c'est tout à la fois une profanation sacrilége, et une interversion absurde, que de les faire servir de gage à d'infâmes usuriers, ou d'hypothèque à d'avides capitalistes.

Périssent tous les engagements de l'Etat, s'il faut, pour les maintenir, dépouiller la religion! Préférer à l'intérêt de la religion ce qu'on appelle le *crédit* de l'Etat, dans une société qui ne devrait peut-être pas en connaître le nom, est une spéculation de *banquier*, une combinaison d'athée, et non la politique d'un homme d'Etat.

On ne manquera pas de me dire que tous les ecclésiastiques ne faisaient pas de leurs biens l'usage que la religion voulait qu'ils en fissent; et ceux qui le relèvent avec le plus d'amertume ne sont pas toujours ceux qui font de leur fortune l'usage le plus conforme à la morale, et le plus utile à la société. C'est un abus sans doute; mais si la religion ne peut pas réprimer, même dans ses ministres, toutes les volontés dépravées, c'est à l'administration à en empêcher les actes extérieurs, en faisant des biens ecclésiastiques une distribution éclairée, et surtout en en prévenant l'accumulation dans les mêmes mains.

Je n'ai point parlé des bénéfices simples, ou de ceux qui n'obligent celui qui en est pourvu à aucune fonction publique.

Je ne comprends donc pas, sous la dénomination de bénéfices simples, les canonicats qui obligent à la prière publique.

1° La prière publique est de l'essence de la religion chrétienne.

2° Les chanoines, conseil né de l'évêque, ajoutent, par leur présence et leurs fonc-

tions, à la majesté du culte dans les églises épiscopales; et il est utile à la religion que les cérémonies religieuses soient faites, avec pompe, dans toutes les églises, et principalement dans les anciennes basiliques, premiers monuments de la piété de nos pères, preuves matérielles de leur croyance à l'existence de Dieu et à l'immortalité de l'âme, et près desquelles la jeunesse, qui se destine à l'état ecclésiastique, est élevée sous les yeux de son évêque.

Les canonicats peuvent être des places de retraite pour les ecclésiastiques. D'ailleurs, tel prêtre éclairera l'Eglise par ses écrits, instruira les autres par ses discours, les édifiera par ses exemples, les soulagera par ses bienfaits, qui ne serait pas propre au gouvernement d'un diocèse ou d'une paroisse : il faut, dans une société religieuse, des ministres qui écrivent, qui prêchent, qui s'adonnent au soulagement des pauvres; je dis plus : on ne peut pas séparer entièrement l'homme de toute affection temporelle. Laissez un motif, quel qu'il soit, laissez un espoir vague et indéterminé à ceux qui se dévouent à une profession qui commande tant de sacrifices. Dans de grandes sociétés religieuses et politiques, dont les besoins en tout genre sont très-multipliés, il faut, en quelque sorte, du superflu, si l'on veut ne manquer jamais du nécessaire (1). Les âmes faibles s'effrayent de quelques désordres; il leur semble que la religion va périr, parce qu'un bénéficier aura fait de son temps ou de ses biens un usage peu conforme à son état ! Ah! qu'elles se rassurent; la religion eût péri, dès sa naissance, si les scandales eussent pu la détruire. Un sentiment intérieur nous accuse, lorsque les désordres de ceux que nous devons respecter semblent justifier les nôtres. Maintenez les mœurs de la profession, et laissez les mœurs privées à celui qui voit les cœurs. Faut-il le dire? Les sociétés religieuses ou politiques ont bien moins à craindre les déréglements du cœur que les égarements de l'esprit. Les vertus qui conservent la société tiennent de près aux faiblesses du cœur: les vices qui la détruisent sont enfants de l'orgueil; celui qui pardonne la femme adultère, réprouve le pharisien superbe. L'histoire de la révolution de France fournit de nouvelles preuves à une vérité dont la démonstration est fondée sur la connaissance approfondie du cœur humain. La religion a compté plus d'apostats parmi ceux de ses ministres, qui, fiers d'une régularité de mœurs peut-être peu pénible, se croyaient d'une espèce supérieure aux autres, que parmi ceux qui, combattus, partagés entre des penchants violents et des principes sévères, joignaient, à la force que donne l'habitude de combattre, la défiance de soi-même qui naît de l'expérience de sa faiblesse.

Les désordres particuliers pourraient être corrigés par les conciles provinciaux, toujours demandés par les assemblées du clergé, toujours éludés par le gouvernement, qui avait tort de les redouter; car tout ce qui est utile à la religion est utile à l'Etat. Au reste, qu'il soit utile ou non, après la révolution, d'assembler le clergé de France, le gouvernement ne saurait assez insister, auprès des premiers pasteurs, sur ces deux points fondamentaux du retour de l'ordre et de la tranquillité. *Discrétion* dans le zèle, *uniformité* dans la conduite : qu'on suive la maxime du grand Maître, *de ne point briser le roseau à demi cassé, de ne point éteindre la mèche qui fume encore*. Les esprits timides laissent commencer les révolutions, les esprits extrêmes les empêchent de finir.

Le premier soin de l'administration de France doit être de rendre au Saint-Siége Avignon et le Comtat, et à l'ordre de Malte ses propriétés. L'intérêt politique de la France s'accorde avec la justice.

La possession du Comtat, enclavé dans la France, fortifie les liens précieux qui unissent la France au Saint-Siége, ou facilite leur rapprochement en cas de division. Peut-être Avignon assure au Pape la tranquille possession de Rome contre de vieilles prétentions. Quant aux propriétés de l'ordre de Malte, la France, d'accord avec l'ordre, pourrait venir au secours d'un plus grand nombre d'individus de la noblesse pauvre et militaire, sans qu'il en coutât rien à l'Etat.

(1) Il n'en est pas des chapitres de France comme de ceux d'Allemagne : en France, il n'y a que quatre chapitres nobles, y compris celui de Strasbourg; dans tous les autres, les canonicats sont possédés indifféremment par le second ou le troisième ordre, et par conséquent, à cause du nombre respectif des ordres, il y a beaucoup plus de chanoines du troisième ordre que du second. Mais dans tous les chapitres, on est obligé à résidence, parce qu'on ne peut posséder qu'une prébende, et qu'on ne peut être chanoine dans deux cathédrales à la fois.

SECTION II. — ADMINISTRATION CIVILE.

—

Le gouvernement divisait l'administration civile en *justice, police et finances*. Cette division est exacte, et comprend tous les objets qui tiennent à l'administration publique.

CHAPITRE PREMIER.

JUSTICE.

L'institution de la magistrature en France était excellente, parce qu'elle était l'ouvrage de la nature de la société, et le développement de sa constitution; mais l'homme y avait porté ses passions, et introduit des abus. Une profession grave, austère, laborieuse, effrayait la légèreté de nos jeunes gens; et tandis que les opinions philosophiques attaquaient jusqu'aux principes des lois, le goût du luxe et des mœurs frivoles éloignait l'homme de la profession respectable de magistrat.

J'ai parlé ailleurs des lois; il ne sera question ici que de l'étendue des ressorts et de la composition des tribunaux.

Il n'y a aucune nécessité réelle à diminuer le ressort de quelques parlements; il serait peut-être plus nécessaire d'étendre le ressort de quelques autres, ou de créer des parlements dans les provinces qui ont des cours souveraines sous d'autres noms. Il faut, dans un Etat, tenir aux mots autant qu'aux choses; car les mots rappellent des idées, et les idées sont des choses. Un tribunal suprême, appelé *parlement*, dépositaire des lois et chargé d'en faire l'application, est, dans une province de France, le sceau de la constitution. Unité, et toujours unité!

C'est un mal auquel il est urgent de remédier, que la trop grande multiplicité des cours *bailliagères* ou *sénéchales* (1), et l'extrême division de leurs ressorts. On l'a dit depuis longtemps, *les affaires font les hommes*, et l'on n'aura de grands magistrats et d'habiles jurisconsultes que dans les ressorts étendus où il y a beaucoup d'affaires et de grandes affaires. On pourrait citer des tribunaux inférieurs, renommés autrefois par les lumières de leurs magistrats et les talents de leur barreau, qu'une division de ressorts, opérée sous de vains prétextes de bien public, a plongés dans la langueur et l'inconsidération. Qu'on n'oppose pas surtout l'intérêt des plaideurs; l'intérêt des plaideurs n'est pas celui de la société, puisque l'intérêt de la société est qu'il n'y ait point de plaideurs. Or, pour multiplier le nombre des plaideurs, il n'y a qu'à multiplier les tribunaux; comme pour multiplier les ferrailleurs, il n'y a qu'à établir partout des salles d'escrime. Une division de chaque ressort de cour souveraine en tribunaux inférieurs d'une juste étendue me paraît assez nécessaire, surtout dans les ressorts très-vastes, parce qu'on a moins souvent recours à la voie dispendieuse de l'appel, lorsque le siége du parlement est plus éloigné. Il se termine donc plus d'affaires devant le bailliage; donc ce tribunal doit être plus en état de les terminer par les lumières de ses juges ou les talents de ses avocats; donc son ressort doit être plus étendu, puisque les lumières des juges et les talents des avocats sont toujours en proportion du nombre et de l'importance des affaires, et celles-ci en proportion de l'étendue du ressort. Je vais même plus loin, et la révolution a prouvé que, dans la classe des avocats, les vertus étaient en proportion des talents; et partout les avocats médiocres ont été les coryphées des nouveaux principes.

Cette observation est encore plus vraie à l'égard des justices inférieures seigneuriales. J'ai dit ailleurs que la manière dont la nature s'y prenait pour établir une loi *nécessaire* était d'en introduire insensiblement la coutume. C'est ce qui arrivait à l'égard des justices seigneuriales. Leur ressort était trop peu étendu, et le même juge était contraint d'en réunir plusieurs, preuve certaine que la nature demandait qu'on réunît les ressorts. Effectivement on pourrait conserver les devoirs des seigneurs et les droits des justiciables, et distribuer les territoires en arrondissements dont l'étendue serait calculée sur le nombre des justiciables.

(1) On appelle *sénéchal* dans le pays de la langue *d'oc*, ce qu'on appelle *bailliage* dans le pays de la langue *d'oyl* ou *d'oui*. Cette division ancienne partage la France en deux parties, dans l'une desquelles le peuple ne parle que la langue française, et dans l'autre, la langue particulière aux provinces méridionales de ce royaume

CHAPITRE II.

COMPOSITION DES TRIBUNAUX.

Je suivrai, en traitant cette matière, l'ordre naturel de la juridiction ascendante.

Puisqu'il y a une place à remplir, il faut élever, il faut présenter, il faut choisir, il faut approuver le sujet qui doit la remplir.

Le sujet reçoit, dans les universités, l'éducation particulière de la profession à laquelle il se destine, et la profession présente les *gradués* qu'elle a déclarés capables d'être promus aux fonctions de juge, après un cours d'études et une suite d'examens préparatoires.

A qui est-ce à choisir? Aux justiciables, dit la philosophie; à ceux qui ne sont pas justiciables, dit le bon sens; car le juge choisi par les justiciables dépendra d'eux; et dans les fonctions qui demandent l'impartialité la plus sévère, il sera toujours placé, au moins au dehors et dans l'opinion, entre le ressentiment et la reconnaissance.

Quel est le seul individu du ressort qui ne soit pas justiciable du juge dans sa personne ni dans ses biens? C'est le seigneur; donc c'est au seigneur à choisir le juge; car le seigneur peut distinguer le mérite du sujet, et il n'a pas d'intérêt personnel au choix. Si l'on réunit les ressorts, comme je le propose, alors les seigneurs compris dans l'arrondissement choisiront en commun un juge; le devoir de chacun sera conservé, et le choix de tous sera plus éclairé.

A qui est-ce à approuver le choix? au tribunal qui reçoit l'appel, et qui a intérêt de discuter le choix du juge, puisque sa fonction est de redresser ses jugements. Aussi les provisions de juge seigneurial sont enregistrées, et lui-même est reçu en la cour du bailli ou du sénéchal.

Dans les bailliages ou sénéchaussées, le roi choisit, puisqu'il est le seul individu du ressort et de tous les ressorts (car le roi est l'homme universel), qui ne soit pas soumis, au moins dans sa personne, à la juridiction des tribunaux. Puisque le roi choisit, il doit connaître, il peut distinguer. Il connaît les sujets, puisque la profession les lui présente comme capables de remplir les fonctions de juge par les études qu'ils ont faites et les examens qu'ils ont subis; il les distingue, puisqu'en offrant au roi d'acheter une charge de judicature, le candidat fait preuve, comme je l'ai dit ailleurs, de sa capacité à remplir les devoirs d'homme social, par son application et son aptitude à remplir les devoirs d'homme naturel.

Quand le roi a choisi, il renvoie l'élu à sa compagnie, pour en être approuvé; et comme le roi n'a pas d'intérêt personnel à faire un mauvais choix, la compagnie a un intérêt particulier à la bonté du choix. Son devoir est donc de le discuter et de faire au roi des représentations sur l'inconvenance d'un choix fait par l'homme et non par le monarque. Les chefs de ces tribunaux, nommés également par le roi, sont soumis à l'approbation des cours souveraines devant lesquelles ils prêtent serment.

Les cours souveraines, ou parlements, sont composées sur les mêmes principes. La profession élève les sujets et les présente au *pouvoir*. Le *pouvoir* nomme, la compagnie approuve; mais comme le choix est plus important, puisque les cours souveraines redressent les jugements de tous les tribunaux inférieurs, qu'elles ont le plein exercice de la juridiction criminelle, et qu'enfin elles sont *sénat* ou corps dépositaire des lois, et que, sous ce rapport, elles sont profession sociale; il est dans la nature des choses, que celui qui aspire à exercer ces fonctions augustes, fournisse au *pouvoir* de l'Etat une caution qu'il a rempli par son travail et son industrie le devoir imposé à l'homme naturel, caution plus forte à proportion de l'importance de la place. Cette somme, comme je l'ai dit ailleurs, est en même temps une propriété placée sur l'Etat, et au moyen de laquelle la profession sociale s'est élevée, suivant l'esprit de la constitution, au rang de profession propriétaire, c'est-à-dire indépendante.

Il faut observer ici, pour ne rien laisser à dire sur ce sujet important, que le roi est le juge suprême, la source de toute justice, et que c'est avec vérité que J.-J. Rousseau a dit: « Si le roi jugeait en personne, j'estime qu'il aurait le droit de juger seul, en tout état de cause; son intérêt serait toujours d'être juste. » Si le roi peut juger, donc il peut choisir et déléguer ceux qui jugent.

On peut remarquer, dans la composition des tribunaux, que la profession judiciaire qui présente les sujets est la seule qui puisse connaître leur capacité, puisqu'elle leur a donné l'éducation judiciaire: que le roi ou le seigneur qui choisissent sont les seuls qui soient dans l'état de non intérêt et d'im-

partialité nécessaires pour garantir la bonté d'un choix; que les compagnies qui agréent ont un intérêt direct et particulier à discuter la bonté du choix, et que par conséquent le mode de présentation, de choix, d'approbation, est le plus parfait ou le plus dans la nature de l'homme social, c'est-à-dire de la société.

Il me reste une observation à faire, et elle est décisive. La justice était mieux administrée en France qu'en aucun autre pays de l'Europe. C'est un fait avoué par les étrangers eux-mêmes. Or, cette perfection ne tenait pas aux hommes, car ils sont partout les mêmes; elle ne tenait pas aux lois, puisque l'Europe est régie presque partout par les mêmes lois. Elle était donc l'effet de l'institution; donc elle était plus parfaite, je veux dire plus dans la nature de la société perfectionnée ou de la constitution.

Je ne puis me refuser à faire l'application des principes que j'ai posés, à l'institution du *jury;* il est aisé de démontrer que, dans cette institution *sublime* et *bienfaisante*, tout est contre la nature de l'homme social, ou contre la nature de la société.

Un accusé est prévenu d'assassinat, il faut recueillir les preuves, peser les probabilités, entendre les témoins, discuter leur crédibilité, confronter leurs dépositions, interroger l'accusé, former une opinion, juger enfin. Il faut la connaissance des hommes, il faut la connaissance des lois, il faut surtout être sans intérêt. Toutes ces conditions sont réunies dans un tribunal de juges. Leur éducation et leur choix garantissent à la société la connaissance qu'ils ont des lois; leurs habitudes garantissent la connaissance qu'ils ont des hommes; leur état, leur nombre, leur fortune, garantissent l'impartialité de leurs jugements : je vois ce rapport nécessaire et dérivé de la nature des choses, entre des hommes choisis et des hommes éclairés, entre des hommes occupés à juger les hommes et des hommes qui les connaissent, entre des hommes qui n'ont rien de commun avec l'accusé et des hommes sans prévention. Mais s'il s'assemble un *jury* pour prononcer sur le fait et l'intention de l'accusé, je me demande quel rapport il peut y avoir entre des hommes souvent sans éducation et sans lettres, et la connaissance des lois; des hommes simples et grossiers, et la connaissance des hommes; des pairs de l'accusé, et l'impartialité du juge. Je vois, au contraire, un rapport évident entre beaucoup d'hommes simples, sans études et sans connaissance, et beaucoup d'ignorance, de prévention et d'erreurs; entre l'identité des conditions, et la partialité de l'homme; entre l'unanimité absolue que la loi exige pour la condamnation de l'accusé, et l'impossibilité d'accorder beaucoup d'ignorance, d'erreurs et de préventions : c'est-à-dire que je vois un rapport évident entre l'institution du *jury* et l'impunité du criminel dans les temps ordinaires, et la condamnation de l'innocent dans des temps de factions. Aussi cette institution, conservée en Angleterre, parce qu'elle y est ancienne, a été adoptée en France, parce qu'elle y est nouvelle; là, sa conservation est l'effet d'un respect louable pour les anciennes habitudes; ici son introduction provient de la manie funeste des innovations. En Angleterre comme en France, elle n'a pu convenir que dans l'enfance de la nation, et elle est l'ébauche informe et grossière de la procédure criminelle. La nature de la société perfectionnée la repousse; et depuis longtemps elle avertit l'Angleterre de la nécessité de la réformer, par le grand nombre de malfaiteurs qu'elle soustrait au supplice, comme elle a averti la France du danger de l'introduire, par le grand nombre d'innocents qu'elle a conduits à l'échafaud.

La prévention de la nation anglaise pour toutes ses institutions, prévention qu'elle a eu l'adresse d'inspirer aux autres nations, lui ferme les yeux sur les inconvénients de cette forme de procéder, qu'elle apprécie à sa juste valeur lorsqu'elle la retrouve chez quelque autre peuple. « L'institution du *jury* en Suède, dit Coxe dans son *Voyage de Suède*, n'est dans le fait qu'une pure formalité. Ces jurés sont si ignorants et si pauvres, que la plupart suivent aveuglément l'avis du juge. D'ailleurs leur opinion n'est comptée que quand ils sont unanimes, et ils ne sont pas *obligés de l'être comme en Angleterre :* leur négligence, leur nullité sont si notoires, que c'est une comparaison usitée en Suède que de dire : *Endormi comme un juré.* »

Je reviens à la composition des tribunaux. On ne manquera pas de m'opposer que les étudiants en droit n'étudient pas, que les examinateurs n'examinent pas, que le roi et les seigneurs nomment et ne choisissent pas, que les compagnies agréent et ne discutent pas; c'est la faute des hommes, di-

rai-je, et non celle des institutions. Conservez les institutions, redressez les hommes. La révolution a fait en France le contraire, elle a corrompu les hommes et changé les institutions.

Je n'ai pas parlé du conseil qui admet les requêtes en cassation d'arrêts des cours souveraines. Le roi, chef suprême de la justice, doit veiller à l'observation rigoureuse des lois, et tout sujet doit pouvoir appeler au juge suprême des fautes que ses délégués peuvent commettre contre le texte des lois. Mais si toutes les requêtes sont admises et tous les arrêts cassés, alors les corps se combattent, la justice s'avilit, les affaires s'éternisent et la mauvaise foi triomphe.

On fait au roi un crime de ne pas faire de meilleurs choix; mais à moins que la probité d'un homme ne soit déjà suspecte, ou ses talents connus, qui peut sonder l'abîme sans fond du cœur de l'homme, ou connaître la portée et la nature de son esprit? Parce qu'on voit peu de grands talents, on suppose qu'il y en a beaucoup de cachés. Rien de plus rare qu'un vrai talent, c'est-à-dire un bon *esprit* uni à un *cœur* sensible, un homme en qui le sentiment soit pensée, et la pensée soit sentiment.

S'il y a quelques abus dans l'administration de la justice, ils tiennent à l'homme et non à l'institution. Une meilleure éducation, ou sociale, ou judiciaire, les fera disparaître. Mais un abus monstrueux, parce qu'il serait contre la nature de la société, serait la loi souvent proposée, qui, fixant au juge civil des honoraires, ferait payer les frais de justice à celui qui a gagné le procès que la mauvaise foi lui a intenté, et même à celui qui ne plaide pas. La fonction de juge civil regarde l'individu, et ne doit pas être payée par la société; mais la fonction de juge criminel est sociale, parce que tous les crimes sont destructifs de la société. Sous ce rapport, le juge peut et doit même recevoir des honoraires; et il me semble avoir aperçu que le défaut de rétribution, quelquefois même de remboursement pour frais avancés, jetait de la lenteur dans la poursuite des délits de la part des justices royales inférieures.

Quand la loi a parlé, elle doit être obéie; ce qui distingue essentiellement un peuple vertueux, c'est-à-dire, libre, est le respect pour la loi. Trop souvent on regardait en France comme une preuve de supériorité d'esprit ou de rang, de s'y soustraire. N'ordonnez rien que de juste, mais aussi que tout périsse pour que *force demeure à justice*. La loi est plus que l'homme, et la justice plus que la société; car la justice est Dieu même.

POLICE.

Je comprends sous ce titre: 1° le régime munipal des communautés ou communes; 2° le régime administratif des provinces; 3° les mœurs; 4° les lettres; 5° la bienfaisance publique.

CHAPITRE III.

RÉGIME MUNICIPAL DES COMMUNES.

Les officiers municipaux, ou administrateurs particuliers des communes, sont les éléments de l'administration, comme les familles sont les éléments du corps social. Aussi, en qualité d'éléments, les corps municipaux sont indestructibles, et ils ont survécu en France, à peu près sous leur forme ancienne, à la destruction et à la recomposition de toutes les autorités. Ils sont donc *nécessaires*, ils sont donc le dernier anneau de la chaîne dont le souverain est le premier.

L'administration des communes doit-elle être *une* ou collective?

Avant de répondre à cette question, il faut savoir ce que c'est qu'une commune. Une commune est une grande famille, une petite société, composée d'hommes de la commune et de propriétés de la commune.

Donc les officiers municipaux sont les pères de la famille, ou les *pouvoirs* de la société, chargés d'en gouverner les hommes, d'en administrer les propriétés.

Donc les officiers municipaux doivent être à la fois *autorité* et *conseil; autorité* pour gouverner les hommes, *conseil* pour administrer les propriétés.

Donc l'administration municipale doit être à la fois une et collective; c'est-à-dire qu'il doit y avoir un chef et des membres. Le chef est *autorité*, les membres sont *conseil;* c'est en petit l'administration de l'Etat, avec cette différence que le roi est *pouvoir*, c'est-à-dire, la source de l'autorité. Le chef de la municipalité ne peut rien sans ses membres, les membres ne doivent rien faire sans le chef, et le chef doit être plus fort de sa con-

sidération personnelle que de l'autorité de sa place.

A ces motifs, tirés de la nature de cette société, on peut en ajouter un autre, pris dans la nature de l'homme. Si dans les communes l'autorité était entre les mains d'un seul, elle serait trop dure, parce qu'elle serait trop sentie, à cause que le moteur serait trop près du mobile; elle finirait par devenir insupportable.

Je n'ai pas besoin d'avertir que le nombre des officiers municipaux doit être dans chaque commune, en raison du nombre d'hommes à gouverner, et de la quantité de propriétés à administrer.

Le choix des administrateurs de la commune ne peut jamais être indifférent. Il devient extrêmement intéressant, lorsque la société échappe aux horreurs d'une révolution.

Les habitants de la commune élisaient autrefois leurs officiers municipaux. Les choix étaient généralement bons, parce que tous avaient intérêt de bien choisir, et que chacun redoutait d'être choisi. Mais, lorsque vers l'année 176... le gouvernement s'avisa de mettre les offices en vente, et que plus tard un *sous-ordre* choisit les officiers municipaux, les honnêtes gens s'éloignèrent des hôtels de ville, et ne voulurent pas ajouter aux peines sans nombre de la place, la sottise de l'acquisition ou le désagrément du choix.

Il faut revenir à la constitution, c'est-à-dire, à la nature des choses.

Les fonctions d'officier municipal ne sont pas une profession, mais une simple commission ; il ne peut y avoir de familles municipales ni d'éducation municipale, comme il y a des familles sénatoriales et une éducation judiciaire.

Les officiers municipaux sont les pères de la commune, chargés d'en gouverner les hommes, d'en administrer les propriétés. Ils doivent donc être eux-mêmes habitants et propriétaires dans la commune, parce qu'il faut qu'ils en connaissent les hommes et les propriétés.

Ils doivent donc être choisis parmi les habitants riches et considérés de la commune, parce qu'une plus grande considération leur donne plus d'*autorité* pour gouverner les hommes, une plus grande propriété leur donne plus d'intérêt et de moyens pour administrer les propriétés.

Ils doivent donc être choisis parmi les habitants riches et considérés de la commune. car les propriétaires riches et considérés sont ceux qui ont le plus de moyens de connaître et le plus d'intérêt à choisir des propriétaires riches et considérés, pour administrer les hommes et les propriétés de la commune.

On me demandera peut-être, pourquoi je fais nommer les officiers municipaux par les habitants, tandis que je refuse aux justiciables le droit de nommer leurs juges. La raison de cette différence n'est pas difficile à apercevoir.

1° Les offices municipaux sont une simple *commission*, c'est-à-dire, un devoir auquel l'homme n'est soumis que pour un temps ; les fonctions de juge, qui demandent une longue éducation et des études préparatoires, sont un *office*, c'est-à-dire un devoir auquel l'homme est soumis pour toute sa vie. 2° Le juge prononce sur les plus grands intérêts qui puissent occuper les hommes en société ; les officiers municipaux ne prononcent que sur les intérêts les moins importants. 3° Personne n'est assuré qu'il ne sera pas traduit devant le juge comme *partie civile*, ou même comme accusé ; mais tout honnête homme peut se répondre qu'il ne sera pas repris par l'officier de police comme délinquant.

Ne craignez-vous pas, dira-t-on, la dureté du riche envers le pauvre? Non; car cette dureté est contraire à la nature de l'homme riche, qui veut dominer par le bienfait ; mais je craindrais les attentats du pauvre contre le riche, car ces attentats sont dans la nature de l'homme pauvre, qui veut devenir riche.

Pour faire la nomination des officiers municipaux, il est de toute nécessité que les habitants de la commune soient divisés en classes de gradués, bourgeois, marchands, artisans, comme ils l'étaient avant la révolution.

Pour faire l'élection, 1° on prend sur le rôle des frais locaux de la commune les premiers de toutes les classes pour électeurs ; 2° on peut prendre dans chacune des premières classes un officier municipal. Au moyen de cette disposition, personne n'est humilié ; chaque élu est le premier de sa classe ; et ce n'est pas l'homme qui passe après tel ou tel autre, mais la profession qui passe après une autre profession.

Sans cette distribution de citoyens, absolument nécessaire, les électeurs ne pour-

raient fixer leurs choix, ni assortir les convenances d'âge, de parenté, d'amitié; et ils seraient exposés à choquer à tout moment l'amour-propre si exigeant dans les petites villes, si actif chez les petits esprits. Or, l'art de satisfaire tous les amours-propres doit être la première étude de l'administration.

Enfin, sans cette disposition qui fixe à chaque individu sa place, en assignant à chaque profession son rang, la société n'est plus qu'un lieu de confusion, et les villes un théâtre de discorde.

La nomination des officiers municipaux doit être approuvée par le conseil, sur le rapport de l'administrateur suprême de la province, parce que l'administrateur et le conseil doivent connaître et agréer leurs subordonnés dans la hiérarchie de l'administration.

Les officiers municipaux doivent être renouvelés au bout d'un temps assez court, de deux ou trois ans : 1° parce que l'amour de la domination, qui se glisse si aisément dans le cœur de l'homme, peut rendre l'autorité de l'homme même le plus modéré, fâcheuse, si elle se prolonge, à l'amour-propre de ses concitoyens; une commune est une petite république, et elle en a les passions.

2° Des administrateurs nouvellement élus ne manquent jamais, dans la première ferveur de leur autorité récente, de remonter le ressort de la police, qui se détend si aisément dans de petites administrations, où il faut tout exiger par l'affection, et peu par l'autorité.

3° Si les fonctions municipales sont un honneur, elles doivent être partagées entre tous; si elles sont un fardeau, elles ne doivent pas peser exclusivement sur les mêmes personnes.

4° Les fonctions municipales sont propres à former des hommes capables des détails d'administration : or, il est avantageux pour la société, qu'il se forme des hommes capables, quand même le gouvernement ne devrait pas les employer.

Les officiers municipaux ne doivent pas avoir d'honoraires; car des honoraires, quels qu'ils soient, éveillent la cupidité et affaiblissent la considération.

Les fonctions municipales sont incompatibles,. 1° avec les fonctions ecclésiastiques. Les ministres de la religion ne peuvent élire ni être élus. On ne saurait séparer avec assez de soin le religieux du civil dans les moyens, parce que le religieux et le civil se réunissent dans le but.

2° Elles sont incompatibles avec toute fonction qui demande l'absence actuelle hors de la commune.

3° Toute autre excuse est non recevable; car on n'a pas droit à jouir des avantages de la commune, lorsqu'on ne veut pas en partager les charges. Aucune fonction, hors les fonctions ecclésiastiques, n'est incompatible avec la faculté d'élire, et tout habitant de la commune peut et doit être contraint de la remplir.

J'ai dit que les officiers municipaux doivent gouverner les hommes de leur commune. La commune est une famille, dont les officiers municipaux sont les pères. Ils doivent former les mœurs du peuple, diriger ses habitudes, réprimer ses passions; donner l'exemple de l'attachement à la religion, et de la fidélité au *pouvoir* de l'Etat; maintenir la paix dans les familles, l'union entre les parents, l'obéissance envers les maîtres, les égards envers les inférieurs, la bienveillance réciproque entre les citoyens; ils doivent pourvoir à la santé, à la subsistance, à la sûreté de leurs concitoyens, à l'éducation du peuple, au soulagement des pauvres : il faut les entourer d'affection et de respect. Il faut donc les délivrer des fonctions odieuses de répartiteurs d'impôts publics.

Les officiers municipaux ne deviennent jamais odieux, lorsqu'ils reprennent avec justice, lorsqu'ils punissent avec sévérité; parce que l'homme même le plus corrompu avoue la nécessité du châtiment par le sentiment de sa faute : mais comme les règles à suivre dans la répartition des charges publiques sont moins fixes que celles qui font la distinction du juste et de l'injuste, l'homme le plus honnête et le plus éclairé commet involontairement un grand nombre d'erreurs, que le peuple, soupçonneux parce qu'il est ignorant, injuste parce qu'il est intéressé, ne manque pas d'attribuer à la passion de l'homme, et non à la préoccupation inévitable du magistrat.

Il est impossible que les officiers municipaux soient aimés, soient considérés, soient utiles, tant qu'ils auront des impôts à répartir. Ils doivent, à la vérité, répartir les frais locaux, et il n'en résulte pas le même inconvénient; car outre que la somme en est peu considérable, comparée à celle des contributions publiques, les frais locaux sont

une levée qui se fait en famille, pour des objets utiles à la famille entière, et dont tous les membres consentent la répartition, parce qu'ils en voient l'emploi.

Les officiers municipaux doivent administrer les propriétés de la commune. J'entends par propriétés communes, les édifices, lieux publics, ou établissements qui servent à l'instruction, à l'agrément, à la commodité, à l'utilité enfin de l'habitant, à la salubrité ou à l'ornement de la cité; tout ce qui a rapport à ces objets intéressants doit être administré avec soin, construit avec solidité, je dirais presque avec une magnificence relative jusque dans les villages les plus ignorés. Partout le luxe doit être pour le public, la modestie pour le particulier. Quelques communes ont des propriétés foncières, ou des *droits* au moyen desquels elles acquittent leurs frais locaux : le plus grand nombre y subvient par une imposition dont je déterminerai les bases.

Quand on a parcouru l'intérieur des provinces éloignées, on ne peut s'empêcher d'être frappé d'un contraste qui se présente fréquemment. On voit des édifices publics, comme ponts, églises, tours, aqueducs, construits anciennement, à grands frais et avec luxe, dans des communes qui ne peuvent aujourd'hui subvenir aux dépenses locales de première nécessité, et réparer un hôtel de ville ou une fontaine publique qui tombent en ruine. Dans les mêmes lieux, on remarque quelquefois un luxe tout neuf de maisons particulières qui contraste avec le délabrement des édifices publics. On se dit à soi-même, qu'autrefois l'Etat demandait moins aux sujets, et que les communes pouvaient demander davantage à leurs habitants; ou que les citoyens faisaient moins de dépenses personnelles, et subvenaient plus volontiers aux dépenses communes. Le luxe a rendu l'Etat plus avide, et le particulier plus égoïste.

Un abus opposé, dont on trouve fréquemment des exemples, et quelquefois dans les mêmes villes, est la profusion indiscrète d'embellissements, de théâtres, de promenades, qui, concentrant dans les villes toutes les jouissances, fait déserter les campagnes et transforme une nation de cultivateurs en un peuple de citadins. La société ne gagne pas à ce changement : les habitants des villes ont *nécessairement* des habitudes républicaines, qui naissent de leur réunion habituelle et de leur vanité. Le citadin est corrompu, parce qu'il est oisif; il a de l'esprit sans jugement, et de la politesse sans vertus. L'habitant des campagnes a des principes plus monarchiques, parce qu'il est lui-même *pouvoir* et chef de son petit Etat; il sent mieux le besoin d'une autorité tutélaire, parce qu'il est plus isolé; il est vertueux, parce qu'il est occupé, et raisonnable parce qu'il est vertueux.

Les règles qui conviennent au régime municipal des communes, et dont je n'ai fait que développer les motifs, ne peuvent pas s'appliquer au gouvernement intérieur de ces cités immenses dont l'administration particulière est intimement liée à l'administration générale de l'Etat, parce que la tranquillité générale de l'Etat dépend de leur tranquillité particulière. Non-seulement les principes d'après lesquels les administrations des autres communes sont composées, ne sont pas dans la nature de ces grandes communes, mais ils sont formellement contre leur nature, parce que leurs habitants, trop nombreux pour être assemblés, sont trop étrangers les uns aux autres pour pouvoir se connaître. Dans les autres villes, il faut réunir, dans les mêmes mains, tous les objets qui tiennent à l'administration de la commune, pour augmenter la force, c'est-à-dire, la considération de l'autorité municipale : dans celles-ci, il faut séparer ces mêmes objets, pour diminuer une influence qui pourrait devenir un *pouvoir*, et qui le devient presque toujours dans les temps de trouble. Cependant il est essentiel de conserver la modestie des noms et l'apparence des formes; car il ne faut pas qu'aucune cité de l'empire se croie autre chose qu'une cité. On peut même remarquer que dans les deux plus grandes villes de France, Paris et Lyon, le chef de la municipalité s'appelait du nom plus modeste de prévôt des marchands.

Ces grandes cités sont dangereuses, sans doute, à la tranquillité de l'Etat : mais quelle ressource n'offrent-elles pas à un gouvernement qui *gouverne* pour diriger l'esprit public! Ce serait se priver d'un puissant moyen d'influence générale, et ôter en même temps aux grandes villes un moyen de prospérité particulière, que de morceler leur administration municipale en plusieurs petites administrations, comme viennent de le faire les tyrans de la France à l'égard des principales villes du royaume. Ce n'est qu'à une autorité usurpée, au *pouvoir* particulier,

que peut convenir la maxime *de diviser pour régner*.

Dans les provinces du midi de la France, les consuls ou syndics de village sont nommés par le seigneur sur la présentation des habitants. Cette forme doit être conservée : les électeurs sont en trop petit nombre dans les communes de campagne, les intérêts personnels trop rapprochés et trop actifs, pour laisser aux habitants le choix définitif de leurs officiers de police. Le seigneur ou son juge peuvent connaître, peuvent distinguer, et n'ont jamais d'intérêt à faire un mauvais choix. Un fief est une monarchie en petit. La perfection de la constitution monarchique est d'être comme une grande pièce de mécanique dont toutes les roues s'engrènent les unes dans les autres, et concourent toutes à produire un seul et même effet. Ces roues ne sont pas *égales*, mais elles sont *semblables* entre elles : leurs vitesses ne sont pas égales, mais uniformes, et leurs mouvements simultanés. La famille, la commune, le royaume, sont *semblables* sous le rapport de l'administration; la famille, le fief, le bailliage, le parlement, sont *semblables* sous le rapport de la justice.

CHAPITRE IV.

ADMINISTRATION DES PROVINCES.

J'ose fronder une opinion assez générale, et m'élever contre le système des administrations collectives, quelles que soient leur composition, leur forme et leur dénomination.

Je les regarde comme contraires à la constitution, et par conséquent à la nature, à la raison.

On n'a pas assez observé la marche des opinions en France. Les uns voulaient assimiler le régime des provinces au régime des communes, et établissaient, dans les provinces, des administrations collectives; les autres ont voulu assimiler le régime de l'Etat au régime des provinces, et ont établi dans l'Etat le gouvernement républicain.

Qu'est-ce qu'une province? Ce n'est pas une société, ce n'est qu'une fraction de société. Je m'explique.

Une famille est une société : elle en a le caractère; elle a des hommes et des propriétés, des hommes naturels et des propriétés naturelles. Il y existe un *pouvoir* naturel, le *pouvoir* de l'homme, un *conseil* naturel, celui de la famille, pour en gouverner les membres et en administrer les propriétés.

Une commune est une société, elle en a le caractère; elle a des hommes et des propriétés, les hommes de la commune et des propriétés communes; il faut un *pouvoir* commun ou municipal, un *conseil* commun ou municipal pour gouverner les hommes et administrer les propriétés.

Le ressort d'une cour de justice est une société : elle a des hommes et des propriétés; des justiciables et un tribunal : il faut un *conseil* pour exercer les fonctions du tribunal, un *pouvoir* pour soumettre les justiciables à ses arrêts.

Le royaume enfin est une société et la société générale : il en a le caractère; des hommes et des propriétés, des sujets et des propriétés publiques. Il faut un *pouvoir* général ou royal et un *conseil* général ou royal pour gouverner les hommes et administrer les propriétés.

Une province n'est pas une société, car elle n'a ni hommes, ni propriétés particulières. Elle n'a que les hommes et les propriétés de la famille, de la commune, du ressort, du royaume. Elle ne considère pas les hommes ni les propriétés sous une modification qui lui soit propre; je vois l'homme de la famille ou l'homme naturel, l'homme de la commune ou le citoyen, l'homme du ressort ou le justiciable, l'homme du royaume ou le sujet : je ne vois nulle part l'homme de la province. Je puis en dire autant des propriétés. La maison et le champ appartiennent à la famille; les églises, l'hôtel de ville, les fontaines à la commune; le palais de justice et les prisons au ressort; les chemins publics, les canaux, les ponts, les établissements d'éducation, les propriétés navales ou militaires au royaume : parce que toutes ces propriétés ont pour objet de faciliter les communications et le commerce des différentes parties du royaume entre elles ou avec les Etats voisins, et d'assurer la défense de l'Etat, en ajoutant à ses moyens de force et de prospérité.

La province n'est donc pas une société particulière, *et lorsqu'une province veut être une société, l'Etat est en révolution*. Les prétentions de quelques provinces de France de former une société particulière ont été, malgré elles-mêmes, le signal de la révolution.

On me citera les pays d'états.

Les états particuliers des provinces n'étaient, dans l'origine, que les états généraux des grands fiefs; car chaque partie, en se séparant du grand tout, lorsque les gouverneurs des provinces se rendirent héréditaires, en retint la constitution.

Ces états généraux des grands fiefs avaient, comme ceux du royaume, la faculté d'accorder l'impôt; et depuis que les fiefs furent réunis à la couronne, ils joignirent à cette faculté, aujourd'hui purement nominale, la réalité des fonctions administratives : à peu près comme si les états généraux de France, les *cortès* d'Espagne et le parlement britannique s'érigeaient, contre la nature de leurs fonctions, en assemblées administratives de leurs Etats respectifs, devenus par le sort des armes, des provinces d'un vaste empire.

Or, je dis que les états particuliers des provinces ont acquis les fonctions administratives contre la nature de la constitution.

1° Le premier ordre doit défendre la société religieuse, et non administrer la société générale.

2° Le second ordre doit défendre la société politique, et non administrer la société générale.

3° Le troisième ordre doit enrichir l'Etat et s'enrichir lui-même par son travail, et non administrer la société générale.

Tous les ordres ou toutes les professions sont donc déplacés dans une administration collective. Or, une institution qui déplace les professions sociales dans une société constituée, commence une révolution, puisqu'une révolution, dans une société constituée, ne peut s'opérer que par le déplacement des professions sociales.

Les faits viennent à l'appui du raisonnement; et la manie d'administrer, que depuis quelques années on avait inspirée à tous les *ordres* de l'Etat, n'a pas peu contribué à altérer leur esprit particulier, et à amener la révolution.

Les pays d'états, dira-t-on, prospèrent sous ce régime. Cette prospérité ne prouve rien pour la bonté de l'institution. Elle fait honneur, si l'on veut, à la sagesse personnelle des administrateurs : elle en fait encore plus à la nature, à la fertilité et à la situation de la province. Dans le bien que les hommes croient faire, il ne faut voir souvent que le bien que les hommes ne peuvent détruire. Tous les pays d'états, en France, sont ou des provinces maritimes, ou des provinces naturellement fertiles.

Dans le régime des administrations collectives, les hommes valaient mieux que l'institution; dans le régime d'administration unique, l'institution quelquefois valait mieux que l'homme.

Si les états particuliers de quelques provinces sont, comme on n'en peut douter, les états généraux d'un grand fief, pourquoi ont-ils les fonctions administratives? S'ils ne sont qu'assemblée administrative, pourquoi délibèrent-ils sur l'impôt?

S'ils sont états généraux, pourquoi ont-ils député aux états généraux du royaume?

Ces provinces, dit-on, conservent leur institution, c'est pour cela même que celle du royaume allait en s'affaiblissant; je le prouve.

Dans les vrais principes de la constitution, l'impôt pour les besoins fixes une fois accordé, la demande n'en doit plus être renouvelée, à moins qu'après un temps considérable, une diminution de valeur dans le signe ne rende nécessaire une augmentation dans la quantité. Non-seulement la demande n'en doit pas être renouvelée, mais elle ne peut pas l'être, puisque l'impôt n'est *fixe* qu'autant qu'on n'en renouvelle ni la demande ni l'octroi. Si les états particuliers des provinces n'eussent eu que leurs fonctions naturelles, celles d'états généraux, comme eux ils ne se seraient assemblés que lorsque les besoins extraordinaires de l'Etat auraient nécessité leur convocation. Mais comme ils avaient encore les fonctions administratives, ils s'assemblaient tous les ans, et donnaient ainsi au gouvernement la facilité de demander et d'obtenir tous les ans un accroissement d'impôt.

L'impôt n'avait plus rien de *fixe*, parce que la facilité de le demander tous les ans fournissait l'occasion de l'accroître tous les ans. Or, de l'accroissement annuel de l'impôt sont venus l'accroissement des dépenses, le *déficit*, les états généraux, etc., etc. Ces provinces, dit-on, avaient conservé une ombre de liberté. C'est une erreur : si dans une société monarchique les états généraux s'assemblent tous les ans, et à époques fixes, ils finiront par renverser la constitution en établissant leur *pouvoir* particulier. Mais comme les états d'une seule province ne pouvaient pas renverser le *pouvoir* général

de la société, ils étaient nécessairement asservis par ce *pouvoir*.

J'oserai dire, puisque l'occasion s'en présente, que la convocation périodique des états généraux, demandée par les cahiers, est formellement contraire à la constitution, et doit finir par la renverser. Ce n'est qu'en laissant à la nature de la société le soin d'amener, lorsqu'il est *nécessaire*, l'assemblée générale de la nation, que le monarque peut continuer d'être le *pouvoir* général de l'Etat, ou, ce qui est la même chose, que la nation peut conserver sa liberté. Dans une société constituée, des états généraux assemblés à époques fixes s'assembleront souvent sans *nécessité;* s'ils s'assemblent sans *nécessité*, l'Etat sera en révolution, parce qu'il est de l'essence de ces corps de *faire*, et qu'ils *défont* là où il n'y a rien à faire. On ne manquera pas d'alléguer que, dans mes principes, la convocation des derniers états généraux de France était *nécessaire*, puisque l'impôt ordinaire ne pouvait plus suffire aux besoins de l'Etat, et que cependant ils ont mis le royaume en révolution; mais je répondrai : 1° que dans la constitution la *forme* est aussi *nécessaire* que le *fond*, puisque toutes les lois politiques sont des conséquences *nécessaires* des lois fondamentales, et lois fondamentales elles-mêmes : or, en France, on a violé les formes constitutives des états généraux; 2° que la nature saura ramener à ses vues les hommes et les choses, et se servir des passions des uns et du désordre des autres, pour perfectionner, en France, la constitution politique et religieuse.

La province ne forme donc pas société particulière, puisqu'elle n'a ni hommes particuliers, ni propriétés particulières; il ne faut donc pas une *autorité* particulière dans la province; il n'y faut donc pas un *conseil* particulier. Elle est une fraction de la grande société; elle n'a que les hommes et les propriétés de la grande société : donc elle doit être gouvernée par le *pouvoir* de la grande société, et administrée par son *conseil;* c'est-à-dire par le roi et par le conseil royal; et comme le roi ni son *conseil* ne peuvent pas gouverner immédiatement les hommes ni administrer immédiatement les propriétés, il faut un *délégué* du roi et du conseil, un *commissaire* de l'un et de l'autre.

Ce commissaire ne sera pas *pouvoir*, mais délégué du *pouvoir;* il ne sera pas *conseil*, mais délégué du *conseil :* sa fonction sera d'exécuter les ordres du *pouvoir*, et d'éclairer les décisions du *conseil;* il sera le lien, l'intermédiaire entre la grande société royale et les sociétés municipales; il ne sera ni le centre ni la circonférence, mais le rayon qui unit le centre à la circonférence.

Les partisans des administrations collectives se rejettent sur l'égale répartition des impôts, sur l'encouragement à accorder au commerce, aux manufactures, à l'agriculture, sur l'ouverture des communications par terre ou par eau; ils prétendent qu'une administration collective porte, sur tous ces objets, une surveillance plus éclairée : mais 1° l'administration générale n'a rien à faire, en fait d'impôt, qu'à en dépenser le produit et à en rendre compte. Les états généraux doivent l'accorder; les tribunaux institués par la nation en éclairer la perception, en recevoir le compte : la répartition doit s'en faire sur le produit des terres, ou le montant des consommations; et elle doit se faire toute seule, sans rôle, sans *cadastres*, par la seule *décimation* des produits du sol ou de ceux de l'industrie. 2° Le gouvernement doit se mêler le moins possible de commerce, parce qu'il le dérange; de manufactures, parce qu'il s'y ruine; il ne doit encourager l'agriculture qu'en laissant, dans l'intérieur, un cours libre à ses produits, qu'en modérant, et plus encore en asseyant les impôts sur les terres d'une manière éclairée, qu'en surveillant les mœurs du peuple, et l'arrachant à des distractions dangereuses; il faut, sur le reste, laisser faire l'intérêt personnel, bien plus clairvoyant et bien plus actif que l'administration générale la plus clairvoyante et la plus active. Si l'établissement d'une branche de commerce ou d'une manufacture est lucratif, si l'introduction d'un nouveau procédé d'agriculture est avantageuse, l'intérêt personnel établira l'un, introduira l'autre, et trouvera dans les profits les véritables encouragements. Le gouvernement n'établit jamais qu'à force d'argent des manufactures qu'il ne soutient qu'à force d'argent, et qui enrichissent des fripons en ruinant l'Etat.

Pour les communications générales, il doit exister et il existe en France une administration centrale, qui embrasse, d'un coup d'œil, l'ensemble des besoins et des relations de l'Etat, et dirige les communications d'une manière conforme à l'intérêt général. C'est précisément la partie qu'il ne faudrait pas laisser aux administrations,

qui, trop souvent, demandent et obtiennent des chemins pour leur province, sans consulter et sans connaître le véritable intérêt des provinces voisines ou de l'Etat en général. D'ailleurs toute décision, à cet égard, confiée aux administrations collectives, y est presque toujours une pomme de discorde et un aliment aux passions et aux intérêts personnels.

Le caractère particulier et le défaut des administrations collectives est de se laisser aller au vent des nouveautés et des systèmes, et d'être le bureau d'adresse de tous les faiseurs de projets. Dès que les hommes sont réunis, ils éprouvent le besoin d'*agir* par le sentiment qu'ils ont de leurs *forces*, et le besoin d'agir, lorsqu'il n'y a rien à faire, n'est que le besoin de détruire ce qui est fait. Or, l'administration ne consiste pas à faire, mais à conserver.

Une administration collective est une république où chacun veut exercer son *pouvoir*. Les moins imparfaites de toutes, celles où les administrateurs étaient nommés par le roi, comme dans les dernières administrations provinciales, avaient un inconvénient moral très-grave. Elles brisaient, dans les provinces, les liens de parenté, d'amitié, de cité; elles mettaient la hauteur et les tons ministériels à la place de la *bonhomie*, et la jalousie à la place de la cordialité. La province était divisée sur-le-champ, et par la nature des choses, en deux partis, celui des administrants et celui des administrés. Or, il n'y a plus de liaison possible entre des *pouvoirs* et des sujets, et cet objet est d'une autre importance que l'établissement d'un haras, l'ouverture d'un chemin, ou même l'institution d'un cours public d'accouchement.

Le gouvernement peut rappeler un commissaire qui ne fait pas son devoir; mais il ne peut renouer, une fois qu'ils sont rompus, des liens précieux qui font la douceur et le charme de la vie.

Si l'on m'objectait que les cahiers de quelques ordres ont demandé les assemblées provinciales, je dirais qu'à cette époque cela devait être ainsi, et j'en apprendrais la raison.

L'administration des provinces n'est donc qu'une commission. La question se réduit donc à savoir si cinquante commissaires valent mieux qu'un. Or, il ne faut connaître ni les hommes ni les choses, pour ignorer, qu'en administration, cinquante hommes médiocres ne valent pas un homme supérieur, et que cinquante hommes supérieurs, nécessairement jaloux et discords, valent encore moins un homme médiocre.

Mais la nature ne perd pas ses droits; *là où tous veulent dominer, il faut qu'un seul domine;* et malgré les hommes, elle concentre dans le plus petit nombre possible, c'est-à-dire dans un seul, toute l'autorité de l'assemblée, qu'il exerce alors au nom de tous et sans responsabilité personnelle. C'est là le grand danger des administrations collectives. Car, puisque l'administration est une commission chargée d'exécuter les ordres du *pouvoir* qui gouverne les hommes, elle peut outre-passer les ordres du *pouvoir*, et opprimer les hommes. Si l'homme est opprimé par un seul homme délégué du *pouvoir*, il s'en plaint au *pouvoir* qui l'a délégué; et l'homme social peut en obtenir justice, par ce motif secret qu'il est possible à l'homme naturel d'en tirer vengeance: mais quand l'homme social est opprimé par un corps délégué du *pouvoir*, ou au nom de ce corps, il ne peut en obtenir justice, parce qu'il est physiquement impossible que l'homme naturel en tire vengeance. Cette raison, tirée de la nature de l'homme *naturel*, et qui, par conséquent, ne peut recevoir aucune application dans la société constituée, est la démonstration la plus évidente que le gouvernement républicain est non-seulement contraire à la nature de l'homme social, mais même à celle de l'homme naturel.

Mais le régime des intendants n'avait-il pas de grands abus? Il en avait sans doute, et cela ne pouvait pas être autrement, 1° parce que l'homme s'était perverti avant que l'institution se fût perfectionnée; 2° parce qu'il avait un impôt à répartir contre l'esprit et la lettre de la constitution. Il faut donc,

1° Former l'homme; 2° perfectionner l'institution; 3° lui ôter toutes fonctions relatives à l'impôt.

CHAPITRE V.

RÉGIME DES INTENDANTS OU COMMISSAIRES.

Comment perfectionner le régime des intendants ou commissaires?

L'éducation sociale a formé l'homme social; l'administrateur, délégué du conseil, se formera en faisant l'apprentissage de ses fonctions près du conseil d'Etat: et c'est

precisément dans cette classe de magistrats employés près du conseil, appelés maîtres des requêtes, que les intendants étaient choisis.

L'intendant a donc reçu l'éducation particulière de ses fonctions : il a été nommé magistrat près du conseil, et ordinairement reçu en une cour souveraine. Le roi le nomme son commissaire et celui du conseil ; ce choix est agréé par le conseil, et d'ailleurs il peut toujours être révoqué, puisqu'il ne donne qu'une commission, et ne confère pas un office : véritable raison pour laquelle cette place n'a jamais obtenu une considération proportionnée à l'importance de ses fonctions. Les commissions répugnent au principe de la monarchie, qui tend à rendre tout héréditaire. C'est pour s'en rapprocher le plus possible, et perfectionner par conséquent l'institution, qu'il faut fixer le commissaire dans sa province.

Ainsi un règlement absolument nécessaire est qu'un intendant ou commissaire ne puisse pas quitter la province à laquelle il aura été nommé, pour passer à une autre.

1° Il ne peut y avoir de motif au changement, tiré de l'intérêt de l'Etat, parce que toutes les provinces doivent être également chères au pouvoir de l'Etat, et qu'aucune n'est faite pour servir de *sujet* aux expériences d'un ministre, ni de théâtre aux coups d'essai d'un apprenti ; parce que l'administration de toutes les provinces doit rouler sur les mêmes objets, et que l'administration d'une province plus étendue ne demande pas plus de talents dans l'administrateur, mais plus de secrétaires dans ses bureaux.

2° Il ne peut y avoir de motif au changement, pris de l'intérêt de la province, parce qu'un intendant qui ne convient pas à une province ne peut convenir à aucune autre ; parce que chaque intendant doit se former dans la province à l'administration de laquelle il a été nommé, et s'il ne peut pas s'y former, il faut le rappeler.

3° Il ne peut y avoir de motif tiré de l'intérêt de l'intendant, parce que si ses intérêts l'appellent ailleurs, il est libre, il n'a qu'une commission, il peut la rendre. Je n'exclus cependant pas tout congé extraordinaire et limité à un temps très-court.

Les Romains, dont le gouvernement était mauvais et l'administration parfaite, ne cherchaient pas, comme nous, à assortir les talents aux provinces, ce qui n'est presque jamais que consulter des intérêts particuliers ; ils tiraient au sort les provinces, et quelles provinces ! Dans une société constituée, les choses doivent faire aller les hommes ; une province qui *a besoin d'un tel homme* pour administrateur, est bien à plaindre ; un Etat qui *a besoin d'un tel homme* pour ministre, travaille à entrer en révolution ou à en sortir. Les exemples ne sont pas loin de nous.

Si un administrateur peut espérer de changer une fois de province, et pour un motif, tous les administrateurs changeront, et même sans motif.

Si un intendant ne se regarde pas irrévocablement fixé dans sa province, il ne remplira ses fonctions qu'avec dégoût ou impatience, parce qu'il s'attendra, parce qu'il désirera de passer à une autre. Plus d'habitudes, plus d'affections réciproques entre l'administrateur et les administrés ; plus de connaissance approfondie des hommes ni des propriétés, connaissance sans laquelle on ne peut gouverner les uns, ni administrer les autres ; plus de projets utiles, dont il faut laisser à un successeur l'exécution et le mérite. L'intendant n'est plus qu'un inspecteur en tournée. Il passe, il prend des notes, il *verra*.

Le roi, ni son conseil, ne peuvent pas tout voir par eux-mêmes dans le royaume ; ils nomment des commissaires pour voir à leur place : mais le roi, ni son conseil, ne doivent rien faire par eux-mêmes, et leur commissaire n'a donc rien à faire par lui-même. Il y a des officiers publics chargés, chacun dans leur partie, de *faire* sous les ordres du roi et du conseil, transmis par le commissaire. Ainsi les intendants ou commissaires sont les yeux, le roi et son conseil sont la pensée ou la volonté, les officiers publics, chargés d'une partie quelconque d'administration, sont les mains. Ainsi, dans les affaires des communes, l'intendant voit et rend compte, le conseil prononce, les officiers municipaux exécutent.

Dans ce qui a rapport à la sûreté publique, l'intendant voit, le conseil ordonne, les officiers de police civils et militaires exécutent.

Dans ce qui a rapport aux communications et aux autres ouvrages publics, l'intendant doit voir et rendre compte, le conseil prononcer, les ingénieurs exécuter. Il faut cependant excepter de cette règle générale deux circonstances extraordinaire :

lorsque la sûreté publique est menacée par une sédition ou un complot, et les subsistances générales compromises. Alors le commissaire a nécessairement une autorité exécutive : il voit, il ordonne, et rend compte des ordres qu'il a donnés ; et c'est ce qui démontre encore mieux le vice des administrations collectives, qui, dans des circonstances semblables, seraient obligées de s'écarter de leur forme constitutive, qui ne pourrait s'accorder avec le secret et la célérité nécessaires, et de créer dans leur sein une sorte de dictature.

Dans les grandes communes, où le choix des habitants appelle aux fonctions municipales des sujets éclairés, considérés et riches, les officiers municipaux doivent agir sous la surveillance du commissaire et leur propre responsabilité ; mais il n'en est pas de même dans les campagnes, où l'on ne pourrait, sans inconvénient, confier certaines fonctions à des hommes sans lumières et sans fortune suffisantes.

Ce serait un autre abus de croire remédier à cet inconvénient, en réunissant les communes de campagne dans des arrondissements, pour n'en former que de grandes communes ; car outre que dans certains pays on pourrait réunir plusieurs villages et de grands territoires, sans trouver des hommes qui eussent les qualités requises pour être administrateurs de ces grandes communes, il y aurait un danger réel à laisser des villages écartés sans officier de police et sans moyen de répression.

Il faut donc conserver des correspondants ou subdélégués pour surveiller l'administration des communes de campagne.

Par qui seront présentés ces correspondants? par ceux qui les connaissent. Par qui seront-t-ils choisis? par celui qui peut les distinguer. Par qui seront-ils approuvés? par le conseil dont ils sont les délégués médiats.

Ainsi ils seront présentés par les habitants de l'arrondissement, choisis par l'intendant, et approuvés par le conseil ; c'est-à-dire que, dans chaque commune de la subdélégation, les dix, quinze ou vingt plus forts propriétaires présenteront à l'intendant trois sujets de l'âge, état et fortune requis, en observant de spécifier leur âge, leur état, leur fortune. Après trois mois, l'intendant, qui aura eu le temps de prendre les informations nécessaires, fera passer au conseil toutes ces listes avec son avis particulier, et le conseil nommera sans être tenu à observer aucune pluralité de suffrages. Ce moyen, qui n'exige aucune assemblée générale d'électeurs, mais simplement une assemblée partielle dans chaque commune des plus forts propriétaires, aurait l'avantage de mettre de temps en temps sous les yeux de l'administration générale, des hommes capables dans les provinces, et dont elle pourrait se servir au besoin.

Le correspondant ne sera qu'un commissaire révocable, puisque l'intendant lui-même n'est pas autre chose.

Il doit avoir une fortune honnête, et obligé à se déplacer fréquemment, il recevra des appointements décents. La société ne demande à aucun de ses membres des sacrifices sans compensation.

La fonction de correspondant ou subdélégué sera, comme elle était anciennement et pour les mêmes raisons, incompatible avec celle de juge; mais si les cours souveraines doivent lever l'incompatibilité comme elles le faisaient trop souvent, il vaut mieux ne pas l'ordonner : sur deux abus, c'est en épargner un.

Il ne faut pas que l'intendant soit un *potentat*, qui ne puisse se mouvoir sans qu'on sonne toutes les cloches, et que toute la jeunesse d'un pays prenne les armes ; ni son correspondant, un *important*, qui ne puisse aller dans un village, sans se faire annoncer, un mois à l'avance, au plus riche habitant du lieu, qui, pour le recevoir, met en réquisition toutes les volailles de la paroisse et tout le gibier du canton. L'intendant, comme son correspondant, doivent être des hommes actifs, laborieux, *allants*, affables pour les administrés, inflexibles pour leurs sous-ordres, cherchant à connaître les hommes et à voir par eux-mêmes les choses, dignes de représenter l'autorité suprême par la décence de leurs mœurs, l'austérité de leurs principes, la dignité relative de leur représentation, et surtout par l'intégrité de leur conduite.

Ces correspondants n'auront en cette qualité aucune fonction, au moins publique, dans les villes : ou bien il faut renoncer à avoir dans les villes, pour officiers municipaux, des hommes riches et considérés.

Ce que j'ai dit des officiers municipaux doit s'appliquer aux intendants. Ce qui les rendait odieux était l'impôt, parce que c'était malgré la constitution qu'ils s'occupaient de l'impôt.

Comme une société peut périr par l'impôt, la nature a redoublé de précautions pour éloigner ce danger. Elle a séparé les fonctions entre la société et son pouvoir.

Le roi doit demander, la société accorder, par les états généraux.

Le roi doit percevoir, la société éclairer la perception, par les Cours des aides.

Le roi doit employer, la société recevoir le compte, par les Chambres des comptes.

Mais il s'était établi un impôt sans la société, je veux dire la capitation personnelle; et parce que cet impôt était contre la constitution ou contre la nature de la société, il était, et je le ferai voir en traitant de l'impôt, contre la nature de l'homme. Comme le monarque seul avait établi l'impôt, seul il le répartissait, le percevait, en surveillait la répartition et la perception.

Il ne le faisait pas par lui-même, il le faisait par ses délégués, ce qui les rendait odieux à ceux même qui ne connaissaient pas la constitution. Un autre abus, qui tenait à la même cause, était l'abus des modérations, des *dégrèvements* sur la capitation, des dons accordés pour grêle, incendie, mortalité de bestiaux, etc. Un des plus précieux avantages de l'impôt en nature est d'être toujours en proportion exacte avec les bienfaits de la nature, ou avec ses rigueurs. Je dis plus : c'est une proportion que l'homme ne peut jamais trouver; et il y a de quoi rire de la présomptueuse ignorance d'un expert, qui affirme, et par serment, que la gelée ou la grêle a diminué la récolte juste d'un tiers, ou d'un quart, dans toute l'étendue d'une paroisse. Un propriétaire souffrait une perte de bestiaux évaluée quinze cents livres : il obtenait de l'intendant une modération de dix écus, ou, si l'on veut, un don extraordinaire de soixante livres : mais pour un don, dérisoire à force d'être insuffisant, combien de dons injustement appliqués, combien d'impostures dans l'exposition, de faussetés dans le rapport, de démarches, de bassesses, de corruption quelquefois de la part des sous-ordres? Quand on trouverait de trop grandes difficultés à établir l'impôt en nature, je ne regarderais pas moins comme une mesure essentielle, en morale comme en administration, de supprimer tout don particulier. Que l'impôt soit modéré, et il n'y aura aucune injustice à cette disposition.

Au reste il faut faire observer que je n'ai considéré la capitation que dans les pays de taille réelle, où elle est distinguée de l'imposition territoriale, et où elle porte directement et uniquement sur la personne.

Si l'on veut perfectionner le régime des intendants, il n'est pas inutile de changer la dénomination de cette fonction. La dénomination d'intendant rappelle des fonctions de domesticité peu considérées : que celle qu'on lui substituera soit modeste, car la considération n'est pas dans l'orgueil; qu'elle ennoblisse les fonctions sans enfler la personne; qu'elle soit, s'il est possible, *sans épithète*, parce que notre langue, et c'est une de ses beautés, tend à abréger, et la supprime. Le titre de *commissaire départi* n'a jamais été employé que dans les arrêts du conseil, ou le style des parlements. La dénomination de subdélégué doit également être changée, et sur les mêmes principes.

CHAPITRE VI.

MOEURS.

Les mœurs sont privées ou publiques, de l'homme naturel ou de l'homme politique. Les mœurs privées se forment par l'éducation domestique; les mœurs publiques par l'éducation publique et l'éducation particulière de la profession; les unes comme les autres se perfectionnent par les bons exemples, ou se détériorent par les mauvais.

Le gouvernement peut donc former les mœurs privées et les mœurs publiques, puisqu'il peut veiller sur l'éducation domestique et sociale, et sur celle de la profession, et procurer de bons exemples, ou réprimer les mauvais.

Il est inutile de prouver qu'une bonne éducation domestique ou sociale forme les mœurs privées et les mœurs publiques. Une bonne éducation domestique ou sociale est une éducation religieuse; or la religion commande toutes les vertus, et elle réprouve tous les vices.

En vain le philosophisme, qui n'a ni *cœur* ni *sens*, parce qu'il n'a jamais rien refusé à l'un ni aux autres (ainsi que l'homme physique n'aurait pas l'idée de la *force*, s'il n'avait celle de la résistance), en vain le philosophisme veut-il tout faire avec l'*esprit*; en vain appelle-t-il la *raison* pour dompter les passions, et l'*intérêt* pour produire la vertu; il suppose ce qui est en question : car la *raison* n'est que la passion domptée,

et la vertu n'est que l'*intérêt* connu. Il appelle, pour dompter la passion, la *raison*, qui n'existe que quand la passion est domptée; il appelle, pour produire la vertu, l'*intérêt*, qui n'est connu parfaitement que quand la vertu est pratiquée; ainsi il ne peut exister de *raison* sans religion, puisque la religion dompte les passions qui s'opposent au développement de la *raison*; et il n'existe pas de connaissance de nos vrais *intérêts* sans vertu, puisque la vertu n'est que la connaissance parfaite et *pratique* de nos vrais intérêts.

L'éducation propre à la profession forme aussi les mœurs publiques, ou les habitudes de la profession.

Ainsi, c'est dans l'éducation particulière de la profession royale, que l'homme destiné à régner contracte l'habitude de toutes les vertus, de toutes les bienséances, de tout l'empire sur son *esprit*, sur son *cœur*, sur ses *sens*, que demande cette profession auguste, où l'homme est *pouvoir* par son exemple, plus encore que par ses ordres, et où son exemple est plus *pouvoir à mesure que la société est plus constituée.*

Ainsi, c'est par l'éducation particuliè e de leurs professions respectives, que le jeune ecclésiastique formera son *esprit* par l'instruction, son *cœur* par la charité, ses *sens* par le recueillement; que le jeune militaire pliera son *esprit* à la subordination, dirigera son *cœur* par l'amour de son roi, développera ses *sens* ou ses forces par les exercices de son état; que le jeune magistrat apprendra à cultiver son *esprit* par l'application, à former son *cœur* par l'amour de ses semblables, à commander à ses *sens* par l'habitude de la gravité et de la décence. Et observez qu'on ne peut considérer, comme mœurs privées, les mœurs des individus dans les professions sociales, je veux dire royales, sacerdotales et nobles; parce que, dans l'individu revêtu d'une de ces professions, la profession est inséparable de l'homme, puisqu'elle tient à un caractère indélébile, de consécration ou de naissance. Ainsi leurs mœurs privées forment ou corrompent les mœurs publiques par leur bon ou mauvais exemple.

L'on peut même en démontrer la raison, en observant que le principe de tout ce qui intéresse la conservation de la société se trouve *nécessairement* dans les professions *essentiellement* conservatrices de la société. Or, les mœurs publiques intéressent essentiellement la conservation de la société, puisque les bonnes ou mauvaises habitudes des hommes en société ne sont que l'habitude de faire ce qui est utile ou nuisible à la société.

Donc les mœurs privées ont plus d'influence sur les mœurs publiques, à proportion que la profession est plus importante au maintien de la société.

Donc les mœurs privées du monarque sont essentiellement conservatrices ou corruptrices des mœurs publiques : donc plus une société sera constituée, plus les mœurs privées du monarque influeront sur les mœurs de ses sujets, parce qu'à mesure qu'une société est plus constituée, le monarque est plus *pouvoir* conservateur de la société.

Pourquoi la France, héritière de la constitution des Germains, n'a-t-elle pas hérité de la sévérité de leurs mœurs? « Personne, » dit Tacite, « n'y fait du vice un sujet de plaisanterie, et l'on n'y traite pas de *mœurs du jour* la séduction ou la faiblesse. » *Nemo illic vitia ridet : nec corrumpere aut corrumpi sæculum vocatur.* Des hommes, dont les Romains ne considéraient qu'avec étonnement la force prodigieuse, se faisaient *un point d'honneur* de s'interdire, avant l'âge de vingt ans, tout ce qui pouvait l'énerver; et les habitants amollis de nos *villes* corruptrices osent, à quinze ans, parler de leurs *besoins !*

Si les individus exerçant des professions sociales peuvent corrompre les mœurs publiques par leurs exemples, l'administration peut les corrompre par ses institutions. Revenons aux principes.

La fin de la société civile est la conservation de l'homme moral et de l'homme physique, parce que la société civile est la réunion de la société religieuse et de la société politique.

La société religieuse conserve l'homme moral en réprimant sa passion de dominer; elle le conserve en protégeant sa faiblesse.

Mais si le gouvernement laisse affaiblir la religion, ou s'il en détruit le sentiment par des institutions dépravées, il exalte la passion de dominer au lieu de la réprimer, il opprime la faiblesse au lieu de la protéger. Donc il nuit à la conservation de l'homme moral, donc il le détruit.

Entrons dans le détail :

A la honte des nations chrétiennes les

anciens avaient, pour le culte public, un respect qui, même dans une religion essentiellement corruptrice, était utile, puisqu'il entretenait les peuples dans la croyance de la Divinité.

A Rome, le gouvernement, au lieu de réprimer la férocité naturelle de l'homme, l'exaltait par ses institutions; sous ce point de vue, les combats publics de gladiateurs, et les spectacles qu'on donnait au peuple, d'hommes dévorés par les animaux, étaient des institutions immorales.

Dans la Grèce, la faiblesse du sexe ou de l'enfance était opprimée par la licence des institutions religieuses, institutions immorales, puisqu'en corrompant la religion, elles corrompaient les mœurs jusque dans leur principe.

Mais à Rome, ainsi que dans la Grèce, le respect pour les vieillards était une institution morale, puisqu'elle protégeait la faiblesse de l'âge.

Chez les modernes, l'irréligion avait fait depuis un demi-siècle des progrès effrayants; et sans parler des ouvrages qui affaiblissaient la croyance de la religion dans l'*esprit* de ceux qui se croyaient éclairés, de mauvais exemples en altéraient le *sentiment* dans le *cœur* de ceux pour qui les exemples sont des raisons, et qui doivent avoir la religion dans le cœur, parce que le défaut d'éducation et la nature de leurs occupations ne leur permettent pas d'en approfondir les preuves. Ainsi c'était un usage immoral, parce qu'il était très-irréligieux, que l'usage introduit dans les grandes villes, de travailler publiquement les dimanches et les fêtes, sans nécessité, même sans motif, aux travaux les plus inutiles ; et c'était préparer le peuple à voir sans regret abolir la solennité du dimanche, que de faire construire, sous ses yeux, une salle de spectacle, les jours particulièrement consacrés au culte religieux.

C'était donc une institution immorale que celle qui, dans le militaire, ôtait à l'ancienneté de service ses justes droits, ou l'extrême facilité avec laquelle on accordait des dispenses d'âge, parce que c'était affaiblir le respect dû à la vieillesse. Aussi les jeunes gens gouvernaient la cour, donnaient le ton dans les cercles, dominaient dans les compagnies de magistrature, parvenaient même dans l'Eglise. De là venait l'instabilité de nos modes, de nos mœurs, de notre administration même.

La jeunesse veut changer, parce qu'elle change elle-même : la vieillesse résiste au changement, parce qu'elle ne change plus; elle veut que tout reste en place autour d'elle, parce qu'elle voudrait y rester elle-même, et que les changements lui rappellent une idée de destruction et de mort qu'elle repousse. Cette inflexibilité de goûts et d'opinions, dans le vieillard, qui le rend ennemi de toutes les innovations, est le plus ferme rempart de la constitution des sociétés ; et jamais gouvernement n'a passé des mains des vieillards dans celles des jeunes gens, sans tomber dans la confusion et l'anarchie.

J'ai dit que la licence opprimait la faiblesse du sexe; et l'on me demandera peut-être comment le sexe peut être opprimé lorsqu'il jouit de la liberté la plus entière.

Tout être a une *fin* à laquelle il *veut* parvenir. Sa liberté consiste dans sa faculté d'y parvenir, et sa perfection consiste à y parvenir.

Donc, tout ce qui détourne un être de sa fin, lui ôte sa liberté, et s'oppose à sa perfection; donc il l'opprime.

La fin naturelle et sociale de la femme est le mariage, ou l'accomplissement de ses devoirs, dans sa famille, envers son mari et envers ses enfants.

Or, la licence brise ou relâche les liens du mariage, et détourne la femme de ses devoirs envers sa famille ; donc la licence lui ôte la faculté de parvenir à sa fin, donc elle lui ôte sa liberté naturelle et sociale, donc elle l'opprime.

Donc le divorce l'opprime, puisque le divorce rompt les liens du mariage, et empêche la femme de remplir ses devoirs envers son mari et envers ses enfants.

Donc les spectacles licencieux, les écrits licencieux, les productions licencieuses de l'imagination ou des arts oppriment la femme, puisqu'ils détournent son *esprit*, son *cœur* et ses *sens*, des devoirs que la nature et la société lui imposent envers sa famille.

Il faut observer que, quoique l'homme soit destiné par la nature au mariage, il est aussi destiné par la nature à la conservation de la société civile : ainsi la licence et le divorce l'oppriment en ce qu'ils le détournent de sa fin naturelle ; mais ils ne le détournent pas, au moins directement, de sa fin civile : au lieu que la femme, n'ayant pas d'autre fin naturelle et civile que le mariage, est oppri-

mée par la licence et le divorce, dans sa fin naturelle et civile à la fois. De là vient que les mêmes désordres sont plus criminels dans la femme que dans l'homme.

Mais l'homme moral, qui n'a point de sexe, a une fin intellectuelle ou religieuse à laquelle il *veut* parvenir, et qui est supérieure à sa fin naturelle ou physique, comme l'homme moral est supérieur à l'homme physique. Ainsi les institutions religieuses qui détournent librement l'homme ou la femme de leur *fin* naturelle ou sociale pour les amener à leur fin religieuse, protégent l'homme moral au lieu de l'opprimer.

Si je donnais à ces vérités tous les développements dont elles sont susceptibles, je ferais un traité de religion ou de morale, et je ne fais qu'un traité d'administration.

Les mœurs publiques peuvent être corrompues par le défaut d'instruction. C'est à la religion à instruire les peuples, et à l'autorité religieuse à veiller à ce que les peuples soient instruits par les ministres de la religion. Les mœurs publiques peuvent être corrompues par de mauvais exemples; ainsi tout ce qui présente aux peuples une fortune faite par des voies injustes, une élévation sans mérite, ou le mérite dans l'oubli, un salaire sans travail, ou des services sans récompense, la vertu opprimée, ou le vice triomphant, offre de mauvais exemples et ne peut que corrompre les mœurs publiques.

« Il y a, » dit Montesquieu, « de mauvais exemples qui sont pires que des crimes; et plus d'Etats ont péri, parce qu'on a violé les mœurs, que parce qu'on a violé les lois. »

Assurément, l'exemple des succès de l'intrigue fait plus d'imitateurs que l'exemple d'un assassin impuni.

Je dois le dire, parce que je ne veux rien taire. La cause la plus féconde de l'extrême corruption des mœurs, en France, était l'histriomanie. Elle était devenue une maladie épidémique, qui avait corrompu la capitale, et infecté les provinces. Les petits spectacles de Paris étaient un établissement monstreux dans un Etat chrétien, et certaines pièces de théâtre un scandale dans une société policée. La fureur avec laquelle on y courait aurait dû être, pour le gouvernement, la mesure de l'immoralité des spectateurs. Dans les provinces, des spectacles au-dessous du médiocre pervertissaient les mœurs privées et publiques, sans aucune utilité pour les progrès de l'art. Le jeune homme quittait une compagnie décente pour la licence des coulisses; le père de famille, au retour du spectacle, ne trouvait dans son ménage, que dégoût et ennui. Je ne parle pas du choix des pièces. Elles étaient, depuis longtemps, toutes dirigées vers un but unique, celui de faire une révolution dans la religion et dans le gouvernement, et de rendre odieuses ou ridicules les professions sociales. Ce but paraît quelquefois à découvert sous la morgue d'une sentence : plus souvent, il ne se montre qu'à travers *le transparent* des allusions; et comme s'il eût fallu des poisons pour tous les lieux et pour toutes les classes de la société, des histrions munis de *patentes* parcouraient impunément les bourgs et les campagnes, débitant à la fois, des drogues nuisibles et des farces ordurières, et donnaient au villageois ébahi l'exemple de la vie la plus licencieuse et de l'escroquerie la plus effrontée.

Il faut observer que les Romains ne mettaient sur la scène comique que des Grecs, peuple qu'ils méprisaient, des marchands d'esclaves, des parasites, des courtisanes, des esclaves, professions viles ou infâmes. La constitution des sociétés ne permet pas d'introduire dans la comédie les professions sociales, parce que l'homme ne peut pas être séparé de la profession sociale dont il est membre, et qu'ainsi, comme je l'ai déjà dit, les mœurs du roi, du prêtre, du noble, militaire ou sénateur, sont des mœurs publiques, lesquelles ne sont pas du ressort de la comédie, qui ne doit peindre que les mœurs privées.

Les mœurs publiques appartiennent à la tragédie; elle est l'école des professions sociales. Elle honore dans Mithridate la profondeur des conseils; dans Auguste, l'empire de la clémence; dans Achille, la hauteur du courage; dans Ulysse, l'ascendant de la sagesse : comme elle relève l'héroïque sainteté de Joad, la valeureuse fidélité d'Abner, la vertueuse fermeté de Burrhus, et le sublime attachement de Léontine au sang de ses rois; elle blâme la précipitation dans Thésée, l'orgueil dans Agamemnon, la vengeance dans Atrée, l'ambition dans Agrippine : comme elle flétrit la corruption dans Mathan, la flatterie dans OEnone, et la trahison dans Pharnace. Mais ce qui est remarquable, est qu'à mesure qu'une société s'affermit en se constituant, et qu'elle a moins

à craindre des effets de l'ambition du sujet, ou du despotisme du monarque, la muse tragique s'attache à décrire les funestes effets de la volupté, seul danger qu'aient à redouter les sociétés constituées ; et soit qu'elle en montre les fureurs dans Oreste, ou les faiblesses dans Titus, les imprudences dans Britannicus, ou les indiscrétions dans Bajazet, la honte dans Phèdre, ou les malheurs dans Ariane, elle cherche à prémunir les rois contre cet écueil fatal à leur gloire et au bonheur de leurs peuples.

Dans ce siècle, par une suite de l'affaiblissement de la constitution dans toutes ses parties, on avait donné des mœurs privées aux professions publiques, pour pouvoir les introduire sur la scène, et l'on représentait des hommes revêtus de professions sociales dans des attitudes naturelles ou de famille. C'est ce qu'on appelle des *drames*. Le public applaudissait au talent de l'auteur; il entrait dans la situation du personnage: mais l'homme de goût se reprochait le plaisir qu'il y prenait; un sentiment intérieur l'avertissait de l'inconvenance du sujet, en le laissant jouir des beautés de l'ouvrage. C'était la *conscience* de la constitution qui s'élevait contre ces productions bizarres, où l'on défigurait l'homme de la société, pour nous peindre l'homme de la famille.

Ce n'était pas assez, pour corrompre les mœurs, des spectacles publics, on y joignait la fureur des spectacles domestiques (1) : goût funeste, poison des mœurs privées, école de corruption et de persiflage, où l'on apprend à être sans cesse un autre que soi, à nouer des intrigues ou à avouer des passions, à n'aimer que des amusements futiles, à n'estimer que des gens frivoles; où tous les âges, tous les sexes, toutes les professions viennent se confondre, oublier leurs devoirs, et changer la décence des mœurs, la solidité des goûts, la dignité des manières, contre l'afféterie et le jargon du théâtre. Ce sujet, sur lequel je me suis peut-être trop étendu, me conduit naturellement à parler des gens de lettres.

CHAPITRE VII.

DES GENS DE LETTRES.

Dans une société constituée, tout marche à sa perfection, parce que la constitution n'est que le développement de rapports *nécessaires* ou parfaits. Le progrès des lettres est donc le résultat nécessaire de la constitution ; mais il est *résultat*, et non pas *moyen*. La culture des lettres peut embellir la société, mais elle ne peut la conserver; c'est-à-dire que les lettres en sont l'ornement, le luxe ; il faut donc en régler, ou, pour mieux dire, en diriger l'usage, en prévenir l'abus.

Les auteurs d'ouvrages de littérature, que je distingue des gens de lettres, ne peuvent former une profession, un corps :

1° Parce que la société monarchique tend invinciblement à mettre les professions dans les familles, et qu'il ne peut y avoir des familles littéraires, comme il y a des familles militaires ou sénatoriales ;

2° Parce qu'il ne peut y avoir d'éducation particulière pour l'homme qui se destine à la culture des lettres ;

3° Parce qu'il faut être plusieurs ou corps pour remplir les fonctions militaires ou sénatoriales, mais pour faire un ouvrage de littérature, il faut être seul. Une réunion d'hommes de lettres ne peut faire en commun que des recueils, des compilations. En France, les beaux esprits réunis n'ont fait que deux dictionnaires, et il y en a un de trop.

Les savants peuvent faire *corps*, parce que dans les sciences de calcul, un homme, avec du sens et de l'application, peut savoir ce qu'un autre sait ou a su, et qu'ainsi tous peuvent travailler avec les mêmes moyens et les mêmes données à perfectionner telle ou telle partie d'une science. Il est même nécessaire que les savants fassent *corps*, parce qu'il n'y a que les corps savants qui, pour hâter les progrès des sciences, puissent tenter et suivre des entreprises qui surpassent les moyens et la durée d'un individu, et que le gouvernement, pour en faciliter

(1) Dans un *Dialogue sur les orateurs*, que quelques critiques attribuent à Tacite, plutôt sur la pureté des principes qui y sont développés que sur aucune ressemblance du style, l'auteur, quel qu'il soit, met au nombre des causes de corruption de la jeunesse romaine, les leçons que lui donnaient dans ses premières années des femmelettes *grecques* ou des esclaves auxquels on en confiait le soin, et dans un âge plus avancé, le goût des spectacles: *At nunc natus infans delegatur Græculæ alicui ancillæ, cui adjungitur unus aut alter ex omnibus servis .. Horum fabulis et erroribus teneri statim et rudes animi imbuuntur... Jam vero propria et peculiaria hujus Urbis vitia pene in utero matris concipi mihi videntur, histrionalis favor*, etc., etc. (Cap. 29.)

le succès, peut faire en faveur d'un corps des dépenses qu'il ne risquerait pas en faveur d'un particulier.

Mais les beaux esprits ne peuvent faire *corps;* c'est à la fois contre la nature des choses, et contre l'intérêt des lettres :

1° Parce qu'il n'y a pas de raison pour qu'il se trouve à toute époque de l'existence d'une nation, un nombre déterminé de beaux esprits; il peut s'en trouver plus, il peut s'en trouver moins, et la société est exposée à laisser le vrai talent sans récompense, ou à honorer la médiocrité.

2° Les lettres, lorsqu'elles font *corps*, sont nécessairement asservies. Elles plieront sous le parti dominant, parce que le parti qui domine sent l'avantage d'avoir pour soi les trompettes de la renommée, et qu'il s'attache à les séduire ou à les intimider. Des corps qui sont dans la nature de la société, et qui existent indépendamment des volontés du gouvernement, peuvent braver ses menaces, ou mépriser ses caresses; mais une association qui existe malgré la nature des choses, et par la seule volonté du gouvernement, une association qui veut exister, car tout ce qui existe tend à perpétuer son existence, ne peut opposer aucune résistance, et appartient toujours, et tout entière, aux plus forts. Ainsi un corps littéraire louera, dans la même administration, les mesures politiques les plus contradictoires; ainsi il sera dévot dans un temps, et philosophe dans un autre. Si l'Académie française eût subsisté sous Robespierre, il eût fallu le louer ou périr; et l'on peut appliquer à ce corps célèbre ces belles paroles de Tacite, en parlant d'Agricola : « Heureux, » s'écrie-t-il, « et par l'éclat de sa vie, et par *l'à-propos* de sa mort (1). »

J'ai distingué les auteurs d'ouvrages de littérature, ou les beaux esprits, des gens de lettres; et cette distinction n'est pas sans fondement.

Le siècle de Louis XIV a vu des historiens, des poëtes, des orateurs, des traducteurs, des critiques, des grammairiens, des hommes distingués dans toutes les parties de la littérature; notre siècle, qui a eu aussi, dans tous les genres, des écrivains célèbres, a produit une espèce d'hommes connus sous le nom de gens de lettres.

On pouvait, en France, être *homme de lettres*, sans avoir fait ni histoire, ni discours, ni pièce de théâtre, ni traduction, ni grammaire; il suffisait d'avoir lu ce qu'ont fait les autres, d'avoir retenu des anecdotes, des *traits*; et si l'on joignait à ce mérite facile, celui qui ne l'est guère moins, d'enrichir l'*Almanach des Muses* de quelque épigramme bien *précieuse*, ou les journaux de quelque *extrait* bien philosophique, on pouvait hardiment arborer l'enseigne du métier, et, quelquefois sous le costume économique d'homme d'Eglise, plus souvent sous la dénomination insignifiante d'avocat, afficher l'indépendance de toute profession utile, le mépris de toute autorité, et la haine de toute religion. Si les fonctions de ce nouvel état n'étaient pas pénibles, la morale n'en était pas austère; tout en frondant le gouvernement, on pouvait tendre la main pour en obtenir une pension; en déclamant contre les grands, on pouvait accepter leurs dîners; en insultant à la religion, on pouvait vivre de ses biens, et se parer de ses livrées.

Les bons ne font pas d'association particulière, et ils ne doivent pas en former, parce qu'ils sont la société; mais les méchants, qui sont hors de la société, ne manquent pas de se réunir contre elle : ce sont des gens sans aveu, de divers pays, que le hasard a jetés sur des côtes étrangères, et qui s'attroupent pour en troubler les paisibles habitants. Les gens de lettres formaient donc une coalition; le prétexte de leur réunion était le bonheur des hommes; le but, la propagation du républicanisme et de l'athéisme; les moyens... tous.

Les gens de lettres avaient usurpé un grand ascendant dans la société. Le gouvernement, devenu plus timide à mesure qu'il devenait plus faible, les redoutait par instinct du mal qu'ils pouvaient lui faire, sans se mettre en devoir d'arrêter celui qu'ils lui faisaient. Ils avaient engoué les femmes en leur donnant de l'*esprit*, et les hommes en leur faisant des réputations; parce qu'ils s'étaient érigés en distributeurs de l'esprit et des réputations, et qu'ils disposaient exclusivement en leur faveur et en faveur de leurs amis, de je ne sais quelle opinion publique dont ils étaient les souffleurs et les échos. Cette société, tourmentée de la fureur des conquêtes et du besoin de s'étendre, comme toutes les sociétés répu-

(1) Tu vero felix, Agricola, non vitæ tantum claritate, sed etiam opportunitate mortis. (TACIT., *De vita Agric.*, cap. 45.)

blicaines (1), avait fait de nombreux prosélytes dans les classes les plus élevées, par la licence de sa morale et la vanité du bel esprit. C'étaient des intelligences qu'elle s'était ménagées dans le pays ennemi; et tout était prêt pour un soulèvement général contre les principes conservateurs des sociétés, lorsque le tocsin des états généraux vint hâter l'explosion et donner le signal aux conjurés. Ce parti, vain et présomptueux, crut alors que son règne était arrivé; il s'agita à la cour, intrigua à la ville, bouleversa la composition des états généraux, confondit l'antique et *nécessaire* distinction des ordres, parvint à s'y introduire, et bientôt à y dominer: une fois maître du terrain, tel qu'un usurpateur qui, en entrant dans un pays dont il médite la conquête, rallie tous les mécontents, intimide les faibles, et séduit le peuple en lui accordant l'exemption de tous les impôts, le parti philosophe, précédé de la terreur, grossi par la foule des ambitieux, souleva le peuple en lui accordant l'exemption de toute morale, et fit, dans la société civile, à la tête d'une armée de dupes et de scélérats, cette terrible et à jamais mémorable invasion dont la France la première a éprouvé les effets, et dont l'Europe aveuglée a méconnu les suites.

Les dogmes fondamentaux de cette secte étaient la liberté indéfinie de la presse, la tolérance illimitée des opinions. C'étaient ses armes offensives et défensives : elle attaquait avec la liberté de la presse, elle se défendait avec la tolérance des opinions; principes de circonstance, et qu'elle a violés sans pudeur, lorsqu'elle n'a plus eu rien à craindre que l'opinion, ni à immoler que la pensée!

J'oserai émettre ici, sur la liberté de la presse, une opinion qui ne satisfera peut-être personne. C'est quelquefois le sort des opinions modérées et raisonnables.

Si le Créateur a mis dans le cœur des hommes le sentiment de son existence et celui de leur destination future, sans daigner leur apprendre comment ils pourraient conserver l'un et l'autre; si, les ayant faits pour vivre en société, il n'a pas daigné leur enseigner comment cette société pouvait subsister heureuse et indépendante, lorsqu'il donne aux animaux mêmes qui forment société, des règles admirables qui en assurent la durée; si Dieu enfin n'a donné à la société humaine ni constitution religieuse, ni constitution politique, et s'il a laissé aux passions le soin de faire des religions, et au hasard le soin de faire des gouvernements: les objets qui intéressent le plus sur la terre l'homme social, je veux dire la religion et le gouvernement, ne sont plus que des questions oiseuses et indifférentes, sur lesquelles la curiosité humaine peut s'exercer à loisir, semblables à ces systèmes sur le monde matériel, que Dieu, comme dit le Sage, *a livrés à nos vaines discussions*. (*Eccle.* III, 11.)

Mais s'il y a pour l'homme social une constitution religieuse et une constitution politique comme il y a dans l'homme naturel une constitution intellectuelle et une constitution physique, c'est-à-dire un esprit et un corps; les actions qui tendent à détruire la constitution religieuse ou la constitution politique de l'homme social, ou de la société, sont aussi criminelles que les actions qui tendent à corrompre la constitution intellectuelle de l'homme naturel, ou à détruire sa constitution physique.

Or il existe, pour l'homme social, une et une seule constitution religieuse, une et une seule constitution politique; je le répète : « Si je n'ai pas démontré cette vérité, d'autres la démontreront, parce que le temps et les événements l'ont mûrie; parce que son développement est nécessaire à la conservation de la société civile, et que l'agitation qu'on aperçoit dans la société n'est autre chose que les efforts qu'elle fait pour enfanter cette vérité. »

Je permettrais donc la discussion la plus sérieuse et la plus solennelle de cette vérité, parce que je suis convaincu du triomphe de la religion chrétienne sur toutes les religions, et de la constitution monarchique sur tous les gouvernements, comme je suis convaincu de l'égalité des diamètres d'un même cercle.

Je dis la discussion la plus sérieuse et la plus solennelle, car si un écrivain se permettait d'attaquer sourdement, de miner la religion et la constitution en paraissant pénétré de respect pour l'une et pour l'autre, je dirais : Voilà un lâche à qui il ne manque qu'un tyran pour être un esclave; il eût loué la *douceur* de Marat et l'*humanité* de Robespierre; il n'ose ni attaquer l'erreur, ni défendre la vérité; et je le punirais comme un vil corrupteur de la morale publique.

(1) On dit avec raison, *la république des lettres.*

Si un écrivain se permettait d'attaquer la constitution religieuse et politique, par des plaisanteries et par des sarcasmes; si dans une discussion sérieuse il osait défigurer l'histoire, altérer les citations, tronquer les passages, je dirais : Voilà un scélérat à qui il ne manque que du courage pour être un assassin; il ne feint de vouloir éclairer le peuple sur les abus de la religion et les vices de la constitution, que pour lui inspirer le plus profond mépris pour toute religion et pour tout gouvernement; il veut ôter tout frein aux passions; il attaque la religion et la constitution par des railleries et des impostures, parce qu'il sait que ce n'est pas par des railleries et des impostures qu'elles peuvent se défendre; il cherche à pervertir et non à corriger; et j'appellerais sur sa tête toute la sévérité des lois.

Si, pour avertir l'autorité des erreurs ou des fautes de ses délégués, un écrivain excitait les peuples à la révolte; si au lieu d'employer l'expression de la fidélité à l'État et de l'affection pour le monarque, il embouchait la trompette, il sonnait le tocsin de la rébellion : C'est un factieux, dirais-je; ce n'est pas le maintien de la constitution, mais sa subversion qu'il demande; il ne veut pas avertir l'autorité, mais égarer le sujet; il est le vil fauteur d'une faction désespérée, ou l'instrument mercenaire du jaloux étranger, et je le livrerais aux tribunaux.

Je serais d'une extrême sévérité sur les ouvrages qui offensent les mœurs. Un écrivain qui discute avec bonne foi, et sans exagération, les principes de la religion et ceux de la politique, peut, même en se trompant, alléguer pour sa défense qu'il a voulu éclairer les hommes, et leur montrer ce que, dans sa science il croyait être la vérité. L'ouvrage peut être dangereux, sans que l'auteur soit coupable; et si le gouvernement doit sévir contre les vices du cœur, il ne saurait, sans une extrême sévérité, punir les erreurs de l'esprit. Mais quel motif peut alléguer, pour sa justification, l'auteur d'un ouvrage obscène? Dira-t-il qu'il a voulu amuser ses concitoyens? Mais s'il ne sait pas instruire les hommes sans les ennuyer, ne peut-il les amuser sans les corrompre? mais l'homme est-il en société pour s'amuser, ou pour devenir meilleur et rendre les autres plus heureux? Quel est son but? Veut-il apprendre à l'enfant ce que la nature ne lui a pas encore appris, ou révéler à l'homme ce qu'elle n'a pas voulu lui apprendre? C'est un écrivain infâme qui contrarie la nature en devançant ses leçons, ou qui l'outrage en dévoilant ses mystères; et je le bannirais à jamais de la société.

Ce que je dis des productions de l'esprit peut, avec bien plus de raison encore, s'appliquer aux productions des arts : tous les esprits ne comprennent pas, mais tous les yeux voient :

Segnius irritant animos...
(Horat. *De arte poet.*, vers. 180.)

Gouvernements! voulez-vous accroître la force de l'homme? Gênez son *cœur*, contrariez ses *sens* ; semblable à une eau qui se perd dans le sable, si elle n'est arrêtée par une digue, l'homme n'est fort qu'autant qu'il est retenu.

Si les lettres et les arts doivent corrompre les hommes et perdre la société, il faut anéantir les lettres et les arts ; mais ils peuvent porter l'homme à la vertu, perfectionner ou embellir la société, il faut en encourager le goût, en diriger l'emploi, en récompenser les progrès, et ne pas oublier que la société doit être sévère dans ses châtiments, mais magnifique dans ses récompenses, et qu'elle doit punir et récompenser *en société*.

J'ai dit ailleurs que l'art de l'imprimerie était un développement nécessaire de la société religieuse et politique; et ceux qui, à la vue des désordres qu'a produits dans la société, par la faute des administrations, l'abus de cet art précieux à l'humanité, regrettent le temps où l'on ignorait, dans les classes même les plus élevées, l'art de lire et d'écrire, semblent craindre qu'une discussion trop approfondie ne fasse évanouir les vérités conservatrices de l'homme et de la société. Cette crainte est injurieuse à la Divinité, et les vérités qu'elle a daigné révéler aux hommes, ou celles qu'elle a permis que les hommes découvrissent, ne seront jamais assez approfondies par ceux que leur rang, c'est-à-dire leurs devoirs dans la société, obligent à les étudier et à les connaître, et qui sont faits pour gouverner, sinon par l'autorité des places, au moins par celle de l'instruction et de l'exemple, ceux à qui la faiblesse de leur âge, de leur condition ou de leur esprit ne permet pas de se livrer à des études pénibles, ni d'acquérir des connaissances étendues.

Pourquoi l'administration ne ferait-elle pas faire des éditions châtiées des auteurs

célèbres? quel est ce respect fanatique pour les impiétés, les obscénités, les absurdités d'un écrivain ? Un sophisme est-il plus respectable parce qu'il est de Rousseau, ou une raillerie impie moins déplacée parce qu'elle est de Voltaire? Le jeune homme ne peut-il lire la tragédie de *Mérope* ou l'*Histoire de Charles XII*, sans trouver à côté des contes philosophiques ou un poëme licencieux? Est-il absolument nécessaire d'essuyer la lecture des paradoxes de Rousseau, l'égoïsme de ses *Confessions*, le scandale de son *Héloïse*, pour connaître les beautés vraies et touchantes qui sont répandues dans son *Emile!* Et les *Lettres persanes* font-elles une suite nécessaire à l'histoire de la *Grandeur et de la décadence des Romains?* Est-ce de l'intérêt d'un auteur ou de l'intérêt de la société que le gouvernement doit s'occuper? Doit-il être le partisan fanatique de J.-J. Rousseau, de Voltaire, etc., ou le défenseur des vrais principes, et le tuteur de la société? Tout ce qui serait de l'écrivain social serait conservé, tout ce qui serait de l'homme serait supprimé, et si je ne pouvais faire le triage, je n'hésiterais pas à tout sacrifier. Je ne demanderais pas avec le géomètre : *Qu'est ce que cela prouve?* Mais je demanderais avec la nature : Quel avantage peuvent en retirer l'homme et la société? parce que c'est uniquement sur cette règle que l'administration doit juger le mérite de l'ouvrage, et récompenser le talent de son auteur. Il est temps de revenir à des vérités simples, comme le sont toutes les vérités sociales, à des vérités triviales, comme toutes les vérités sociales devraient l'être. Il n'y a de beau que ce qui est bon : il n'y a de bon que ce qui est utile à la société, et, dans la société constituée, celle dans laquelle tous les êtres tendent à leur perfection, l'on ne doit conserver que ce qu'il y a de bon et d'utile.

CHAPITRE VIII.

BIENFAISANCE PUBLIQUE.

J'ai remarqué, dans la seconde partie de cet ouvrage, comme une preuve de la vanité des projets de la sagesse humaine, que l'époque à laquelle les gouvernements travaillaient avec le plus d'ardeur à bannir de leurs Etats la pauvreté, ou du moins la mendicité, a été l'époque d'une indigence et d'une expropriation presque universelle; et je ne crains pas d'ajouter que les mesures que prenait en France l'administration, pour atteindre un but aussi louable, devaient être une des causes de la ruine générale, comme elles en sont devenues un des instruments.

La philosophie qui gâtait tout, jusqu'au bien qu'elle faisait, avait, pour étaler sa fastueuse bienfaisance, imaginé d'attrouper les pauvres dans des *ateliers de charité :* mesure fausse et dangereuse, et qui prouvait dans ses auteurs une ignorance profonde des règles d'une véritable charité, des principes de la constitution des sociétés, des règles d'une saine administration, du caractère des hommes en général, et du pauvre en particulier.

Tout ce qui a rapport à l'homme et à la société doit être considéré sous des rapports moraux et sous des rapports physiques, parce que la société est intérieure et extérieure, comme l'homme lui-même est intelligent et matériel. Examinons sous ce double point de vue cette mesure de bienfaisance publique qui a excité un si grand enthousiasme parmi ceux que leurs devoirs n'avaient jamais rapprochés de la classe obscure et pauvre, ni familiarisés avec les détails et la pratique de l'administration.

Les ateliers de charité étaient dangereux sous des rapports moraux : 1° parce qu'en réunissant par nombreuses troupes, les pauvres de tout âge et de tout sexe, c'est-à-dire, la partie d'une nation que le défaut d'éducation et l'urgence des besoins rendent malheureusement la plus corrompue et la plus corruptible, on dépravait la faiblesse de l'âge et celle du sexe; l'enfant et l'adolescent y entendaient, y apprenaient ce qu'ils ne devaient ni entendre ni savoir, et ils en revenaient avec quelques sous de plus dans leur poche, et le germe du vice dans l'esprit et dans le cœur.

2° Les jeunes personnes, qui auraient trouvé dans des occupations plus sédentaires des moyens de subsistance plus convenables à leur sexe, préféraient ces nombreuses assemblées où régnait la joie grossière, c'est-à-dire la licence du pauvre qui a du pain.

3° Ces attroupements autorisés, soldés par l'administration, enhardissaient le pauvre et lui ôtaient le frein de la honte, juste châtiment de la pauvreté, qui, dans le pauvre valide, n'est jamais que le résultat de la paresse et du vice; et tel homme qui aurait rougi de demander des secours à la charité

particulière, ou de les recevoir dans les maisons publiques, sollicitait, le front levé, une place dans l'atelier de charité; il y avait même une honteuse émulation pour s'y faire inscrire; il fallait des protections pour en obtenir la faveur; en sorte que, pour bannir la mendicité publique, on la provoquait, on la créait, et cet abus était poussé si loin, qu'on voyait quelquefois des bourgeois aisés envoyer leurs domestiques travailler à l'atelier de charité.

Les ateliers de charité étaient nuisibles sous des rapports extérieurs et politiques; 1° ils nuisaient à l'agriculture, parce que le pauvre préférait d'aller travailler, ou pour mieux dire, ne rien faire dans ces rassemblements que l'on ne pouvait surveiller, où il se rendait plus tard, travaillait moins assidûment, que dans les travaux particuliers, et d'où il se retirait plus tôt; il y contractait l'habitude de l'indolence et du travail sans activité. Qu'on ne dise pas qu'on n'occupait le pauvre que dans les saisons mortes; car les saisons mortes pour les travaux annuels et ordinaires de l'agriculture sont les temps les plus propres aux travaux extraordinaires et d'amélioration.

2° Dans la plupart des lieux, on faisait des travaux sans objet utile, et uniquement pour avoir occasion de former un atelier de charité; en sorte que le pauvre, qui voyait qu'on ne le faisait travailler que pour avoir un prétexte de lui donner, ne faisait de travail que ce qu'il en fallait pour avoir un prétexte de recevoir, et qu'ainsi, au scandale d'une distribution quelquefois sans besoin se joignait l'abus d'un travail souvent sans utilité.

3° On admettait dans les ateliers de charité des pauvres hors d'état, par leur âge ou leurs infirmités, de faire aucun travail; or il est contre la nature et la raison qu'on fasse travailler celui qui ne peut pas travailler, ou qu'on paye celui qui ne travaille pas.

Enfin les ateliers de charité sont devenus dangereux à la tranquillité publique, et les factieux s'en sont servis avec succès pour commencer la révolution. A leur voix, les pauvres se sont métamorphosés en brigands, et les secours de la charité en solde de crimes.

Cherchons, dans la constitution religieuse et politique des sociétés, les vrais principes de la bienfaisance publique et des moyens efficaces de réprimer la mendicité.

L'homme social est l'homme et la propriété; or la nature de la société tend à faire de tous les hommes des hommes sociaux; donc elle appelle tous les hommes à la propriété. Mais l'homme ne peut y parvenir que par le travail, et ne doit y parvenir que par un travail légitime; donc tout homme doit s'occuper à un travail permis, pour devenir propriétaire, et s'élever ainsi au rang d'homme social; et comme l'homme ne peut travailler sans acquérir quelque propriété, on peut dire de tout homme qui travaille, qu'il est homme social, et de celui qui ne travaille pas, qu'il est hors de la société.

L'homme est donc propriétaire, ou il ne l'est pas : s'il n'est pas propriétaire, et qu'il soit privé des facultés physiques et morales indispensables pour le devenir en travaillant, la société civile, c'est-à-dire la société politique et la société religieuse, doivent suppléer au défaut de ses facultés et pourvoir à sa subsistance, parce qu'elles doivent soulager toutes les faiblesses physiques et morales de l'homme. C'est là l'objet des hôpitaux et autres fondations pieuses. La société politique envoie le pauvre dans ces établissements, qu'on peut regarder comme les hôtelleries de la Providence sur la longue route des misères humaines. La société religieuse l'y reçoit; et si le gouvernement assure à son corps une subsistance qu'il est hors d'état de se procurer par le travail, la religion donne à son esprit des leçons utiles à l'ignorance, et à son cœur des consolations précieuses à l'infortune. C'est par ces institutions sublimes, qu'au milieu d'un peuple de propriétaires, l'indigence même, grâce à la charité, est devenue le propriétaire le plus ancien et le plus opulent. Ces établissements, dans lesquels toutes les faiblesses humaines, physiques et morales, trouvent un asile et des secours, apprennent au peuple que le malheur est de tous les temps et la religion de tous les siècles; que si la nature ordonne le travail à l'homme, la religion défend au Chrétien l'inquiétude sur sa subsistance, poison du cœur humain, source d'attentats et d'injustices, et dans ses besoins extrêmes, lui offre des ressources qui ne doivent rien coûter à son amour-propre, puisqu'ils n'ôtent rien à son indépendance ni à son semblable. Dans ces fondations pieuses, à l'administration desquelles concouraient, du moins en France, toutes les autorités religieuses et politiques des villes où elles étaient placées, le pauvre voyait avec respect, avec reconnaissance, les personnes

élevées en dignité, que dans son abaissement, il croyait peut-être indifférentes à ses maux, se réunir sous ses yeux, dans l'enceinte qui renfermait toutes les misères, pour s'occuper ensemble des moyens de les soulager. C'est sous ce point de vue, c'est sous le rapport de l'homme moral, qu'il fallait considérer ces établissements. La philosophie les a considérés sous le rapport de l'homme physique; et dans ceci, comme dans tout le reste, elle a mis des *opinions* problématiques, exagérées, à la place de *sentiments* vrais et profonds. Je crois, je sais que quelques abus se glissaient dans l'administration de ces riches établissements; que le goût des bâtiments et la manie des spéculations en avaient plus d'une fois égaré les administrateurs, que des soins donnés à un aussi grand nombre d'individus n'étaient ni aussi éclairés, ni aussi affectueux que ceux que l'homme aisé reçoit dans le sein de sa famille : le gouvernement devait perfectionner la manutention des hôpitaux, en surveiller la régie, interdire à leurs administrateurs un faste déplacé ou des spéculations hasardées; rien de plus utile et de plus aisé. La philosophie est venue avec ses projets, la philanthropie avec ses calculs, la vanité avec son étalage de bienfaisance, le bel esprit avec ses phrases : on a calculé ce que coûteraient le lit et les bouillons, le service et les remèdes dans des hôpitaux particuliers; rien de moral, encore moins de religieux, n'est entré dans ces combinaisons fausses ou perfides. On a jeté dans l'esprit du pauvre des soupçons sur la probité, ou du moins sur la sagesse des administrateurs, et dans l'esprit du gouvernement des doutes sur l'utilité des établissements; et le gouvernement abusé, honteux lui-même de sa démarche, n'osant pas ordonner, *invite* les hôpitaux à vendre une partie des propriétés foncières qui formaient leur dotation, pour en placer le capital sur un Etat obéré; et il ne craint pas d'associer, par cette mesure, la charité publique au jeu coupable de l'agiotage, et l'indigence publique aux suites probables du *déficit*. Mais le fléau des calamités humaines s'est débordé sur la France; la philosophie a pu réaliser ses projets de destruction : les biens, les maisons de ces établissements ont été vendus ou renversés, et la France sans hôpitaux est devenue elle-même un vaste hôpital. Après cette digression nécessaire, je reviens à mon sujet.

L'homme qui n'est pas propriétaire, et qui ne veut pas travailler pour le devenir, quoiqu'il ait le libre usage de ses facultés physiques et morales, doit être contraint au travail par les *pouvoirs* réunis de la société religieuse et de la société politique; l'une doit déterminer la volonté, et l'autre contraindre le corps, s'il est nécessaire, parce que l'une et l'autre doivent faire, de tout homme valide, un membre de la société, un homme social, un propriétaire. D'ailleurs l'homme qui ne vit pas de sa propriété, vit nécessairement de celle d'autrui : il force par conséquent quelqu'un à travailler pour le faire vivre; il *opprime* donc quelqu'un dans la société; le *pouvoir* de la société politique, institué pour défendre la liberté de tous contre toute espèce d'oppression, doit donc contraindre le paresseux valide au genre de travail auquel ses facultés physiques et morales le rendent propre. Quel que soit le genre de travail auquel il l'applique, et les moyens qu'il emploie pour l'y contraindre, le gouvernement ne doit jamais perdre de vue la dignité de l'homme moral; mais il ne doit pas craindre de gêner sa liberté, puisqu'il le rétablit, au contraire, dans sa véritable liberté, qui n'est, comme on l'a vu, que l'obéissance aux lois, ou rapports *nécessaires* dérivés de la nature des êtres en société, et que la nécessité de travailler pour devenir membre utile de la société, est une loi ou rapport *nécessaire* dérivé de la nature de l'homme intelligent et physique.

Il se présente deux questions importantes.

1° Si le pauvre ne trouve pas du travail, l'administration générale ne doit-elle pas lui en donner? Non; car l'administration ne peut lui en donner sans tomber dans tous les inconvénients que j'ai relevés en traitant des ateliers de charité; mais elle doit faire en sorte qu'il en trouve, c'est-à-dire qu'elle doit *influer* par des dispositions générales, et non *agir* par des mesures particulières.

Or cette facilité qu'a le pauvre de trouver du travail est le résultat nécessaire d'une bonne administration, c'est-à-dire d'une administration sage, attentive, prévoyante et économe; soit parce qu'une bonne administration ouvre des travaux dans les ateliers publics, employés à la confection ou à l'entretien des propriétés de l'Etat, lesquels ateliers, surveillés par l'intérêt personnel d'un entrepreneur, n'ont aucun des inconvénients moraux et physiques des ateliers de charité;

soit parce qu'une bonne administration, permettant au propriétaire l'emploi libre et décent du superflu que lui laissent des impôts modérés, et dont la loi qui veille à la défense de la propriété lui assure la paisible jouissance, l'invite à employer une partie de ses revenus à améliorer ses fonds : genre de luxe qu'il est très-aisé au gouvernement d'introduire, ou plutôt de favoriser, et qui, à quelque excès qu'il soit poussé, ne peut qu'être utile à la propriété publique, lors même qu'il dérangerait la fortune du particulier. Ce qui fait que les grands propriétaires sont *nécessaires* dans une grande société; parce qu'eux seuls peuvent cultiver en grand, cultiver avec intelligence, et se livrer à des *essais* qui donnent à vivre aux pauvres et tournent toujours au perfectionnement de l'agriculture. C'est par un salaire payé à un travail utile, plutôt que par des largesses faites à l'indigent oisif, que les riches remplissent leur destination religiense et politique, et qu'ils sont, conformément aux vues de la Providence et à l'intérêt de l'Etat, les économes et les dispensateurs des fruits que la nature fait naître pour tous les hommes. Ces grandes propriétés viennent des substitutions, du droit d'aînesse, etc.; car tout se tient dans une société constituée. Si le gouvernement doit faire en sorte que l'homme trouve du travail, il ne doit pas laisser la femme sans occupation; parce que c'est en l'occupant qu'il peut soulager sa faiblesse physique et morale. Il doit donc *influer* pour que les hommes ne s'emparent pas exclusivement des métiers auxquels la nature, et je dirai même la bienseance, appellent les femmes, parce que la nature et la bienséance ne permettent pas aux femmes de se livrer aux travaux qui sont réservés aux hommes.

Cet abus existait en France; et tandis que la mollesse et le luxe multipliaient les métiers sédentaires, un autre genre de luxe les confiait exclusivement aux hommes, et déplaçait un sexe, en opprimant l'autre. Les classes qui ont généralement fourni le plus d'agents mercenaires de révolution et de désordre, ont été celles des histrions, des laquais, des filles publiques, c'est-à-dire celles où la force de l'homme était le plus déplacée et la faiblesse de la femme le plus opprimée.

2° Doit-on renfermer dans les hôpitaux et les maisons de force les pauvres invalides? Non car le pauvre invalide peut être importun, mais il n'est pas dangereux; or, il n'y a qu'un danger imminent pour la société qui puisse autoriser le gouvernement à attenter à l'indépendance de l'homme. D'ailleurs, il faut en revenir à la maxime du grand Maître : *Vous aurez toujours des pauvres au milieu de vous* (*Matth.* XXVI, 11; *Marc.* XIV, 7; *Joan.* XII, 8); et il est plus important qu'on ne pense de laisser sous les yeux de l'homme heureux, le spectacle de l'humanité souffrante, et sous les yeux du pauvre, le spectacle de la richesse bienfaisante. L'administration aura beau faire, elle ne soulagera jamais toutes les misères individuelles; les différentes assemblées qui ont opprimé la France ont ruiné tous les riches sans pouvoir nourrir tous les pauvres; et dans l'impuissance de leur donner du travail et du pain, elles ont été réduites à les envoyer périr dans les armées. Bien plus, quand l'administration pourrait soulager toutes les misères, elle devrait bien se garder d'ôter à la charité particulière un aliment nécessaire, un puissant moyen de rapprochement entre les diverses conditions. Dans une société où il n'y aurait personne à soulager, il n'y aurait que des égoïstes, dont le cœur insensible aux malheurs des autres, ne serait dilaté que par la vue de l'or, ne palpiterait jamais que de la crainte de le dépenser : dans ces sociétés, on ne connaîtrait qu'une vertu, la richesse; qu'un vice, la pauvreté. Voyez la fureur, la rage d'acquérir, qui dévore, qui consume la nation de l'Europe autrefois la plus désintéressée, depuis que les institutions républicaines ont établi le *pouvoir* particulier, ou l'*amour de soi*, à la place du *pouvoir* général, ou de l'*amour des autres*. La religion rapproche la pauvreté et la richesse d'une manière admirable; en faisant un devoir du travail, et un bonheur de la médiocrité, elle invite le pauvre à devenir riche par son travail, et le riche à devenir pauvre par ses bienfaits, et elle prévient ainsi le danger de l'oisiveté dans le pauvre, et de la dureté dans le riche; elle console celui que sa condition pourrait jeter dans le désespoir, elle fait craindre celui que sa fortune pourrait enfler d'orgueil; si elle sanctifie, *par le précepte de l'aumône*, la richesse, résultat nécessaire du travail qu'elle prescrit, elle défend l'attachement aux richesses, qui dégrade l'homme, en rendant esclave de la propriété celui qui est fait pour user en maître de la propriété, et elle rend l'homme

pauvre au milieu des richesses, comme elle le rend tempérant au milieu des plaisirs; car la religion permet qu'on use de tout, et veut qu'on n'abuse de rien.

L'administration doit empêcher avec soin le vagabondage des enfants, au moins hors de leur paroisse, parce que cette vie errante les prive de tout moyen d'instruction, et les expose à tous les genres de séduction; on peut le permettre aux vieillards et aux infirmes, qui d'ailleurs ne peuvent s'écarter bien loin de leur domicile. Il va sans dire, que l'Etat ne doit pas souffrir que ceux qui ont perdu à son service la faculté de travailler, aillent solliciter les secours de la charité particulière; l'administration doit donner aux sujets l'exemple de toutes les vertus; et si la première vertu sociale est la justice, la seconde est la reconnaissance. Il y avait en France un établissement destiné aux soldats invalides. Ce serait un grand abus que d'y admettre des soldats valides, et dont l'Etat ou la famille peuvent encore employer utilement les forces.

CHAPITRE IX.

DES FINANCES

J'appelle finances de l'Etat tout ce qui sert à en solder les dépenses

J'ai considéré ces dépenses sous deux aspects : dépenses personnelles du roi, dépenses publiques de l'Etat. J'ai dit qu'elles devaient être soigneusement séparées, j'en ai donné la raison.

La société fournit aux dépenses personnelles du roi, par les domaines qu'elle lui assigne.

Elle fournit aux dépenses publiques de l'Etat, par les contributions qu'elle lève sur les peuples.

Il faut au roi des propriétés, parce que le *pouvoir* doit être indépendant; il doit être le plus grand propriétaire de l'Etat, parce qu'il doit être le plus indépendant de tous les membres de la société.

Il faut que ces propriétés soient répandues dans tout le royaume, pour mille raisons politiques, et principalement pour rendre impossible, dans une guerre civile, ou une révolte partielle, l'envahissement de toutes les propriétés royales à la fois.

Il serait à désirer que le roi eût, dans ses domaines, peu de droits litigieux, afin qu'il eût le moins possible d'intérêts particuliers à démêler avec les sujets. Le roi est toujours trop fort ou trop faible, lorsqu'il plaide contre un particulier.

Cette observation pourrait convenir aux domaines de la religion.

Je voudrais que le roi eût des domaines dans chaque province ou division du royaume, et que, dans chaque province, ces domaines fussent contigus et réunis, autant qu'il se pourrait, en un ou plusieurs grands corps d'exploitation.

1° Il y aurait alors moins de prétextes et de facilité à des échanges frauduleux, à des engagements ruineux, qui ne sont que des ventes à vil prix.

2° L'exploitation en serait plus facile et par conséquent plus avantageuse, et la régie en serait plus simple et par conséquent plus aisée à éclairer. Ces domaines exploités et régis dans une forme particulière, qu'il est inutile de développer ici, et que je crois réunir de grands avantages à de légers inconvénients, deviendraient, dans chaque province, de grandes et véritables écoles d'économie rurale, bien supérieures aux académies ou sociétés d'agriculture et à leurs journaux, parce qu'elles réuniraient la pratique la plus étendue à la théorie la plus perfectionnée. Elles pourraient servir à introduire dans une province de nouvelles cultures, de nouveaux procédés d'agriculture, à améliorer les races des bestiaux, l'espèce des productions, etc., etc.

Cette réunion des domaines royaux dans chaque province en un ou plusieurs grands corps, ne peut être que l'ouvrage du temps, et le résultat d'un plan uniforme et invariable. Ce plan demande une grande suite et des précautions infinies dans son exécution; mais il résulterait naturellement du mode d'exploitation et de régie dont j'ai parlé.

Une fois l'opération consommée, il faudrait briser le moule des échanges, fussent-ils *extrêmement avantageux pour Sa Majesté*, et lui proposât-on, *en contre-échange des objets situés dans son parc de Versailles* : car on avait quelquefois recours à ces misérables subtilités.

Je viens aux impôts.

La société emploie à sa conservation les hommes et les propriétés; puisque la fin de la société est la conservation des hommes et des propriétés, et que la société elle-même n'est qu'hommes et propriétés.

L'homme doit être employé par le service personnel; la propriété doit être employée par l'impôt, parce que le service personnel

est dans la nature de l'homme, et l'impôt dans la nature de la propriété.

L'homme et la propriété appartiennent à la famille avant d'appartenir à la société :

Il suit de là : 1° que la société doit employer, plus ou moins, l'homme et la propriété, à mesure que l'homme et la propriété sont plus ou moins nécessaires à la famille;

2° Que les exemptions dont jouissent partout, relativement au service militaire, les pères et les aînés de famille, sont dans la nature de la société;

3° Qu'un emploi uniforme de la propriété, sous le nom d'impôt unique, est contre la nature de la société.

Si l'homme ne doit être employé que par le service personnel, l'impôt sur l'homme connu dans le pays de taille réelle sous le nom de *capitation*, est contre la nature de l'homme.

Si la propriété doit être moins employée ou moins imposée, à mesure qu'elle est plus nécessaire à la famille, le blé doit être imposé, *à proportion*, moins que l'amidon,

Le vin moins que les liqueurs,

Le sel moins que le sucre,

La viande moins que le café,

Les toiles moins que les mousselines,

Les draps moins que les velours,

Les cuirs moins que les cartes à jouer, etc.; c'est-à-dire, qu'il faut imposer *beaucoup* sur le superflu, *peu* sur l'utile, *rien* sur le nécessaire.

Tous les hommes, tous les animaux domestiques sont destinés à travailler pour la société, et l'homme doit tout son temps à la société.

Donc celui qui occupe, pour le service seul de sa personne, des hommes ou des animaux qui pourraient être employés à l'utilité de la société, et celui qui emploie à ses plaisirs un temps qu'il doit à la société, doivent un dédommagement à la société.

Donc l'impôt sur les domestiques ou sur les chevaux de luxe, et celui sur les cartes à jouer, les dés, etc., sont dans la nature des choses et dans la nature de la société.

La société doit employer, pour sa conservation, toutes les propriétés, parce qu'elle défend et qu'elle conserve toutes les propriétés.

Ainsi toutes les productions du sol et de l'industrie sont imposables, parce qu'elles sont une propriété.

Mais on ne peut pas imposer le célibat, comme ont fait les Solons modernes; puisque c'est imposer le malheur des circonstances, le travers de l'esprit, les infirmités du corps, les vices du caractère, qui ne sont pas des propriétés; puisque c'est dénaturer l'idée de l'impôt, que de le faire regarder comme une peine, et que c'est consacrer le célibat que de l'imposer. En effet, un homme que la société impose, parce qu'il vit dans le célibat, achète de la société même, par l'impôt qu'il lui paye, le droit de rester célibataire.

Un gouvernement réduit à faire de pareilles lois pour encourager les mariages, est bien ignorant ou bien oppresseur.

Imposer une propriété, est en prendre une partie.

Il y a des propriétés dont on peut prendre une partie en nature, parce qu'elles ne font pas un tout indivisible.

Ainsi l'on peut prendre une partie d'une quantité de blé ou d'une quantité de vin. J'ai donné ailleurs la raison politique qui doit faire préférer la perception en nature.

Il y a des propriétés dont on ne peut prendre une partie en nature, soit parce qu'elles font un tout indivisible, comme la plupart des productions des arts : on ne peut pas prendre un panneau d'une voiture, ni une pièce d'un service de porcelaine; soit parce qu'on ne pourrait conserver ou employer la partie que l'on prendrait : ainsi l'on ne pourrait prendre un morceau de viande, ni une aune de toile ou de drap sur une pièce de toile, ou sur une pièce de drap. Alors la société se sert de l'évaluation que le commerce a faite, pour la facilité des échanges, en un signe commun et convenu, et elle vend, sur-le-champ, au propriétaire la partie de sa propriété qu'elle a droit d'exiger, mais qu'elle ne peut percevoir en nature sans se nuire à elle-même ou sans nuire au propriétaire.

Distinction nécessaire de l'impôt en nature et de l'impôt en argent.

Certaines propriétés sont imposables directement et en elles-mêmes, soit en nature, soit en argent, comme le blé, le vin, le sel, parce qu'elles peuvent être employées comme la nature les a faites; mais il y en a d'autres qui ne sont imposables qu'indirectement, et lorsque l'art leur a donné une autre forme ou une nouvelle destination. Ainsi le chanvre, les bêtes à laine, les vers à soie ne peuvent pas être imposés directement, parce que, pour faire servir le chan-

vre, la laine ou la soie à l'usage de l'homme, il faut des procédés et une industrie qui est elle-même une nouvelle propriété, et qui, en cette qualité, doit sa part de l'impôt. Ainsi, j'impose, à la fois, la matière du chanvre, l'industrie du tisserand et celle du blanchisseur, en percevant un droit sur la toile; la matière de la laine, celle de la soie, et l'industrie des différents ouvriers qui les mettent en œuvre, en percevant un droit sur le drap et sur l'étoffe de soie. Les droits sur la toile et sur le drap seront plus forts à mesure que l'industrie sera plus grande, et l'ouvrage plus précieux : car à mesure que l'industrie est plus grande et l'ouvrage plus précieux, le drap ou la toile sont moins nécessaires pour vêtir l'homme.

Distinction nécessaire de l'impôt direct et de l'impôt indirect.

C'est une grande question de savoir si le blé et le vin doivent, dans l'imposition en nature, être *décimés* dans une proportion relative aux avances qu'exigent la culture du sol et le produit qu'il donne. Il semble d'abord que les plaines fertiles de la Beauce ou les coteaux de la Limagne doivent payer dans une proportion supérieure à celles des sables de la Sologne ou des montagnes arides du Gévaudan; mais il faut observer que, si l'on prend le parti de classer les fonds suivant leur degré de fertilité, on se jette dans un labyrinthe d'opérations et d'estimations qui seront incertaines et fautives à proportion de l'ignorance présomptueuse d'un expert; opérations, pour trancher le mot, impossibles à faire avec exactitude; au lieu qu'en laissant aux propriétaires eux-mêmes le soin de rétablir l'équilibre entre l'impôt et le produit, cette même opération se fera avec la plus grande facilité, avec la plus parfaite exactitude, sans aucuns frais pour l'Etat, par la seule estimation faite entre particuliers dans les ventes, les partages et les échanges; et comme tous les fonds, dans un temps donné, sont vendus, échangés ou partagés, la proportion de l'impôt avec la valeur productive du fonds sera, dans un temps donné, rétablie à l'égard du propriétaire.

2° Il faut observer que la nature a établi une balance de productions et de valeur à peu près égale partout. Ainsi les pays où la dîme sur le blé serait onéreuse à raison de la stérilité du sol, sont riches en pâturages qui ne payent qu'un impôt très-indirect et peu sensible au propriétaire; tandis que les pays riches en blé et en vin n'ont ordinairement que cette denrée, et par conséquent payent tout à l'Etat en impôt direct, sans compter l'impôt qu'ils payent à la nature par la *casualité* de ces productions.

Le blé ne peut être soumis qu'à l'impôt direct, tant qu'il ne sert qu'à la subsistance de l'homme; mais si le luxe le dénature, et en fait de l'amidon, alors il doit être soumis à un autre impôt, et ce n'est pas le blé que je taxe, mais l'industrie et le gain de l'amidonnier.

Certains vins reçoivent du luxe une valeur très-disproportionnée à celle des autres vins : il est donc juste qu'ils payent davantage, parce qu'ils forment une plus grande propriété. Ainsi ils peuvent être soumis à l'impôt en argent, quoiqu'ils aient payé l'impôt en nature.

Les mêmes matières peuvent payer deux fois l'impôt indirect, lorsqu'elles sont devenues par les procédés de l'industrie une matière différente. Ainsi la toile a payé des droits, et le papier fait de morceaux de toile doit en payer aussi; et ce n'est pas la matière que je taxe, mais l'industrie du papetier.

Les foins ne doivent pas d'impôt, parce qu'ils servent à la nourriture des bêtes de labour qui servent elles-mêmes à la production du blé; mais les fourrages employés à nourrir les chevaux de luxe payeront un droit par la taxe imposée sur les chevaux de luxe.

Si, dans un canton, il n'y avait pas de chevaux de luxe, l'Etat n'y perdrait rien; parce qu'il y aurait plus d'animaux utiles, plus d'engrais, plus de blé, plus d'impôt.

Les chevaux de labour et les bœufs ne doivent rien, puisqu'ils ne sont que l'instrument d'une production qui paye l'impôt; mais les bœufs sont soumis à l'impôt, lorsqu'ils servent à un autre usage, et qu'ils sont employés à la subsistance de l'homme; ils forment alors une nouvelle propriété. Les bêtes à laine peuvent être l'occasion ou la matière d'un double droit, puisqu'elles servent au vêtement et à la nourriture de l'homme.

Ce droit sur les matières de première nécessité doit être assez modique, pour ôter l'envie de le frauder, et il vaut toujours mieux négliger un droit que créer la contrebande.

Quoique les animaux aient payé sous un rapport leur dépouille ou leurs cuirs doi-

vent payer, parce qu'ils représentent l'industrie du tanneur et du mégissier.

D'ailleurs, il y a une raison plus forte pour faire payer aux différentes matières extraites des animaux, comme cuirs, laines, poil, graisses, un droit particulier; car outre que ce droit est l'impôt sur la propriété industrielle des différents ouvriers en cuirs, laines, suifs, etc., c'est la seule manière dont on puisse atteindre la partie considérable de la propriété territoriale, qui sert uniquement à la subsistance des bestiaux.

Les maisons doivent-elles payer un impôt? Oui; mais à la commune seulement; elles doivent être la *matière* de la contribution pour les *frais locaux*, parce qu'elles sont, ainsi que la famille, l'*occasion* des frais locaux.

Les maisons sont les véritables propriétés de la commune, car sans maisons il n'y a point de communes; donc elles doivent payer les frais locaux, qui sont l'impôt de la commune.

Les propriétés territoriales sont les propriétés de l'Etat, car sans terres il n'y a point d'Etat; donc elles doivent payer les contributions de l'Etat.

La famille et la maison sont l'occasion des frais locaux : car s'il n'y avait pas d'habitants, il ne faudrait ni églises, ni hôtels de ville, ni fontaines, ni lieux publics; s'il n'y avait pas de maisons, il ne faudrait ni réverbères, ni pavés des rues, ni précautions contre les incendies; donc les maisons doivent être la matière et la base des contributions locales des communes.

L'homme, chef de la famille, ne doit pas de service personnel à la société, sauf les circonstances extraordinaires ou un engagement particulier; car si la société emploie le chef de la famille, la famille sera en danger de périr, mais le chef de la famille doit un service particulier à la commune, lorsqu'il en est requis. Ainsi cette espèce de propriété qu'on appelle *maison*, ne doit pas de contribution à la société; mais elle en doit une particulière à la commune, parce que la commune ne considère que l'homme et la propriété de la famille. Or, la maison est la véritable propriété de la famille; car la famille peut subsister sans avoir aucune propriété territoriale; mais elle ne peut être membre de la commune, si elle n'y a une habitation.

Les maisons doivent-elles être taxées dans une proportion autre que celle de leur étendue? Oui, car il y a des maisons qui ne servent qu'à loger la famille, et des maisons qui servent à la loger et à la nourrir : ainsi une hôtellerie, un magasin, une maison baillée à loyer, des usines, doivent payer à la commune comme habitation, et peuvent payer à l'Etat comme propriété.

Comment les capitalistes seront-ils soumis à l'impôt?

Tant que l'argent reste dans le coffre, il ne doit pas d'impôt, car puisqu'il n'est pas propriété utile pour le maître, il ne peut pas être propriété utile pour l'Etat; mais dès qu'il en sort pour être placé à intérêt, et devenir ainsi propriété utile pour le maître, il doit être propriété utile pour l'Etat : donc il faut que l'Etat la connaisse, donc il faut qu'un acte public en constate la quotité; comment l'Etat pourrait-il imposer une propriété qu'il ne connaîtrait pas? Donc la loi ne doit à l'homme aucun moyen de défendre ou de réclamer en justice une propriété mobilière, qui n'aura rien payé à la société; comment l'Etat pourrait-il protéger une propriété qui ne payerait pas le prix de la protection que l'Etat lui accorde.

Donc les droits de contrôle ou de timbre, les droits aux mutations de propriétés immobilières, mobilières, ou d'offices, sont fondés en raison; parce que l'Etat, protecteur de toutes les propriétés et de tous les hommes, doit connaître tout déplacement qui survient dans les hommes et dans les propriétés.

Mais la publicité des emprunts et des placements n'a-t-elle pas des inconvénients? Aucun. Relativement à l'Etat, la publicité des propriétés mobilières n'a pas plus d'inconvénient que la publicité des propriétés immobilières ou territoriales, relativement au particulier; le mystère ne favorise que la mauvaise foi ou la mauvaise économie. Si l'intérêt de quelques marchands est que tout soit secret dans leurs affaires, l'intérêt du commerce honnête et loyal est que tout soit public; or l'intérêt de la société n'est pas l'intérêt des marchands, mais l'intérêt du commerce. Quant aux capitalistes, ceux qui cherchaient à jeter un voile impénétrable sur les affaires n'étaient presque jamais que des gens peu délicats, qui voulaient rejeter sur les autres le fardeau des charges publiques, ou léser des légitimaires dans des partages de familles. Au reste, il ne serait pas impossible de concilier le secret des affaires avec l'intérêt de la société.

Les denrées exportées hors du royaume,

les denrées importées dans le royaume, doivent des droits, parce que le particulier doit un dédommagement à l'Etat pour les dépenses en chemins, ports, vaisseaux, etc., que lui occasionnent l'exportation et l'importation.

Les droits sur les denrées exportées et importées sont les impôts que paye le commerce.

Quel principe doit-on suivre dans la taxe des droits sur l'exportation ou sur l'importation ?

La règle générale sur les droits à l'exportation des denrées est que les droits doivent être plus forts sur les denrées de première nécessité pour les retenir dans le royaume, et moins forts sur les objets de luxe pour les en faire sortir. C'est absolument le contraire sur les droits à l'importation. Il faut mettre des droits modiques aux objets de première nécessité, pour les attirer dans le royaume, et des droits plus forts sur les objets du luxe pour les en éloigner. Au reste, ce principe général est susceptible de modifications infinies, parce que la denrée de première nécessité peut devenir objet de luxe, si elle est trop abondante, et l'objet de luxe devenir, jusqu'à un certain point, objet de première nécessité, s'il est trop rare. Les matières brutes que demandent les manufactures d'un pays peuvent être un objet de première nécessité, quoique les productions de ces manufactures ne soient que des objets de luxe. Une nation qui a des colonies peut encore modifier ce principe, qui ne peut être considéré comme général que sous ce rapport, qu'il faut que tout ce qui est nécessaire à la société reste ou entre dans le royaume, et tout ce qui est inutile ou dangereux pour la société en sorte, ou n'y entre que difficilement.

Il me reste une réflexion à faire sur l'impôt en nature. Je connais toutes les objections qu'on peut faire contre la perception en nature, mais il n'est aucune difficulté qui ne disparût par l'habitude de percevoir ; et lorsque certaines productions présenteraient une *décimation* trop difficile, il s'établirait *nécessairement* et par la force des choses, entre l'intérêt éclairé du fermier et l'intérêt du propriétaire, une taxe en argent ou abonnement de gré à gré, bien plus exact que toutes les estimations des experts et que toutes les évaluations des cadastres. Dans les Cévennes, où la feuille de mûrier forme un revenu considérable, on en est venu à ce point de précision et de connaissance, que l'on estime à la seule vue et avec une grande exactitude combien un arbre donne de livres pesant de feuilles.

Au reste, quelque système que l'on adopte sur l'impôt, il y a des bases générales desquelles on ne doit jamais s'écarter.

1° Il ne faut pas, dans un Etat agricole, que l'impôt écrase et décourage l'agriculture : il ne faut pas oublier que l'habitant des campagnes est pauvre, parce qu'il cultive mal, et qu'il cultive mal, parce qu'il est pauvre.

2° Il ne faut pas, dans un Etat commerçant, que l'impôt écrase et décourage le commerce.

3° Il ne faut pas, dans une société opulente, que l'impôt étouffe tout luxe relatif, c'est-à-dire, tout emploi décent du superflu de son opulence.

4° Il ne faut pas, dans une société civile, c'est-à-dire religieuse et politique, que l'impôt soit une occasion de corruption et de désordre.

Ainsi il est nécessaire d'abolir ou de rectifier les loteries, qui inspirent le goût de gagner sans travail, et par conséquent de dépenser sans utilité ; les emprunts viagers qui inspirent le dégoût de la propriété foncière et l'insouciance de la postérité ; les droits de contrôle, qui présentent des piéges à la simplicité et des ressources à la mauvaise foi ; les droits excessifs et inégaux sur les denrées de première nécessité, qui excitent la contrebande, et entretiennent dans le royaume une guerre intestine entre le *pouvoir* et les sujets.

Si toutes les propriétés doivent payer un impôt, les propriétés de tous, ou les propriétés communes en doivent aussi leur part. Ainsi il est urgent de rétablir en France un impôt sur le sel, ressource précieuse, mais dont l'administration avait abusé. Le sel doit payer, à son extraction seulement, un droit *uniforme*, pour ne léser aucune province, ni exciter la contrebande ; un droit modique, parce que le sel est une denrée nécessaire, et que l'administration ne doit ôter à personne ce que la nature donne à tous.

L'Etat peut se réserver la culture ou la fabrication *exclusive* de certaines productions du sol ou de l'industrie, telles que le tabac, les cartes à jouer, etc. Mais 1° il ne faut pas que ce soient des objets de première nécessité, parce que, pour les besoins de première

nécessité, l'homme ne doit dépendre que de lui-même. D'ailleurs l'administration s'exposerait à des murmures continuels, et peut-être à une révolte générale, si la fourniture des objets, dont elle se serait réservé la fabrication ou la culture exclusive, venait à manquer par la faute des éléments ou par celle des hommes. 2° Il faut que l'Etat les vende à peu près au même prix que ferait le commerce, et qu'il les fournisse d'une meilleure qualité; parce que l'Etat ne peut gêner en rien le particulier, ni borner l'essor de son industrie, que pour rendre la condition du public meilleure.

Ce n'est pas assez que l'impôt soit modéré, réparti avec intelligence, perçu avec économie; il faut encore, il faut surtout, qu'il soit sagement administré; et, loin de chercher les règles d'une bonne administration dans les exemples ou les systèmes des financiers modernes, je les trouve dans le livre de raison d'un particulier aisé, intelligent et sage.

Un particulier sage, intelligent et aisé se nourrit, se loge, se meuble, conformément à sa fortune et à son état; il entretient sa famille avec décence; il fait élever ses enfants avec soin; ses domestiques sont bien vêtus, ses chevaux bien nourris, ses métairies bien entretenues; il a dans sa représentation la dignité que son état demande, et que sa fortune comporte; il défend, quand il le faut, sa propriété contre un voisin injuste, il secourt un ami malheureux; il met une somme en réserve, pour faire face à des besoins imprévus; il étend sa propriété par des acquisitions et des améliorations; il l'orne, il l'embellit; et, moyennant un intérêt légitime, il peut aider son voisin à améliorer ses biens et à se relever de ses pertes.

Il doit en être de même dans une société bien administrée. Son *pouvoir* général doit être représenté avec la dignité qui convient à ses fonctions, ses armées de terre et de mer bien entretenues, ses arsenaux bien fournis, ses places fortes en bon état; elle doit faire avec grandeur, avec magnificence, toutes les dépenses qui ont pour objet l'éducation et l'instruction publiques, la commodité, la santé, l'utilité, l'agrément même du citoyen, la sûreté de l'Etat au dedans, sa défense et sa considération au dehors; elle doit soutenir avec une inflexible fermeté des droits légitimes, permettre à son opulence un faste convenable; elle doit mettre en réserve une somme destinée à faire face à des besoins urgents et extraordinaires, et qui la dispense de recourir aux emprunts ou aux impôts : elle doit étendre sa propriété non par des acquisitions, mais par des améliorations, des constructions de chemins, de canaux, de ports, etc., par des avances faites à l'agriculture et à l'industrie; elle doit l'embellir par des encouragements donnés aux sciences, à la culture des lettres et des arts agréables; elle peut, elle doit secourir un Etat voisin ou éloigné, que sa position rend un allié précieux, et à qui ses ressources intérieures ne permettent pas d'être un allié utile.

L'homme sans conduite et sans raison veut faire des dépenses au-dessus de son état et de sa fortune; il emprunte pour intenter un procès injuste à son voisin, ou pour donner un repas à ses amis; les emprunts s'accumulent; il ne peut suffire aux dépenses indispensables; les intérêts le ruinent; il tombe, pour vivre dans la dépendance de ceux qui lui prêtent. Ses revenus ne peuvent suffire à ses engagements, ses capitaux sont aliénés, ses terres saisies, et sa fortune anéantie.

Telle est au naturel la position d'une société mal administrée : économie vicieuse, profusions insensées, emprunts ruineux, dépenses frivoles, besoins sans cesse renaissants, emprunts continuels : elle tombe dans la dépendance des capitalistes et des banquiers; elle tombe dans la dépendance des peuples, en leur demandant sans mesure des subsides qu'elle prodigue sans utilité; elle est forcée de manquer aux engagements les plus sacrés; et en consommant à l'avance ses revenus, elle se met dans l'impossibilité de se livrer à aucun système général d'amélioration au dedans, et de soutenir au-dehors aucun système de politique.

Il faut donc que la recette surpasse la dépense dans l'administration des finances d'un Etat, comme dans la conduite des affaires d'un particulier. Le crédit personnel d'un ministre des finances, et son habileté à *faire* de l'argent, sont donc également inutiles; l'esprit d'ordre doit être son génie, et la probité son talent.

Quel royaume que la France, s'écrie le président Hénault, en parlant du duc de Sully, *quand elle produit un ministre égal à ses ressources !* « Ce ministre apprit aux Français que pour gouverner les finances, la première qualité est un sens droit. Il paya

deux cents millions de dettes en dix ans, sur trente-cinq millions de revenus, et amassa trente millions qui se trouvèrent à la Bastille quand il partit. »

—

SECTION III. — ADMINISTRATION MILITAIRE.

—

J'ai distingué deux corps militaires : l'un héréditaire, défensif, constitutionnel, que j'appelle noblesse ; l'autre amovible, accidentel, offensif, que j'appelle armée.

CHAPITRE PREMIER.

NOBLESSE.

Sous la première race de nos rois, la noblesse était ce qu'elle doit être dans une société constituée, ce qu'elle était chez les Germains, profession sociale ou défensive de la société ; mais comme la société s'était agrandie, les diverses fonctions s'étaient établies et distinguées, et l'on voyait des gouverneurs de provinces, ou *duces*, des gouverneurs de villes, ou *comites*, des commandants sur les frontières ou *marches*, qu'on appelait *marchiones*. Ceux qui n'avaient pas des fonctions particulières étaient désignés par le nom de *seigneur* ou *homme libre*, expression qui, dans la langue germanique, signifie encore un noble sans fonctions particulières, et répond exactement au titre de *baron*, dont elle est la traduction littérale. Ainsi, cette expression d'*homme libre* qu'on retrouve à tout moment dans les écrits de ceux qui ont traité de l'état des premiers Francs, ne désignait qu'un noble, libre de fonctions particulières, et tenu seulement des engagements généraux de sa profession, qui étaient de défendre la société.

Sous la seconde race, les *duces* ou ducs, *comites* ou comtes, *marchiones* ou marquis, profitant de l'affaiblissement de l'autorité royale, rendirent héréditaires dans leurs familles le gouvernement des provinces et des villes, et le commandement des frontières ou *marches ;* les titres, jusque-là viagers ou révocables comme les fonctions, devinrent héréditaires comme elles. Voilà ce que les gens prévenus appellent la féodalité, et qui en était l'abus et la corruption. L'usage de porter des noms de terre s'introduisit à cette époque parmi les nobles, parce qu'il était dans la nature des choses, que les terres possédées à charge de service militaire devinssent héréditaires dans les familles, puisque l'obligation de servir la société y était devenue héréditaire. La possession du fief caractérisa donc le noble : et le *de*, qui, dans une grande partie de l'Europe, distingue et désigne le noble, ne signifie autre chose que le domicile dans le fief, un tel *de* tel endroit. Plus tard, on ajouta au nom de terre son nom de baptême, et l'on dit Bertrand Du Gueselin, Olivier de Clisson ; après l'établissement des troupes réglées, on se distingua par son grade, le capitaine Montluc, le maréchal de Trivulce.

Mais le seul titre qu'on retrouve dans les temps anciens, pour la noblesse qui ne possédait pas de fief en souveraineté, est celui de baron ou d'homme libre, qui désignait la noblesse restée profession sociale et qui n'était pas *pouvoir*. C'est, en effet, le seul titre qu'ait porté jusqu'à ces derniers temps, et que porte encore l'aîné d'une des premières maisons du royaume, qui n'a jamais possédé de fief en souveraineté.

Quand nos rois se furent ressaisis de tous les *pouvoirs* particuliers sur les familles qui les avaient usurpés, ou en faveur desquels nos rois eux-mêmes les avaient rétablis, alors les titres reparurent ; ils ne désignèrent plus, comme autrefois, des fonctions, mais la capacité de les remplir, ou ils furent une présomption qu'on descendait des familles qui avaient autrefois exercé ces fonctions ou usurpé des *pouvoirs*. Quelquefois ils ne prouvèrent que la fortune d'un parvenu, ou l'effronterie d'un aventurier. L'abus des érections des terres en titres honorifiques fut poussé si loin, qu'il fallut décider, conformément à la constitution, que le roi pouvait faire quelqu'un *comte* ou *marquis* sans le faire noble, décision qui prouve que la noblesse n'est *distinction* que parce qu'elle est profession *distinguée*.

Dans ces derniers temps, les puînés de la noblesse, au lieu de prendre des noms de fief, adoptaient l'usage de se désigner par le nom de baptême, joint au nom de famille ; rien de moins conforme à la constitution.

1° Les princes du sang de France et l'héritier même du trône ne sont désignés que par des noms de fief. Cet usage n'a lieu que dans quelques cours étrangères, et par conséquent ne nous convient pas. 2° Il sépare la noblesse de la profession du fief, qui est le caractère distinctif de la noblesse. 3° La désignation par des noms de terre fait revivre les noms de familles qui ne sont plus; et c'est un avantage pour la société, qui, consommant les individus, doit, autant qu'elle peut, éterniser les familles en conservant les noms. Dans un temps éloigné, une famille entée sur le tronc d'une maison illustre anciennement éteinte se confond avec elle par la possession du même fief, et quelquefois par la pratique des mêmes vertus. Un nom qui rappelle de grandes actions peut souvent en produire de nouvelles; le mensonge ne nuit à personne, et il a pour la société le même effet que la réalité. Cette immortalité de noms et de souvenirs est parfaitement dans l'esprit de la constitution.

4° Cette coutume populaire, de se désigner par des noms de baptême, tenait, je crois, à la pente que tout prenait, en France, vers les institutions de l'homme naturel.

Je ne sais si l'usage des *présentations* à la cour est bien conforme à la constitution, à l'intérêt de la noblesse, à celui de la société: il se forme ainsi un ordre dans un ordre. La noblesse de la cour se distingue de la noblesse de province; elle se divise, lorsqu'il faut combattre en masse et à rangs serrés. — Les présentations se multiplient, la faveur et l'intrigue s'en mêlent, et l'on est présenté malgré le généalogiste, et quelquefois malgré la généalogie.

La noblesse est *une* aux yeux de la constitution; dans les états généraux, le noble le plus récent a siégé à côté de chefs de nos plus anciennes maisons. Mais c'est à l'opinion à distinguer les familles, et à l'administration à distinguer les services. La distinction que l'opinion publique, c'est-à-dire la société, met entre les familles à raison de leur ancienneté, est autant dans la nature des choses, que celle que l'administration met entre les individus, à raison de leurs services personnels. Plus il y a de temps qu'une famille est consacrée à la défense de la société, plus elle doit être considérée par la société; et lorsque la date de son admission dans la profession sociale n'est pas connue, elle doit jouir de la considération justement attachée à l'exercice immémorial d'une profession distinguée.

Si la noblesse doit être *fonction*, elle ne doit pas être *pouvoir;* encore moins doit-elle être *métier :* donc elle ne doit pas commercer. Le désir d'acquérir des richesses est le désir d'en jouir; le désir de jouir est le désir de vivre; et le désir de vivre s'accorde mal avec une profession qui ordonne de compter la vie pour rien, et son devoir pour tout. « Des lois qui permettraient, en France, le commerce à la noblesse, dit Montesquieu, y détruiraient la noblesse sans aucune utilité pour le commerce... Il est contre l'esprit de la monarchie que la noblesse y fasse le commerce. L'usage qui a permis, en Angleterre, le commerce à la noblesse, est une des choses qui ont le plus contribué à y affaiblir le gouvernement monarchique. » Le même auteur, après avoir remarqué l'esprit de désintéressement de cette noblesse militaire, « qui sert toujours avec le capital de son bien; qui, quand elle est ruinée, donne sa place à un autre, qui servira avec son capital encore; qui, quand elle ne peut espérer les richesses, espère les honneurs, et lorsqu'elle ne les obtient pas, se console parce qu'elle a acquis de l'honneur; » après avoir considéré « cet état de la robe qui, sans avoir le brillant de la noblesse guerrière, en a tous les priviléges; cet état qui laisse les particuliers dans la médiocrité, tandis que le corps dépositaire des lois est dans la gloire; cet état encore dans lequel on n'a de moyen de se distinguer que par la suffisance et la vertu, profession honorable, mais qui en laisse toujours voir une plus distinguée; » après avoir observé que la pratique du royaume de France est « très-sage en ce que les négociants n'y sont pas nobles, mais qu'ils peuvent le devenir, » ajoute ces paroles remarquables, et qui peuvent être regardées comme le texte de mon ouvrage : « et si depuis plusieurs siècles, la France a augmenté sans cesse sa puissance, il faut attribuer cela à la bonté de ses lois, non pas à la fortune, qui n'a pas ces sortes de constance. » (*Esprit des lois*, liv. XX, ch. 21 et 22.)

On peut remarquer dans la contradiction qui existait, en France, entre les lois et les mœurs, relativement à la noblesse commerçante, une preuve évidente de ce que j'ai avancé dans la première partie de cet ouvrage; que c'est à la nature seule à faire des lois dans une société constituée, parce que c'est elle seule qui établit des rapports né-

cessaires entre les êtres, et que, lorsque l'homme veut y substituer ses opinions, il ne peut établir que des rapports contraires à la nature des êtres, des lois absurdes, que la nature repousse, ou en les laissant tomber en désuétude, ou par les troubles qui en a compagnent l'exécution. Une loi permettait en France à la noblesse de faire le commerce en gros; les mœurs, c'est-à-dire, la nature, plus sage que l'homme, ne le lui permettait pas; en revanche, la nature avait introduit la loi des substitutions, parce que la loi qui rendait héréditaires les moyens de remplir une fonction héréditaire, était un rapport *nécessaire* et dérivé de la nature des êtres : l'homme avait restreint, c'est-à-dire, avait abrogé cette loi; et remarquez la différence des lois *nécessaires*, c'est-à-dire, parfaites, qu'introduit la nature, aux lois absurdes, immorales que l'homme établit. La nature en prescrivant à la noblesse les substitutions et lui défendant le commerce, lui inspirait le soin de sa postérité et le mépris du luxe et des jouissances personnelles; elle mettait l'amour des autres à la place de l'amour de soi : l'homme, en restreignant la faculté de substituer et permettant le commerce au noble, détachait le noble de sa postérité, pour lui donner le goût de l'argent et d'un genre de propriété plus disponible pour le luxe et l'égoïsme, et il mettait ainsi l'amour de soi à la place de l'amour des autres. Il en devait résulter, il en a résulté en effet une fureur universelle de changer ses terres contre des capitaux; et l'on a vu à la fois, quelques années avant la révolution, chez les notaires de Paris, jusqu'à neuf mille terres en vente. L'administration s'applaudissait, peut-être, de voir le fisc se grossir par des droits sur les mutations de propriété, elle aurait dû gémir de voir de nouvelles familles s'élever sur les débris des anciennes familles, de nouvelles propriétés inspirer le dégoût des anciennes propriétés, de nouveaux principes prendre la place des anciens principes. La mutation fréquente des propriétés est une plaie mortelle à la constitution; et c'est pour la rendre plus difficile que la nature même de la société a établi la loi des droits des *lods et ventes*. La noblesse ne doit donc pas commercer, encore moins agioter : si elle doit périr, qu'elle se détruise sans s'avilir, puisqu'aussi bien elle ne pourrait s'avilir sans se détruire.

Rien de plus commun autrefois en France que de voir la noblesse pauvre offrir ses services aux grands *envers et contre tous*. On lit dans les mémoires du temps que le duc d'Epernon, brouillé avec le duc de Sully, n'osa pas sortir de son hôtel, parce qu'il n'avait autour de lui que six cents gentilshommes et que Sully en avait huit cents. La Fronde a fourni des exemples remarquables de ces dévouements des gentilshommes à des causes particulières. Aujourd'hui la noblesse sent mieux sa dignité. La constitution qui perfectionne d'un côté, quand l'homme altère d'un autre, l'a rendue plus indépendante des *pouvoirs* particuliers, et par conséquent plus dépendante du *pouvoir* général.

« Henri VIII, » dit Montesquieu, « voulant réformer l'Eglise d'Angleterre, détruisit les moines, nation paresseuse par elle-même, et qui entretenait la paresse des autres, parce que, pratiquant l'hospitalité, une infinité de gens oisifs, gentilshommes et bourgeois, passaient leur vie à courir de couvent en couvent; il ôta encore les hôpitaux, où le bas peuple trouvait sa subsistance, comme les gentilshommes trouvaient la leur dans les monastères : depuis ce temps l'esprit de commerce et d'industrie s'établit en Angleterre.»

On vient de voir tout à l'heure, que le même auteur a dit formellement : « que la loi qui avait permis en Angleterre le commerce à la noblesse *était une des choses qui avaient le plus contribué à y affaiblir le gouvernement monarchique.* » Par conséquent les monastères, qui, selon l'auteur lui-même, empêchaient l'esprit de *commerce* de se répandre parmi la noblesse comme dans les autres classes, *étaient une des choses qui maintenaient, en Angleterre, le gouvernement monarchique.*

On ferait un gros livre sur le passage que je viens de citer, dans lequel le philosophe décide bien légèrement des questions qui pourraient embarrasser le politique. On pourrait demander à l'auteur ce qu'il appelle une occupation utile à la société, et si des corps, qui, tout dégénérés qu'ils pouvaient être de leur institution primitive, étaient comme des médailles antiques dans l'histoire de la religion et de la société, et des preuves matérielles et sensibles de la foi des anciens temps à l'existence de Dieu et à l'immortalité de l'âme, n'étaient pas, même politiquement, aussi utiles à la société que ces clubs littéraires où l'on prêche l'athéisme, et ces clubs politiques où l'on professe le ré-

publicanisme : on demanderait si ces tranquilles retraites n'offraient pas à l'homme une ressource plus consolante dans le malheur, un refuge plus religeux et par conséquent plus social contre l'injustice de ses semblables ou de ses propres passions, que le suicide; le sucide ! qui bientôt ne laissera plus à la justice humaine de scélérat à punir, ni à la bonté divine de coupable à pardonner. L'Angleterre est plus industrieuse et plus riche depuis qu'il n'y a plus de monastères; je le veux : mais y a-t-il plus de bonheur depuis qu'il y a plus de richesses, plus de mœurs depuis qu'il y a plus de commerce, plus de vertus depuis qu'il y a plus d'industrie ? Il y a plus d'argent; j'en conviens : mais y a-t-il plus de force ? S'il est question de force extérieure, il y a moins de soldats dans un Etat, à mesure qu'il y a plus de commerce; s'il est question de force intérieure, qui consiste dans l'amour des sujets les uns pour les autres, et dans l'amour de tous pour le souverain, il y a moins d'amour de l'homme, à mesure qu'il y a plus d'amour de la *propriété*; et l *auri sacra fames*, qui met tant d'activité et d'industrie dans la société, n'est pas plus, aux yeux du véritable homme d'Etat, une vertu conservatrice de la société politique, qu'elle n'est, aux yeux du moraliste, une vertu conservatrice de la société religieuse. On pourrait demander à Montesquieu, s'il est vrai qu'il y ait moins de pauvres depuis qu'il n'y a plus d'hôpitaux, et si, après tout, il ne vaut pas mieux être importuné par un pauvre, que d'être dévalisé en plein jour, à Londres même, par un brigand. On demanderait si ces fondations pieuses, monuments de la piété et de la charité publiques, où le pauvre trouve une discipline et des instructions qui lui sont plus nécessaires que la subsistance même, ne sont pas plus utiles aux yeux de la religion et de la politique, que ces secours obscurs et privés qui arrachent, si l'on veut, l'indigent à la misère, mais qui le laissent à la corruption. On demanderait si ces monastères où le riche trouvait, comme le pauvre, une asile gratuit, et s'asseyait comme lui à la table d'une religion hospitalière, ne rappelaient pas cette antique et loyale hospitalité, ce premier devoir de l'homme envers son semblable, cette première vertu des sociétés naissantes, d'une manière plus touchante et plus vraie que ces hôtelleries fastueuses, où le riche entre avec fracas, que l'étranger pauvre n'ose aborder, où l'or trouve un accueil si gracieux, et l'homme une hospitalité si ruineuse, et quelquefois si inselente. Je conçois que la paresse est un crime dans celui que sa profession et ses talents appellent à servir la société ; mais combien d'hommes qui ne la serviraient utilement qu'en ensevelissant dans la *paresse* et le silence du cloître leur funeste industrie et leur dévorante activité ! L'Europe serait heureuse et tranquille, si J.-J. Rousseau s'était fait Chartreux : et qui oserait assurer que les changements faits en France, il y a quelques années, dans le régime des ordres monastiques, n'aient pas rendu à la société une foule d'esprits inquiets et turbulents, qui n'ont d'activité que pour nuire, et de force que pour renverser ? *C'est depuis ce changement*, dit Montesquieu, *que l'esprit de commerce et d'industrie s'établit en Angleterre ;* mais il ajoute aussi que c'est depuis ce changement que l'esprit d'athéisme, de matérialisme, de républicanisme s'y est introduit, et de l'Angleterre dans toute l'Europe. Je reviens à la noblesse.

Cette noblesse anglaise passait donc sa vie à courir de couvent en couvent, à vivre des fondations de ses ancêtres qui avaient donné à garder à la religion des biens qu'ils ne savaient pas garder eux-mêmes; elle s'enivrait peut-être dans un réfectoire, au lieu de porter des toasts dans une taverne; elle allait peut-être à l'office, au lieu d'aller à l'opéra, et partageait la collation des bons religieux, au lieu de faire des petits soupers avec des courtisanes. La société, les mœurs, la noblesse n'ont rien gagné au changement. Il valait autant courir de couvent en couvent, que de Suisse en Italie, de France en Allemagne, pour finir loin de sa terre natale par la consomption ou le suicide, après avoir traîné dans toute l'Europe le dégoût de son pays et le mépris pour les autres nations. C'était cependant de cette noblesse *paresseuse* qu'étaient les Talbot, les Chandos, les Mauny; c'était de cette noblesse que descendaient le généreux Montrose, et ce brave et loyal Anglais, qui, en mourant pour son roi, disait à ses enfants : *Mes enfants, tenez à la couronne, quand elle pendrait d'un buisson.*

C'était dans un temps voisin encore de celui où la noblesse courait de couvent en couvent, que ces francs et généreux royalistes, opprimés sans être abattus, mêlant au

malheur de leur cause la gaieté d'une âme pure, et quelquefois un goût excessif pour le plaisir, répondaient à leurs sombres adversaires, *les têtes rondes*, les Jacobins de ce temps, les assassins de Charles Ier, qui leur reprochaient pieusement leur vie licencieuse : *Oui, nous avons les faiblesses des hommes; mais vous, vous avez les vices des démons.* (HUME.) C'étaient enfin les enfants de ces nobles, sans goût pour le commerce, *sans industrie*, qui, selon Montesquieu lui-même, *s'ensevelirent avec Charles Ier sous les débris du trône ;* et pour juger jusqu'à quel point l'institution de la noblesse s'est perfectionnée en Angleterre par l'esprit de commerce et d'industrie, il convient peut-être d'ajourner jusqu'à la première révolution. En attendant, je ne crains pas d'avancer que, si la nation anglaise est devenue plus *industrieuse* depuis les réformes faites par Henri VIII, elle n'est pas devenue plus militaire, quoiqu'elle n'ait pas cessé d'être aussi brave ; que, sans parler de la guerre présente, qui ne ressemble à aucune autre, les Anglais dans leurs combats contre les Français n'ont pas conservé, sur terre, l'égalité, la supériorité peut-être, qu'ils ont eue autrefois; et que, même dans les combats de mer, les succès, à forces égales, ont toujours été balancés; mais aussi, car il faut être juste, chez cette nation vraiment industrieuse, la politique est devenue beaucoup plus savante, et ses moyens beaucoup plus profonds.

Ce temps où la noblesse courait les châteaux et les couvents était celui de l'ancienne chevalerie : institution sublime, dont le souvenir est venu jusqu'à nous à travers les exagérations de l'enthousiasme, comme la noblesse de ce temps parviendra à la postérité à travers les exagérations de la haine. La raison de cette différence est aisée à apercevoir.

Quand la noblesse n'était opulente que de vertus, avide que de périls, distinguée que par des sacrifices, elle était un objet d'admiration plutôt que d'envie; on lui laissait ses dangereux honneurs, ses pénibles distinctions qu'on n'était pas tenté de partager : mais lorsqu'elle a voulu entrer en concurrence de richesses avec le commerçant, de gloire littéraire avec le bel esprit, et réserver, en même temps, pour elle seule, l'honneur de servir l'Etat, et la juste considération qui en est la suite, il s'est formé contre elle une ligue de la jalousie et de la vanité, et elle a succombé sous le poids de leurs haines réunies.

Les progrès de la société ont dû nécessairement développer une autre profession sociale, agrégée à la noblesse, et noblesse elle-même, puisqu'elle est défensive de la société dans son objet, indépendante dans son existence, inamovible dans ses fonctions, propriétaire, et par conséquent héréditaire dans son titre ; je veux parler de la noblesse sénatoriale. A mesure que la société se constitue, la justice fait plus, et la force fait moins, ou pour mieux dire, la justice devient la force. C'était ainsi en France, où les deux professions de la robe et de l'épée se rapprochaient insensiblement. Leur point de contact était dans la royauté et dans la pairie, premier grade de la noblesse, offices constitutionnels qui rapprochent la noblesse de la royauté, puisque ceux qui en sont revêtus en sont les *pairs;* magistrature militaire, et appartenant même plus au sénat qu'à l'armée. En effet, les pairs laïques peuvent ne pas servir l'Etat dans la carrière des armes, mais ils ne peuvent pas n'être pas membres de la cour des pairs. Cependant la profession sénatoriale restera toujours dans l'opinion un peu au-dessous de la profession actuelle des armes, parce qu'il est dans la nature de l'homme qu'une profession qui demande à l'homme le sacrifice de sa vie, soit plus considérée que celle qui ne lui demande que le sacrifice de son temps; mais s'il existe entre elles cette différence dans les temps ordinaires, et lorsque l'Etat n'a à craindre que les ennemis extérieurs, elle disparaît, lorsque la société politique, en proie aux troubles intérieurs, appelle à son aide les professions conservatrices, véritable force publique, défensive de la constitution : alors toutes les professions sociales sont également exposées; le dépositaire des lois, le défenseur du trône, tombent également sous le fer des scélérats. La noblesse est une quand il faut périr.

Dans la société politique, il n'y a de force de *conservation* que dans la profession essentiellement *conservatrice*, c'est-à-dire la noblesse. L'histoire s'accorde avec cette théorie, puisqu'il n'y a que les sociétés religieuses ou politiques qui avaient un corps de noblesse héréditaire, religieuse ou politique, qui se soient conservées, et aient laissé de grands monuments de leur existence religieuse ou politique, comme les Juifs, les Egyptiens et même les Romains,

Car j'ai prouvé, dans la seconde partie de cet ouvrage, que les lévites étaient un corps de noblesse religieuse, comme il est vrai de dire que dans la société monarchique, la noblesse est un sacerdoce militaire. Les républicains ne manqueront pas de m'alléguer l'exemple de la France république, qui a proscrit la noblesse, et dont les armées ont eu de si grands succès.

Je n'examinerai point ici, si ces succès prodigieux sont dus uniquement à la valeur des troupes françaises; mais je répondrai qu'il ne faut pas confondre la force d'agression avec la force de conservation, et que ces mêmes armées, après avoir dévasté, subjugué les Etats voisins, deviendraient, comme les armées romaines, le fléau de leur propre patrie. Il y aurait cette différence entre la république romaine et la démocratie française, que Rome n'eut des troupes réglées et assemblées en temps de paix, que dans les derniers temps de la république; au lieu que la France serait obligée, à cause du système présent de l'Europe, d'avoir en tout temps une force imposante, et qu'on a proposé, dans les débats de la Convention, de porter, dès aujourd'hui, à cinq cent mille hommes.

J'ai remarqué au chap. 5 du liv. IV de la première partie de cet ouvrage, que depuis longtemps un changement progressif dans nos mœurs, dans nos arts, dans notre langue, dans notre littérature même, annonçait la chute accélérée par laquelle la France descendait de la constitution de la nature de la société, ou de l'homme perfectionné, aux institutions de l'homme sauvage; j'en citerai un nouvel exemple relatif à la noblesse. L'usage s'introduisait de se servir, dans les combats singuliers, de l'arme la plus destructive et qui suppose le courage *passif* qu'on retrouve au plus haut degré chez l'homme sauvage, plutôt que le courage *actif* qui doit être celui de l'homme perfectionné, et qui avait toujours été celui du Français. Je n'entre pas dans le fond de la question; mais je ne crains pas de dire que ce changement prouvait, plus qu'on ne pense, la détérioration de l'esprit de la nation. Ce n'étaient plus des rivaux généreux, qui oublient un instant l'amitié qui les unit, pour ne s'occuper que de leur gloire, mais des ennemis implacables qui veulent se détruire.

CHAPITRE II

ARMÉE.

Comment se faisait-il qu'en France chaque ministre de la guerre fît une ordonnance militaire, et que chacun de ceux qui étaient chargés de la faire exécuter y changeât quelque chose? Quand la nature amène des développements nécessaires dans les usages politiques ou militaires d'une nation, elle a soin d'en indiquer le motif. Ainsi, il était dans la nature des choses, qu'une troupe à cheval acquît, dans ses évolutions, toute la rapidité dont le cheval est susceptible; que l'artilleur fût, dans certaines circonstances, mis à cheval, pour arriver aussitôt que la pièce qu'il sert; que le soldat fût habillé uniformément, d'une couleur difficile à salir et aisée à nettoyer; que son habit le défendît du froid sans l'embarrasser dans sa marche; qu'il fût coiffé de manière à garantir sa tête des injures de l'air, chaussé de manière à préserver ses pieds de l'humidité, armé de la manière la plus propre à tirer le meilleur parti de sa force et de son adresse; mais ces objets une fois remplis, l'homme et les saisons restent les mêmes. Pourquoi fatiguer le soldat et ruiner l'officier par des changements continuels dans le nombre des boutons, la couleur des revers, la coupe de l'habit, la forme du chapeau? Peut-on justifier ces changements et mille autres aussi inutiles, par aucun motif tiré de la nature des boutons, des couleurs, des habits ou des chapeaux? La manie de *faire* est essentiellement celle des petits esprits, le goût de conserver est le caractère des bons esprits.

L'homme n'aime de changements que ceux qu'il fait lui-même, parce qu'ils lui présentent une idée de création qui le flatte; hors de là, il aime à contracter des habitudes, et ces habitudes lui sont aussi chères que sa vie.

Ce qui est nécessaire en France, et dont on pourrait justifier la nécessité par des motifs puisés dans la nature de la constitution monarchique, est :

1° De rétablir les compagnies d'ordonnance de la maison du roi, où la noblesse puisse faire un service qui lui tienne lieu d'éducation militaire, au lieu de demander des brevets à la suite, et de courir après des grades sans fonctions.

2° De rétablir les grenadiers à cheval, élite des troupes françaises et récompense pour le soldat brave et fidèle.

3° De rétablir la gendarmerie, corps plus important qu'on ne pense aux yeux de la constitution, parce qu'il était le point de ralliement militaire de la noblesse et de la bourgeoisie, avantage qui compenserait les inconvénients particuliers à ce corps. Ces inconvénients même disparaîtraient en partie, si l'on ne plaçait que de vieux officiers à la tête de ce corps, comme à la tête de tous les corps composés de jeunes gens de famille. Il est aisé d'en sentir les raisons :

1° Ce n'est pas assez de l'autorité du grade pour contenir cette jeunesse fougueuse, si l'on n'y joint celle de l'âge, qu'aucune institution humaine ne peut remplacer.

2° Le commandement de la part d'un supérieur, égal en tout à l'inférieur, révolte et prend le caractère de la force, à laquelle la nature oppose toujours une secrète résistance, plutôt que celui de l'autorité. L'homme aime à trouver le motif de son obéissance dans l'âge ou la naissance de celui qui commande, et non dans son grade seul, c'est-à-dire dans la nature ou la constitution, et non dans une préférence arbitraire et que chacun croit mériter.

3° Il est dans la nature de l'homme, que les vieillards qui commandent, sympathisent avec les jeunes gens qui leur sont soumis, et leur rendent l'obéissance plus douce, ou par l'affection qu'ils ont pour eux, ou par le respect qu'ils leur inspirent.

4° Jamais le jeune homme qui obéit ne manquera au vieillard qui commande, parce qu'il est contre la nature de l'homme et les lois mêmes de l'honneur qu'il puisse lui en donner raison.

Ce qui est nécessaire est de rétablir la considération des grades et de tous les grades. Déjà en France on était honteux de n'être que capitaine, et l'on aurait bientôt rougi de n'être que colonel? Voulez-vous diminuer de moitié la valeur de votre monnaie? augmentez-en du double la quantité circulante; voulez-vous doubler en quelque sorte la considération de vos grades militaires? diminuez-en le nombre de moitié. Pourquoi doubler les grades dans le même corps, dans la même compagnie? Unité en tout, unité. L'unité est indivisible, la division commence à 2. Quand il sera plus difficile d'être officier supérieur, ou officier général, vous aurez de meilleurs officiers supérieurs et de meilleurs officiers généraux. Louis XIV avait laissé ou formé des corps à quatre bataillons. L'armée autrichienne, l'armée prussienne, ont des régiments beaucoup plus forts que les nôtres : pourquoi ce morcellement de l'armée française en petits corps de deux bataillons? moins on a de corps, plus il est aisé d'entretenir entre eux une parfaite uniformité : moins de régiments, moins d'états-majors, moins de places, plus de sujets. Prenez garde que, pour bien gouverner les hommes, il faut *beaucoup d'appelés et peu d'élus;* ne décourager personne, et ne pas satisfaire tout le monde, tenir l'émulation en haleine, et ne pas rassasier l'ambition, c'est une coquetterie indispensable en administration : attachez les hommes par l'espoir, contenez les par la crainte, comptez peu sur l'affection et encore moins sur la reconnaissance.

Il faut rendre aux régiments les noms de province. Ces noms présentent une idée à l'esprit et un point d'appui à la mémoire. On n'oubliera jamais les actions valeureuses des régiments de Navarre et de Champagne; mais qui jamais se rappellera que le 35° ou le 57° régiment se sont distingués, et quelle idée fixera l'esprit, et l'empêchera de les confondre avec le 34° ou le 58°?

Ce qui est nécessaire, et plus nécessaire que tout le reste, est de rétablir dans l'armée le respect pour la religion et les mœurs. La famille offre l'enfant à la société; mais la société ne peut-elle le former à son service sans qu'il soit perdu pour la famille, ou que la famille soit perdue à cause de lui? Que le fruit de vingt ans de bons exemples donnés par la famille, et de dix ans d'éducation donnée par la société ne soit pas perdu dans trois mois d'éducation militaire, et que le jeune homme ne devienne pas l'opprobre de sa famille en devenant le fléau de la société. Cette surveillance sur les premiers pas d'un jeune homme dans la carrière des armes sera le résultat nécessaire du respect des jeunes militaires pour les anciens officiers, et de l'affection de ceux-ci pour les jeunes gens. Ces sentiments réciproques ne sauraient exister si le jeune homme aspire à commander son ancien, ou si celui-ci peut craindre d'être commandé par le jeune homme; si un corps n'est plus qu'un théâtre d'intrigue, d'ambition, de jalousie, d'artifices, au lieu d'être une école de loyauté, de fraternité, de politesse et d'honneur.

Il est possible de concilier de justes égards

pour l'âge et les services, avec l'encouragement que l'on doit au zèle, et avec les moyens de parvenir qu'il faut laisser aux talents.

D'ailleurs, si, dans tous les temps, on peut montrer de l'application à son devoir, on ne peut en général montrer qu'à la guerre des talents militaires; et peut-être faudrait-il réserver à s'écarter de l'ordre du tableau au moment où les occasions développent le talent, et où les succès justifient l'avancement. Rarement la discipline a péri dans un corps, parce que les officiers en étaient trop âgés; mais plus d'une fois le désordre s'y est mis, parce qu'ils étaient trop jeunes. Qu'on n'oublie pas surtout qu'une société telle que la France ne peut périr que par elle-même, et qu'elle se défendra toujours moins, même au dehors, par la perfection de sa tactique, que par la fidélité de ses guerriers et l'immutabilité de ses principes.

Non-seulement il est *nécessaire* que l'esprit de religion renaisse dans l'armée; mais, à moins que la France ne soit destinée à périr sans retour, il est impossible que la religion ne s'y rétablisse pas : parce que la religion est dans la nature de l'homme social, ou de la société, et qu'il faut que la société périsse ou que les principes conservateurs de la société renaissent.

La religion renaîtra dans l'armée par le bon exemple des officiers, et c'est une raison puissante, pour mettre à la tête des corps, des officiers moins jeunes; elle y renaîtra par un meilleur choix d'aumôniers, car il faut absolument un séminaire particulier pour cette profession. Que l'administration ne perde pas de vue que ce qui est philosophie dans l'officier, devient scélératesse dans le soldat; qu'il n'y a que des gens sans esprit et sans principes qui ne puissent trouver un juste milieu entre la bigotterie et l'irréligion, et qui ne comprennent pas que, sans faire de chaque soldat un homme religieux, on peut introduire dans l'armée un respect général pour la religion, comme il y a un respect général pour l'honneur, quoique tous les soldats ne soient pas des Césars. Après tout, la religion s'accorde mieux, dans son principe, avec la profession militaire qu'avec toute autre; puisque la religion, comme la profession des armes, n'est qu'obéissance, combat et privations.

On lit dans les *Mémoires* du duc d'York (depuis Jacques II), volontaire dans l'armée du maréchal de Turenne, que ce grand homme, à la veille d'attaquer les lignes d'Arras, fit avertir son armée de se préparer à une expédition périlleuse. Le duc d'York rapporte qu'on ne vit jamais dans l'armée autant de confessions ni de communions que les jours qui précédèrent l'attaque. Quelques jours après, les lignes furent forcées. On entend des militaires dire que ces préparatifs intimident le soldat; les soldats de Turenne étaient donc plus fermes, ou ce général moins prudent.

Gustave-Adolphe veillait avec le plus grand soin sur la religion du soldat; et le fameux Scanderberg avait une attention particulière sur ses mœurs.

On ne manquera pas de dire que les soldats de la république française se battent avec courage, quoiqu'il n'y ait dans leur armée aucun signe extérieur de religion; j'en conviens, et c'est précisément ce qui fait qu'ils sont les soldats de la république française.

L'esprit de matérialisme matérialisait tout, semblable à ces eaux qui pétrifient tout ce qu'elles touchent. Dans l'homme, on ne voyait plus qu'un corps, et dans le soldat qu'une machine qu'on ne pouvait mouvoir que par des moyens physiques. On oubliait que l'homme est intelligence, et même plus intelligence à mesure que la société est plus constituée. C'est une vérité que les factieux ont sentie et dont ils ont tiré un prodigieux avantage. Les *faiseurs*, genre d'hommes qui fourmille dans une société en dissolution, ne voyaient de bons soldats que chez quelques nations dont le soldat ne fait pas de chansons et ne dit pas de bons mots : mais ils ne s'arrêtaient qu'à l'écorce; ils ne voyaient de *cause* que la canne du caporal, et d'*effet* que l'immobilité du soldat. S'ils eussent cherché à le voir ailleurs qu'à la parade et à la manœuvre, ils auraient appris qu'une administration prudente ne néglige pas le moral de l'homme, et qu'une administration ferme commande tout aux hommes, et *même la religion*. L'exemple, l'habitude, le tempérament, peuvent rendre le soldat brave; la religion seule le rendra fidèle, et les gouvernements auront à l'avenir besoin de la fidélité du soldat plus encore que de sa valeur. Au reste, les principes religieux tiennent à la première éducation, et ce n'est pas au régiment qu'il faut pour la première fois en parler au soldat. Ce que j'ai dit de l'armée de terre peut s'appliquer à l'armée

navale. Même immutabilité dans les principes, même respect pour les formes, même surveillance sur la jeunesse, mêmes égards pour l'ancienneté, même soin d'inspirer à l'officier comme au soldat du respect pour la religion et des mœurs décentes.

Dans le service de terre, on peut, dans tous les temps, montrer du zèle et de l'aptitude; mais ce n'est proprement qu'à la guerre qu'on peut faire preuve de talents. Dans le service de mer, dont la théorie est calculée, et la pratique journalière, on peut, dans l'une et dans l'autre, développer, même pendant la paix, des talents distingués que l'administration doit encourager. Ainsi elle doit avancer les élèves de la marine, suivant leur application et leurs connaissances, et sans avoir égard à la date de leur admission; tandis que, dans le service de terre, les cadets, à sagesse égale de conduite, doivent être avancés suivant leur rang d'ancienneté. Dans l'armée de terre, on ne peut pas, dans l'officier en activité de service, séparer le grade des fonctions; dans l'armée navale, on peut être capitaine de vaisseau sans avoir de vaisseau à commander. La raison de cette différence est sensible. Dans le service de terre, un commandant de corps est subordonné à des mouvements généraux qu'il est toujours forcé de suivre, parce qu'il ne peut ignorer les ordres qui lui en transmettent la direction, ni éprouver, pour s'y conformer, que des obstacles prévus et possibles à vaincre.

Mais le capitaine de vaisseau, moins dépendant des hommes, parce qu'il est plus dépendant des éléments, n'a souvent de conseil à prendre que de lui-même, ni d'ordres à recevoir que de sa volonté. Or, un vaisseau est par lui-même et par les hommes et les choses qu'il contient, une propriété précieuse de l'Etat, que l'administration ne doit confier qu'à des talents connus dans la théorie et éprouvés dans la pratique. Ainsi, si l'ancienneté donne les grades, le mérite doit distribuer les commandements : mais si la faveur les distribue, comme il arrive trop souvent, alors l'administration est responsable envers la société des fautes de ses protégés, et il vaudrait mieux alors suivre, même pour les commandements, l'ordre du tableau. Les choix seraient meilleurs, car les gens de mérite parviendraient à leur tour; l'administration, en cas d'insuccès, aurait une excuse, et la préférence ne découragerait pas le mérite. L'ordre du tableau, suivi à la rigueur, peut empêcher les talents de naître, et dans ce cas, on ne peut regretter des talents qu'on ne connaît pas; mais les choix de faveur étouffent les talents développés et connus. Il est dans la nature des choses, que l'homme à talents conseille, gouverne l'homme médiocre que l'ancienneté place avant lui; mais il est dans la nature du cœur humain qu'il s'éloigne du sot présomptueux que la faveur lui préfère, et peut-être qu'il voie ses fautes avec un secret plaisir; car l'homme à talents peut se soumettre à être commandé par un homme médiocre, mais il ne peut souffrir d'être ballotté avec un sot.

Il s'était fait, en France, plusieurs changements dans l'organisation de la marine. J'ignore s'ils étaient nécessaires. Je lis dans le plus judicieux de nos historiens, Hénault, à l'année 1681 : « Ordonnance de la marine, que les Anglais ont regardée comme un chef-d'œuvre, et qu'ils ont copiée. » Il serait intéressant de savoir quel est celui des deux peuples qui y a fait le plus de changements, du Français pour qui elle a été faite, ou de l'Anglais qui n'a fait que l'adopter. Il serait singulier, mais il serait possible, que ce fût le Français qui s'en fût le plus écarté.

Au reste, je ne sais si le corps de la marine avait quelque chose à gagner du côté de l'esprit particulier de sa profession, après la manière distinguée dont il a généralement servi pendant la dernière guerre; mais du côté de l'esprit public, il est au-dessus de tout éloge. Il est difficile de méconnaître, dans la pureté de ses principes et l'unanimité de sa conduite dans les circonstances présentes, l'influence de l'exemple qu'ont donné les anciens officiers et du respect qu'ils inspiraient à la jeunesse; et c'est un avertissement pour l'administration.

Dans ce moment, l'affreuse nouvelle des désastres de Quiberon parvient dans ma retraite... La plume tombe des mains, l'expression manque au sentiment et plus encore à la pensée; un seul jour voit périr l'élite de la marine française; six cents héros sont égorgés à la vue de leurs foyers, contre la foi d'une capitulation que, dans leurs guerres furieuses, des sauvages eussent respectée. Le ciel et l'enfer semblent s'être réunis sur ce petit coin de terre pour étonner l'univers par le spectacle de tous les forfaits et de toutes les vertus. Clergé de France, noblesse française, professions sociales, conservatrices de la société religieuse

et de la société politique, je vous reconnais à la résignation héroïque du ministre de la religion, comme à l'intrépidité magnanime du guerrier! Sans doute, des revers ordinaires n'étaient pas dignes de vous; et pour que l'Europe pût vous apprécier, il vous fallait des malheurs aussi grands que vos vertus! Mais quelle fatalité semble poursuivre la marine française! Si les libérateurs de la France s'emparent d'un de ses ports, il est détruit dans leurs mains; s'ils emploient ses officiers de mer, ils périssent sous leurs yeux; si la guerre civile s'allume en France, son théâtre est précisément dans ces mêmes provinces, d'où elle tirait ses meilleurs matelots; et cette guerre remarquable, même entre les guerres civiles, par les cruautés dont elle est accompagnée, consomme dans ces malheureuses contrées jusqu'à l'espoir de la population; et ces républicains si heureux et si braves, leur courage et leur fortune les abandonnent sur un élément sur lequel toutes les républiques se sont distinguées; et victorieux sur terre de tous leurs ennemis, sur mer ils ne peuvent même se défendre contre leurs rivaux!

Il me reste à parler des milices. On a vu que la société emploie moins l'homme à mesure qu'il est plus nécessaire à sa famille; on doit en conclure, 1° que les exemptions de milice dont jouissaient en France les pères et les aînés de famille étaient dans la nature de la société;

2° Que la levée de la milice, parmi les puînés des familles qui n'étaient pas engagées au service de la société ou sociales, était dans la nature de la société : car tous les hommes, toutes les propriétés doivent un service quelconque à la société;

3° Que les prêtres, les nobles, les magistrats, les jeunes gens qui se destinent à une profession sociale ou à l'étude des arts utiles, ne doivent pas être soumis à la milice; parce qu'on ne peut pas servir la société de deux manières à la fois, ou dans deux professions;

4° Que les domestiques attachés au service personnel ou de luxe doivent être exempts de service militaire, parce que leurs maîtres payant pour eux un impôt, achètent leur affranchissement, et qu'ils ne doivent rien à la société comme hommes, puisqu'elle les emploie comme propriété par l'impôt qu'elle en retire.

Mais si la levée de la milice était dans la nature de la société, pourquoi le peuple la voyait-il généralement avec horreur? C'était la faute de l'administration.

1° Puisque la milice était une fonction militaire, il était contre la nature des choses de charger de sa levée des officiers civils : elle eût infiniment moins révolté la jeunesse, naturellement guerrière, si elle eût été accompagnée de formes plus militaires, et confiée à des officiers respectables par leur âge, distingués par leur décoration, moins susceptibles par leur état et leurs habitudes des reproches que le peuple, toujours injuste, faisait à ceux qui en étaient chargés.

2° L'administration, en faisant dépendre la nécessité de servir l'Etat d'un billet noir, semblait regarder les miliciens comme des coupables qu'il fallait décimer, et que le sort dévouait au supplice. Ce n'est point ainsi qu'on gouverne les hommes. C'est une insigne maladresse à l'administration, de rendre révoltante, par les formes, une chose honorable en elle-même, mais qui présente des côtés fâcheux. Toutes les fois qu'on présentera quelque chose aux hommes sous la forme de punition ou de contrainte, on est sûr, quoi que ce puisse être, de le leur rendre odieux. Ce n'est pas une peine, mais un honneur de servir sa patrie : donc il ne faut pas en faire un châtiment; donc il faut en faire un honneur; donc il ne faut pas préférer les mauvais sujets pour en faire des miliciens, comme on le faisait quelquefois. Les mauvais sujets ne sont bons à rien, et ne sont propres à aucun état : c'est contre eux que la société a établi des lois, des peines et une force publique. D'ailleurs un mauvais sujet milicien en est beaucoup plus mauvais sujet, parce qu'il se regarde comme indépendant de sa famille et de toute police, et qu'il est plus insolent et plus dangereux.

Il est donc nécessaire que l'administration change ses formes, si elle veut changer les idées du peuple. La milice est regardée comme une peine, il faut en faire une récompense; elle est odieuse, elle deviendra honorable; elle est occasion de violences et de querelles, elle peut devenir moyen d'instruction et de répression.

1° Il faut que le peuple soit bien convaincu qu'on n'admettra que de bons sujets dans la milice; et pour cela, tous ceux qui seront admis à concourir seront assistés par leurs parents ou curateurs, qui attesteront les vertus domestiques du sujet, je veux dire son respect à leur égard.

2° Il serait porteur d'un certificat des offi-

ciers municipaux, visé dans les campagnes par le correspondant de l'intendant, qui attesterait ses vertus publiques, je veux dire son amour pour le travail et sa bonne conduite dans la commune.

3° Il produirait un certificat du curé, qui attesterait uniquement ses vertus religieuses, c'est-à-dire qu'il a fait sa première communion et qu'il est assidu aux Offices de l'Eglise les dimanches et fêtes. Si vous voulez répandre partout un esprit de religion, il faut mettre la religion à tout.

Ces certificats de bonne conduite domestique, politique et religieuse dans la jeunesse, seraient nécessaires pour pouvoir occuper des fonctions publiques dans sa commune; le jeune homme les présenterait, comme le soldat montre une bonne cartouche; et pour peu que l'administration y mît de la suite et de l'adresse, celui qui ne pourrait pas présenter ces attestations trouverait difficilement à se marier. Si l'on demande pour le tirage de la milice des conditions morales, il faut supprimer toute autre qualité physique qu'un corps sain. On peut exiger une taille déterminée de celui qui s'engage volontairement : il ne remplit pas un devoir, il embrasse la profession des armes comme il aurait embrassé toute autre profession ; mais le milicien remplit un devoir, et il est contre la nature des choses que l'homme, dont le devoir est de servir l'Etat, en soit empêché, parce qu'il n'a pas cinq pieds deux pouces. La milice, si l'on veut, sera un peu moins élevée, mais l'institution sera excellente, et il en résultera, à la longue, dans la nation, un esprit général de dévouement à l'Etat, d'estime pour la profession militaire, de respect pour la religion et les mœurs.

Je n'envisage cette institution que sous le rapport du perfectionnement de l'homme moral. Ce n'est pas qu'il n'y ait pour une administration habile et vigilante des moyens de perfectionner l'homme même physique : ces moyens sont : 1° la répression du libertinage, que les petites villes commerçantes et fabricantes répandent dans les campagnes; 2° *la modicité des dots des femmes*, qui fait qu'on s'attache plus aux avantages extérieurs; 3° le soin de la première éducation physique des enfants; 4° l'emploi des jeunes gens pour les travaux champêtres, plutôt que pour les occupations sédentaires.

Je reviens à la levée de la milice.

Lorsque toutes les conditions que j'ai exigées seraient remplies, on pourrait faire tirer au sort ; et ce serait moins des criminels qui mettent, en tremblant, la main dans l'urne fatale, que des joueurs qui attendent que la roue de fortune leur donne un billet gagnant. Peut-être conviendrait-il que le milicien portât une marque distinctive pendant tout le temps de son service, marque peu dispendieuse, dont l'Etat ferait les frais ; peut-être encore serait-il possible de combiner l'institution de la milice en France avec celle qui est établie dans quelques Etats d'Allemagne pour la cavalerie, et d'avoir des régiments effectifs de cavalerie qui seraient fournis par les communes, qui, au lieu de donner tous les ans un milicien, fourniraient tous les huit ans un cavalier équipé, avec son cheval, dont elles répondraient. Au bout de huit ans, ce cavalier serait fidèlement renvoyé à sa commune, même lorsqu'il voudrait continuer de servir : mais rien n'empêcherait que la commune, par un nouveau choix, ne le renvoyât au régiment.

Le service de la cavalerie est plus du goût de la nation, parce qu'il est plus constitutionnel; il est plus constitutionnel, parce qu'il est plus défensif qu'offensif. Un Etat ne se défend contre l'invasion qu'avec de la cavalerie, il ne fait des conquêtes durables qu'avec de l'infanterie. Aussi remarquez que, dans les révolutions des Etats monarchiques, la cavalerie est la dernière séduite.

On a longtemps agité la question de savoir si les compagnies de cavalerie devaient ou non appartenir au capitaine en propriété. Les *faiseurs* décident d'une manière, et la constitution d'une autre. Ceux-là mettent au-dessus de tout la tenue du cavalier et la perfection de la manœuvre. Mais la constitution estime l'homme plus que l'habit, et les *sentiments* plus que les *évolutions*. Or il est certain que les cavaliers étaient mieux choisis et plus surveillés, lorsque l'officier avait intérêt à les choisir et à les surveiller. On voyait alors dans la cavalerie des jeunes gens d'une espèce qui y est beaucoup plus rare aujourd'hui, et que les parents avaient confiés à un officier voisin et connu. Des cavaliers ainsi choisis n'auraient ni trahi, ni livré, ni tué leurs officiers. Cette formation était d'autant plus conforme à la constitution, qu'elle rappelait le temps où la noblesse marchait au combat avec ses

vassaux. Elle n'avait en soi aucun inconvénient, mais l'administration ne la surveillait pas, et les abus s'y étaient glissés. Alors on la détruisit ; car en France on ne savait que détruire, et l'on ne savait ni maintenir ni corriger. L'administration faisait comme un homme qui rebâtirait sa maison, parce qu'il y a des gouttières. La guerre se fait mieux, dit-on, lorsque les compagnies appartiennent à l'Etat. Ne se désabusera-t-on jamais de regarder la France comme un Etat conquérant? La France est plus constituée qu'aucune autre nation : donc elle est plus qu'aucune autre nation dans les bornes que la nature lui a marquées ; donc elle a plus à conserver qu'à acquérir ; donc ses institutions militaires doivent être plus défensives qu'offensives. Mais parce qu'elle a moins à craindre du dehors, elle a plus à craindre du dedans. Je l'ai déjà dit : une société constituée ne peut périr que par elle-même : donc la France doit perfectionner son administration intérieure ; donc l'administration doit diriger toute son attention vers le moral de l'homme, parce que le moral de l'homme, surtout après une révolution, est à la fois l'ennemi le plus dangereux de la société et le moyen le plus puissant de l'administration.

Je dois, pour ne rien omettre, parler des maréchaussées. Cette institution excellente, particulière à la France, à ce que je crois, y maintenait l'ordre et la tranquillité. On me dira peut-être qu'il n'en existe pas en Allemagne ; mais on ne fait pas attention que le grand nombre de souverainetés y multiplie, d'une autre manière, la force publique.

L'administration avait très-bien fait de mettre cette troupe sur un pied militaire ; car, puisqu'elle est force publique, elle doit en avoir tous les caractères ; et ce n'est que par la rigueur de la discipline militaire la plus sévère, qu'on peut retenir dans l'esprit et les habitudes de leur profession des soldats casaniers, dispersés dans les campagnes par petites troupes et sans réunion habituelle. Mais, 1° parce qu'elle était sur un pied militaire, elle se croyait quelquefois dispensée d'obéir, ou n'obéissait qu'à regret aux réquisitions des officiers civils ; et elle alléguait ou attendait des ordres tardifs de chefs souvent éloignés.

2° L'arrangement par lequel le cavalier était chargé du remplacement de son cheval au moyen d'une somme trop modique aujourd'hui, nuisait au bien du service, en ce que le cavalier craignait toujours d'excéder son cheval, et que l'officier craignait par la même raison de l'envoyer trop souvent en course. Il ne faut pas donner à *forfait* le maintien de l'ordre public, ou bien il faut créer une chambre d'assurance contre les révolutions.

3° Les cavaliers étaient trop jeunes. Ils avaient quelquefois toutes les passions de la jeunesse avec toute la fierté du métier, et ils pouvaient être cause ou occasion de désordre, eux qui étaient faits pour le réprimer.

4° Par cette même raison, ils se mariaient presque tous, et le mariage était plus contraire à leurs fonctions qu'à la profession de soldat de ligne. Une fois mariés, on ne pouvait, sans dureté, les éloigner de leur famille, ni éloigner leur famille, en déplaçant son chef des lieux où étaient ses parents, ses habitudes, quelquefois ses moyens de subsistance. Le soin de sa famille distrayait le cavalier de son état, et faisait qu'il cherchait à faire des épargnes aux dépens de sa tenue, de sa nourriture et de celle de son cheval, ou des profits aux dépens de son devoir. Le cavalier marié contractait avec les habitants des liaisons de parenté et d'amitié, nuisibles au besoin du service.

Il faudrait qu'un cavalier eût servi au moins seize ans, et qu'il fût âgé au moins de trente-cinq ans, parce que cette fonction demande à la fois de la force et de la prudence, et que, si le cavalier tire sa force de ses armes et de ses habitudes, son âge seul peut lui donner la prudence nécessaire.

La paye du cavalier doit être avantageuse, parce que cette place doit être récompensée. On ne devrait recruter la maréchaussée que dans les troupes à cheval. Le soin des chevaux, la nature du service le demande. D'ailleurs il me semble qu'on peut trouver plus aisément dans le cavalier les qualités physiques ou les talents acquis que demandent des fonctions pour lesquelles il faut savoir au moins lire et écrire.

On a proposé de créer une maréchaussée à pied, uniquement parce qu'il y en avait une à cheval, et pour *faire* quelque chose.

L'institution serait détestable, parce qu'elle ne serait point considérée ; aux yeux du peuple ces soldats de police à pied ne paraîtraient que des recors. Le paysan ôte son chapeau au cavalier, il ne regarderait pas l'autre.

Il n'y a pas de raison pour changer l'organisation de la maréchaussée, mais il y en a mille pour l'occuper beaucoup. Les cavaliers oisifs deviennent libertins dans les villes, et chasseurs dans les campagnes. Occupez le cavalier, usez les chevaux ; l'administration ne doit jamais craindre de consommer les hommes ni les choses pour l'intérêt de la société.

L'administration accordait quelquefois un peu légèrement des ordres de désarmement général dans tout un canton. Il faut être très-circonspect pour solliciter comme pour accorder de pareils ordres. Tout propriétaire a le droit d'avoir une arme chez lui, pour défendre sa maison des voleurs, ou ses propriétés des animaux malfaisants. Mais s'il en fait un autre usage, il en doit compte à la loi ; et il vaut mieux employer, pour l'en punir, la justice que la force. Dans une société constituée, la justice doit faire beaucoup, et la *force* peu.

CHAPITRE III.

MARQUES DISTINCTIVES.

Dans les républiques, surtout démocratiques, où les *gens en place* exercent leur *pouvoir* particulier, il ne faut pas de marques distinctives, qui éveilleraient dans le citoyen l'envie d'exercer aussi son *pouvoir*, en lui en montrant le symbole; et l'on appelle simplicité et modestie ce qui est *prudence* et *nécessité*. A Rome, cependant, les marques extérieures des fonctions publiques étaient extrêmement multipliées; parce que Rome, constituée originairement en monarchie, en avait retenu l'esprit et les institutions; et c'est ce qui fut une des causes de ses progrès.

Dans une société constituée, où le *pouvoir* est le *pouvoir* général, il faut qu'il paraisse à l'extérieur, parce que tous doivent jouir de ce qui appartient à tous. L'empire que ces signes extérieurs du *pouvoir* ont sur les hommes est irrésistible, et cela doit être; car, lorsque le *pouvoir* général se montre aux yeux, on le suppose accompagné de la *force*, puisqu'un *pouvoir* sans *force* n'est pas un *pouvoir*.

Ces marques extérieures du *pouvoir*, qui avaient tant d'effet en France, lorsqu'elles étaient le symbole du *pouvoir général* de la société, n'ont servi, dans la révolution, qu'à consacrer des forfaits par leur présence: parce que, dans la république, elles n'ont plus été que le signe du *pouvoir* particulier de quelques hommes.

Quel doit être l'objet des marques distinctives ?

1° Elles doivent désigner le pouvoir.

2° Elles doivent distinguer les fonctions.

Ainsi il faut une marque distinctive générale pour distinguer, dans la société, ceux qui commandent de ceux qui obéissent;

Et une marque particulière qui désigne quelle espèce de commandement ou de supériorité l'on exerce.

Toutes les fonctions publiques ont cela de commun, qu'elles imposent le devoir de commander, et supposent le devoir d'obéir, car dans une société constituée il n'existe pas de *droits*, il n'y a que des *devoirs* (1).

Dans le militaire, le général commande, et le dernier officier commande, et l'un doit être obéi comme l'autre.

Dans l'ordre judiciaire, le parlement ou *cour* du roi juge souverainement ; et le premier juge ou *cour* du seigneur juge aussi souverainement, puisqu'il juge en dernier ressort jusqu'à une somme déterminée, et les sentences de la *cour* du seigneur doivent être exécutées comme les arrêts de la *cour* du roi.

Si toutes les fonctions publiques imposent le devoir de commander et supposent le devoir d'obéir, il faut une marque distinctive commune à toutes les fonctions publiques, qui annonce le devoir de commander, et prescrive par conséquent le devoir d'obéir.

Cette marque distinctive générale doit être égale pour toutes les fonctions, puisque toutes les fonctions imposent le même devoir de commander, et supposent le même devoir d'obéir.

Cette marque doit être précieuse sans être chère, et visible sans être embarrassante; elle doit être emblématique, parce qu'il faut, en parlant aux *sens*, dire quelque chose à l'*esprit* et surtout au *cœur*.

Cette marque distinctive serait l'anneau d'or pour toutes les fonctions militaires brevetées du roi, et qui supposent un commandement militaire, et pour toutes les fonctions judiciaires qui ont un exercice quelconque de souveraineté ou de dernier ressort.

(1) Ce n'est que pour me conformer aux manières de parler usitées que j'ai employé quelquefois le mot *droits* : il est partout, dans cet ouvrage, synonyme de *devoirs*.

Ainsi je ne le donnerais pas à ceux qui remplissent, auprès des armées, en quelque degré que ce soit, des fonctions administratives ou économiques, ni à ceux qui exercent, auprès des tribunaux, des fonctions subalternes, quelle que puisse être leur importance et la finance de leurs charges.

Le roi, source de toute autorité militaire et judiciaire, porterait le double anneau entrelacé. Ce serait la marque distinctive de la royauté, parce que ce serait le symbole de l'accord de la *force* et de la *justice*, accord qui constitue le *pouvoir* royal de la société.

Personne ne pourrait partager cette marque avec le monarque ; parce que toute autre personne, un pair, par exemple, n'est pas militaire au parlement ni juge à l'armée : mais le roi est toujours et partout le chef de la force armée et la source de la justice.

La marque distinctive de l'anneau d'or est précieuse sans être chère, et visible sans être embarrassante ; elle est emblématique, puisque, portée immédiatement sur le corps, elle présente à l'*esprit*, et plus encore au *cœur*, l'idée de l'union inséparable de la personne et des fonctions, des fonctions et du *pouvoir* dont elles émanent ; et c'est pour cette raison que l'anneau est, chez toutes les nations, le symbole de l'union la plus intime qui puisse exister sur la terre, celle de l'homme et de la femme.

L'anneau d'or était chez les Romains la marque distinctive de cet ordre qui exerçait à la fois des fonctions militaires et judiciaires. Or, dans tout ce qui a rapport à la partie extérieure et symbolique des fonctions publiques, les Romains n'ont rien laissé à imaginer.

Il y a des troupes en Europe, chez lesquelles le général a la canne, et le caporal a la canne aussi ; mais cette marque, dangereuse avec la vivacité française, contraire aux mœurs d'une société constituée, c'est-à-dire contraire à la constitution, présente plutôt l'idée de la *force* que l'emblème du *pouvoir*.

Le noble porterait l'anneau d'or, parce qu'en sa qualité de noble, et par sa seule existence, il est toujours en fonctions.

Les bas officiers porteraient l'anneau d'argent, parce qu'ils sont autorité militaire, et que leur autorité n'émane pas directement du *pouvoir* général, puisqu'ils ne sont pas brevetés.

Le don de l'anneau serait l'investiture de la fonction ; la perte de l'anneau en serait la dégradation ; l'investiture comme la dégradation pourraient être accompagnées de quelques-unes de ces cérémonies religieuses que nos pères, qui croyaient une âme à l'homme et un Dieu à l'univers, avaient si fort multipliées dans la réception des chevaliers et dans leur dégradation.

Il me semble que cette marque distinctive, que le bas officier porterait comme l'officier supérieur, l'officier particulier comme l'officier général, l'officier général comme le roi ; que le juge inférieur porterait comme le magistrat en cour souveraine, et celui-ci comme le roi, serait bien propre à donner à l'homme une haute idée de ses fonctions, et à lui inspirer ce respect pour soi-même et pour son état, qui ne manque jamais d'en imposer à l'inférieur, et qui, mieux que les châtiments ou la morgue, maintient la subordination et dispose à l'obéissance.

Cette distinction s'étendrait à toutes les fonctions publiques qui impriment caractère ; car un ministre d'Etat, un ambassadeur, sont toujours ou magistrats ou militaires, et l'administrateur suprême d'une province est toujours un magistrat.

J.-J. Rousseau, dans son *Gouvernement de Pologne*, propose une hiérarchie de grades qu'il distingue par des plaques de métal, dont la valeur spécifique décroît à mesure que le grade s'élève, en sorte que la plaque d'or répond au grade inférieur, et la plaque de fer au grade supérieur. C'est une sottise philosophique, qui est contre la nature des êtres, et par conséquent contre la raison. Ne dirait-on pas que la valeur de l'or, comparée à celle des autres métaux, est purement arbitraire, et qu'elle ne tient pas à la solidité, à la ductilité, à l'homogénéité de ses parties ? Ah ! c'est par de moins petits moyens qu'on doit inspirer aux hommes le mépris des richesses : il faut que l'homme connaisse le prix de l'or, et qu'il lui préfère la vertu.

Non-seulement il faut une marque distinctive générale pour désigner le *pouvoir*, il faut encore une marque distinctive particulière pour distinguer les fonctions ; car il est dans la nature du *pouvoir* d'être connu, et dans la nature des fonctions d'être distinguées entre elles.

Cette distinction doit être très-visible, et ne peut par conséquent être que dans les vêtements. Elle existe en France pour toutes

les professions sociales, et doit être soigneusement maintenue.

Il faut observer qu'il ne doit jamais être permis à l'homme d'Eglise ni au magistrat de quitter le costume de leur état, parce que la religion et la justice doivent être toujours présentes, et qu'il faut que le peuple contracte, en les ayant sans cesse sous les yeux, l'habitude de les aimer ; mais il n'est peut-être pas également nécessaire que le militaire porte continuellement le sien, parce que la *force* ne doit se montrer qu'au besoin, et qu'en se familiarisant avec elle, le peuple peut cesser de la craindre.

Le roi, dans les cérémonies publiques, porte un costume qui tient à la fois du militaire et du magistrat, et plus du magistrat que du militaire; parce que le *pouvoir* général est, relativement au sujet, plus *justice* que *force :* peut-être devrait-il porter constamment un habit qui rappelât cette double fonction.

Faut-il une marque particulière pour distinguer les différents grades dans la même profession ?

Cette distinction existe en France dans le militaire, où des épaulettes ou autres marques caractérisent les différents grades avec une précision bien minutieuse et, je ne crains pas de le dire, bien inutile, pour ne rien dire de plus.

Dans les grades militaires, on doit distinguer les classes et non les grades. Je m'explique : on distingue deux classes d'officiers : officiers particuliers d'un corps, officiers généraux de l'armée.

Il est dans la nature de l'organisation militaire de distinguer les officiers particuliers des corps, des officiers généraux de l'armée, parce que le service et la constitution même mettent entre eux cette différence, que les officiers particuliers n'appartiennent qu'à un corps, et les officiers généraux à toute l'armée.

Toute autre distinction me paraît fausse et puérile; elle ne peut avoir été imaginée que par le petit esprit et par l'orgueil; et elle est en effet une nouveauté dans le militaire français. Entrons dans le détail. Quel est le but de cette distinction entre les officiers particuliers d'un même corps?

Ce n'est pas sans doute d'apprendre aux officiers d'un même corps ce qu'ils sont dans le corps, ou de l'apprendre à leurs soldats : officiers et soldats du même corps, tous doivent se connaître entre eux : cette connaissance est même un des principaux devoirs de l'officier. Dans toute administration, il est plus important qu'on ne croit que le supérieur puisse appeler l'inférieur *par son nom*. Il acquiert dès lors sur lui un grand ascendant, parce que tout homme est flatté d'être connu, surtout de ses supérieurs, dont la connaissance semble lui répondre de l'intérêt qu'ils prennent à sa personne (1).

Le but de cette distinction est-il de classer entre eux des militaires inconnus les uns aux autres, que le hasard assemble à une table d'hôte, et d'établir entre eux des rangs et une préséance? Dans ce cas, il ne peut y en avoir d'autre que celle de l'âge et de la décoration qui l'exprime. C'est un grand inconvénient politique de ces distinctions minutieuses, qu'elles ne laissent pas même à l'ancienneté d'âge la ressource d'une méprise.

Est-ce d'apprendre au soldat qu'il doit un autre respect et une autre obéissance au lieutenant qu'au sous-lieutenant, au capitaine qu'au colonel, etc.? Mais s'il y avait des nuances à marquer, aux yeux du soldat, dans la subordination, la différence serait à l'avantage du supérieur immédiat; et dans la hiérarchie des grades, l'inférieur doit reconnaître, avant tout, les ordres de celui qui les lui transmet sans intermédiaire.

Est-ce enfin d'avertir les gens du monde de mesurer leurs égards sur les soies de l'épaulette? L'âge, les décorations dont je parlerai tout à l'heure, l'éducation doivent marquer les nuances. On doit souhaiter, plus qu'on ne doit les craindre, les *quiproquo* de ce genre. Il serait heureux qu'à l'instruction, à la décence des manières, à la sévérité des principes, on se méprît sur les grades. Le jeune officier, qui s'aperçoit que son grade est peu considéré, ne le respecte pas lui-même ; et trop souvent les gens du monde, et particulièrement les femmes, se permettaient de distinguer les épaulettes d'une manière peu obligeante. Tous les grades doivent être considérés par les gens du monde, parce que tous les grades sont utiles

(1) Le cardinal de Retz, terrassé dans une émeute populaire, par un homme qu'il ne connaissait pas, et au moment d'en être poignardé, lui cria : *Ah! malheureux, si ton père te voyait!* Cet homme crut être connu du cardinal, et se retira tout confus et en lui demandant pardon. C'est un des traits de la vie du coadjuteur, qui prouve le plus sa profonde connaissance des hommes, et son extrême présence d'esprit.

à la société. Quant à la considération personnelle, elle n'est pas attachée au grade, et le brevet du roi ne la donne pas.

Dans la profession sénatoriale, les distinctions entre les offices ne sont marquées qu'à l'audience. Il n'y en a de particulières que pour le chef de la compagnie, ou pour celui qui remplit les fonctions éminentes du ministère public.

En même temps que l'on s'attachait en France à distinguer les grades avec une précision si scrupuleuse, le petit esprit s'exerçait à faire disparaître toute distinction extérieure dans le costume entre l'officier et le soldat. Des idées étroites d'uniformité l'emportaient sur des considérations morales bien autrement importantes, sur la nécessité de relever le supérieur aux yeux de l'inférieur par tous les moyens qui peuvent parler à *l'esprit* et frapper les *sens*. Frédéric donnait à l'officier prussien le chapeau bordé et l'écharpe tissue d'argent ; et en France, on leur ôtait le *jabot* et les *manchettes*. Il faut quelque chose de solide et de riche qui relève celui que son physique ne relève pas toujours. Le soldat estimera plus l'officier qui lui paraîtra opulent, et cette estime pour la richesse n'est pas immorale en elle-même, puisqu'elle est dans la nature de la société. L'homme plus propriétaire est en quelque sorte plus social. Il ne faut pas alléguer des motifs d'économie; il n'y a de cher que ce qui est inutile.

Il y a d'autres distinctions, qui ne doivent être qu'accidentelles : ce sont celles des officiers de police ou municipaux. Une commune est une grande famille ; l'autorité, toujours représentée et extérieure, y deviendrait insupportable, si les yeux ne s'y accoutumaient pas ; ou vaine et sans effet, s'ils s'y accoutumaient trop. Les officiers municipaux ne sont que *conseil* dans l'exercice ordinaire de leurs fonctions : ils ne deviennent *autorité* que lorsqu'ils ont besoin d'exiger l'obéissance ; alors le signe extérieur du *pouvoir* est efficace, parce qu'il annonce la présence de la *force*.

J'aurais proposé, comme très-convenable, de donner l'anneau d'or aux fonctions religieuses qui donnent *charge d'âmes*, si je n'eusse craint qu'on ne m'accusât de vouloir *civiliser* la religion, ce qui est bien loin de ma pensée. Je l'ai dit ailleurs, la société religieuse et la société politique doivent différer par les moyens, parce qu'elles s'accordent dans le but. Au reste, la distinction de l'anneau est connue dans les fonctions éminentes du ministère de la religion, et c'est une raison de plus au gouvernement civil pour l'adopter. Dans l'administration ecclésiastique, tout ce que la nature de la société a établi est parfait. En Egypte, qui nous a offert le type de la constitution politique des sociétés, « les prêtres et les soldats, » dit Bossuet, « avaient des marques d'honneur particulières. »

CHAPITRE IV.

CHATIMENTS, RÉCOMPENSES.

La société emploie pour sa conservation les peines et les récompenses, et elles sont dans la nature de la société, parce qu'elles sont dans la nature de l'homme.

L'homme a des affections : il faut donc se servir de ses affections pour le gouverner. Il s'aime lui-même ; donc il veut sa *conservation* ou ce qui lui est utile ; donc il craint sa destruction, ou ce qui peut lui nuire : donc il faut le porter au bien par l'espoir de la récompense, et le détourner du mal par la crainte du châtiment.

Quelles sont les actions que la société doit punir, quelles sont celles qu'elle doit récompenser?

Il faut revenir à la distinction de famille et de société, d'homme naturel et d'homme politique ou social (1).

Un principe vrai est toujours un principe fécond.

La société politique ne peut punir ou récompenser que l'homme qui lui appartient, l'homme politique ou social, c'est-à-dire qu'elle ne peut punir ou récompenser que les actions qui viennent à sa connaissance, ou par la plainte d'une partie intéressée, ou par la dénonciation d'un tiers, ou parce que l'action s'est passée dans un lieu public.

La fourberie, l'avarice, l'orgueil sont des vices ; mais tant que ces vices ne sortent pas de l'intérieur de la famille ou de l'homme naturel, la société les ignore, elle n'a aucune peine à décerner ; mais si la four-

(1) Je me sers indifféremment de l'expression d'homme social ou politique, en parlant de l'homme de la société politique par opposition à l'homme naturel ou à l'homme de la famille ou société naturelle ; parce que, dans le langage ordinaire, on n'entend par le mot *société* que la société politique. L'homme de la société naturelle est homme *social* comme l'homme de la société politique ; et pour parler très-correctement, il faudrait dire : l'homme social naturel, l'homme social politique, l'homme social religieux.

berie se manifeste par un faux matériel, l'avarice par le vol, l'orgueil par l'outrage, alors ces vices devenus sociaux, si je l'ose dire, ou publics, ne peuvent plus être ignorés de la société, qui les punit suivant la gravité du délit.

Un homme est brutal et violent, des enfants sont peu respectueux envers leurs parents; tant que ces actions se passent dans le sein de la famille, la société les ignore, elle ne peut les punir. Mais si une femme vient se plaindre des déportements de son mari, ou un père de mauvais traitements de la part de ses enfants, si un voisin dénonce à la police les excès qui se commettent dans une maison, ou si un mari maltraite sa femme, ou des enfants leur père dans un lieu public; ces actions deviennent extérieures et publiques, la société les connaît, elle doit les punir.

Si la société attendait que les actions criminelles vinssent à sa connaissance par la plainte d'une partie intéressée, la dénonciation d'un tiers, ou le flagrant délit, elle ignorerait presque tout ce qu'elle a intérêt de connaître, parce que la plainte est dangereuse, la délation odieuse ou immorale, et que le crime fuit le grand jour. Il était donc de la nature de la société d'ôter tout danger à la plainte, tout odieux à la délation, et de forcer le crime à se produire, en établissant des officiers chargés de la recherche, de la dénonciation et de la poursuite des crimes. C'est ce qu'elle a fait par l'institution du ministère public, qui existe sous divers noms, près de tous les tribunaux suprêmes ou subalternes, et qui, dans les cours souveraines et les justices royales, porte le nom de procureur général du roi, ou procureur du roi, pour marquer qu'il est spécialement établi pour l'intérêt de la société et par son *pouvoir :* institution sublime, véritable censure publique, à l'autorité de laquelle il faut ajouter toute la force qui naît du choix le plus sévère, le plus éclairé des personnes.

La société flétrit le vice, mais elle ne punit que l'action publique du vice, qu'on appelle crime : de même la société honore la vertu, mais elle ne doit récompenser que l'action publique de la vertu. Elle punit le crime qui suppose l'oubli ou le mépris de tous les devoirs de l'homme social; elle récompense la vertu qui suppose un sacrifice au-dessus des devoirs de l'homme naturel; ainsi elle ne récompense pas un enfant qui nourrit son père, mais elle récompense un homme qui expose sa vie pour sauver celle de son semblable. La société ne punit pas les vices de l'homme dans sa famille, parce qu'elle ne les connaît pas; mais elle ne récompense pas les vertus domestiques ou de famille, même lorsqu'elle pourrait les connaître; parce que l'homme vicieux est ce qu'il ne doit pas être: il s'écarte de la règle et il doit en être puni : mais l'homme vertueux dans sa famille est ce qu'il doit être; sa conduite est conforme à l'ordre; il n'y a pas lieu à récompense de la part de la société.

C'est à la religion à punir ou à récompenser les vices ou les vertus domestiques, parce qu'elle seule peut connaître les uns, ou apprécier le motif des autres.

Ainsi les institutions connues sous le nom de *rosières*, si multipliées de nos jours, si vantées par nos beaux esprits, qui récompensaient la vertu domestique dans la femme, c'est-à-dire dans un sexe qui n'appartient qu'à la famille, tous ces prix fondés dans quelques académies pour récompenser les actions vertueuses, étaient des institutions fausses ou corruptrices, parce qu'elles érigeaient, contre la nature de la société, les vertus domestiques en vertus sociales, et les devoirs d'homme naturel en fonctions d'homme politique; qu'elles mettaient l'intérêt à la place de la religion, et la vanité à la place de la conscience, qu'elles tendaient à affaiblir le respect dû à l'autorité suprême, puisqu'il est contre la nature de la société que le *pouvoir* général chargé de punir le crime, laisse à quelques particuliers le soin de récompenser la vertu.

Je n'ai parlé que de l'homme de la famille; mais l'homme de la société, celui qui exerce une profession ou fonction sociale a ses devoirs particuliers à remplir, et il doit être puni ou récompensé, selon qu'il les remplit ou qu'il les néglige.

Comme il y a des devoirs plus ou moins importants, il y a des infractions plus ou moins graves, et par conséquent des peines plus ou mois sévères.

Tout homme revêtu d'une fonction publique qui a mérité que la société lui retirât sa confiance et lui ôtât ses fonctions, doit être dépouillé de la distinction générale qui marquait sa supériorité, et renvoyé à l'état d'où la société l'a tiré. Il y a ici une distinction importante à faire. Si un bas officier, dans le militaire, ne remplit pas ses devoirs, la

société lui retire sa confiance; mais elle le laisse dans la profession et le renvoie à l'état de simple soldat. C'est elle qui s'est trompée en l'appelant à une fonction qu'il n'était pas en état de remplir; mais un officier manque d'*honneur*, c'est-à-dire de vertu, dans l'exercice des fonctions qui lui sont confiées, la société ne le fait pas descendre à un grade inférieur, parce que l'homme qui n'a pas eu assez de vertu pour être officier n'en aura pas assez pour être soldat. Elle le *dégrade*, c'est-à-dire qu'elle lui ôte tout grade, et ne le souffre pas même dans la profession. Elle lui ôte la marque distinctive générale qui désigne l'*autorité*, et la marque distinctive particulière qui distingue la fonction, et le renvoie à sa famille. Dans le premier cas, la société s'est trompée, en faisant d'un simple soldat un bas officier, et l'individu ne doit pas souffrir de l'erreur de la société; dans le second, c'est la famille qui a trompé la société, en lui proposant un sujet indigne de sa confiance, et la société ne doit pas souffrir de la faute de la famille. De même un noble dégradé (et cette expression prouve bien que la noblesse est une profession), n'est pas renvoyé dans le troisième ordre ou tiers état, puisque tout individu du tiers état a la capacité d'entrer dans le second ordre, et que le noble dégradé ne l'a pas; il est mis hors de la société et renvoyé à sa famille: ses propriétés doivent une contribution à l'Etat, parce qu'elles font partie des propriétés sociales et qu'elles sont protégées par le *pouvoir* de la société; mais lui-même n'est plus de la société et ne lui doit aucun service personnel.

Cette observation est importante, en ce qu'elle explique la raison pour laquelle un des caractères de l'autorité despotique est de renvoyer un supérieur, qu'elle veut punir, à un grade inférieur. Ainsi Pierre I[er] faisait d'un général un simple soldat; ainsi le Grand Seigneur fait d'un commandant de janissaires, qui a encouru sa disgrâce, le dernier officier du corps, quelquefois un *chef de chambrée*, parce qu'il avait fait d'un chef de chambrée, qui avait gagné ses bonnes grâces, le commandant du corps; parce que, comme il ne suit d'autre règle que sa volonté ou son caprice dans la distribution des emplois, c'est lui seul qui se trompe lorsqu'il élève un sujet à une place qu'il n'est pas en état d'occuper: et il serait contre la justice et contre la raison qu'un homme fût déshonoré et mis hors de la société, parce que de jardinier ou de cuisinier qu'il était, il a plu au maître, à qui rien ne résiste, d'en faire le grand visir ou l'aga des janissaires. On voit donc la raison pour laquelle le monarque ne doit pas s'écarter sans nécessité des règles qui lui sont tracées par la constitution dans la distribution des emplois. Il se rend garant envers la société des choix qu'il fait, lorsqu'il s'en écarte; et c'est bien plus pour le monarque que pour le sujet, qu'est établi l'ordre du tableau, auquel peut-être il ne doit jamais déroger sans de puissants motifs.

Pour le noble, le militaire et le magistrat, la dégradation consisterait à les dépouiller de la distinction générale et de la distinction particulière; et si l'on se rappelle tout ce que la religion accumulait de malédictions sur la tête du chevalier dégradé, on sentira combien la consécration religieuse du chevalier ou son excommunication sociale, s'il était parjure à ses serments, devait imprimer dans les esprits de considération pour les fonctions, de respect pour la personne, ou d'horreur pour la félonie et de mépris pour le traître.

Dans nos institutions modernes, il semble que nous rougissions de faire entrer le moral pour quelque chose. Nous paraissons douter si l'homme n'est pas uniquement matière; et en attendant que nous ayons découvert s'il est esprit, nous croyons plus sûr, et sans doute plus utile de n'en faire qu'une machine que nous remuons avec un levier.

Dans l'homme naturel, la société ne récompense que les actions vertueuses qui supposent un sacrifice au-dessus de la nature de l'homme; et dans l'homme social, la société ne récompense que les actions de vertu qui supposent un sacrifice au-dessus de ses devoirs.

Un militaire défend opiniâtrément un poste contre des forces extrêmement supérieures, la société lui doit une récompense, même lorsqu'il succombe, parce qu'il a fait ce que son devoir ne l'obligeait pas de faire; mais s'il avait ordre de tenir dans son poste, la société ne lui doit pas de récompense, elle lui doit un encouragement.

Un général attaque, sans ordre, l'ennemi avec des forces très-inférieures, la société lui doit une récompense, s'il est vainqueur, parce qu'il a fait plus que son devoir; s'il est battu, la société peut le punir de sa témérité; mais s'il a ordre d'attaquer, la société ne lui doit aucune récompense s'il

est vainqueur, aucune peine s'il est vaincu (à moins qu'il ne soit prouvé qu'il a négligé, de dessein prémédité, les moyens de s'assurer la victoire), parce qu'il n'a fait que son devoir; mais en cas de succès, la société lui doit un encouragement, parce qu'elle doit encourager tous ceux qui montrent des talents, à les employer d'une manière utile à ses intérêts.

Il n'est permis qu'à très-peu de personnes de faire des actions de vertu extraordinaires, et de développer de grands talents; et cependant toutes les professions sociales supposent des sacrifices qui méritent récompense, et des talents qui méritent encouragement. C'est un grand sacrifice, quel qu'en soit le motif, que la société ne peut juger, que celui qui fait renoncer à l'indépendance, au repos, aux douceurs de la vie privée, pour la dépendance, les périls et les fatigues de la profession militaire. Si c'est un sacrifice, il mérite récompense, et la récompense doit être proportionnée à la durée du sacrifice. Cette récompense est d'autant plus dans la nature de la société, qu'en même temps qu'elle est récompense pour le sacrifice, elle est encouragement pour le talent :

D'où je conclus rigoureusement l'excellence, la perfection de l'institution connue en France sous le nom d'ordre de Saint-Louis, décoration qui était la récompense de l'ancienneté de services militaires, et qui était donnée, sans distinction de naissance, à tout officier qui avait le temps de service fixé pour l'obtenir.

La condition de vingt-cinq ans de service, pour l'obtention de cette décoration, paraît sagement fixée, parce qu'en supposant qu'on commence de servir à dix-huit ans, on la reçoit à quarante-trois ans, et qu'à cet âge, elle est tout à la fois récompense pour le sacrifice que l'homme a fait à la société des années les plus agréables de sa vie, et encouragement pour employer à son service les années les plus utiles.

On se corrigera sans doute en France de l'abus de faire inscrire un enfant de dix à douze ans sur l'état militaire, pour lui faire avoir la croix de Saint-Louis quelques années plus tôt; car il est risible qu'un homme fasse preuve par écrit devant la société qu'il n'a pu recevoir l'éducation sociale à l'âge auquel il devait la recevoir, ou qu'il a reçu l'éducation militaire à l'âge auquel il ne pouvait pas en profiter.

La croix de Saint-Louis peut être donnée comme récompense ou encouragement pour des actions extraordinaires de valeur, et sans avoir égard aux années de service.

Elle doit être donnée avant vingt-cinq ans de service à l'officier supérieur : en voici la raison ; c'est un hommage que la société rend à l'ancienneté d'âge. Les officiers supérieurs devraient être les officiers les plus âgés, si l'intérêt d'un grand Etat n'exigeait de déroger à cette règle ; mais en y dérogeant, il ne faut pas choquer les convenances; et puisque la croix de Saint-Louis est un témoignage d'ancienneté de service, il est nécessaire que celui qui commande l'ait plutôt que les autres, afin que le supérieur ne paraisse pas, même sous le rapport de l'ancienneté, trop inférieur à ses subordonnés. Mais il faut éviter, 1° que les officiers supérieurs soient trop jeunes; 2° qu'il y ait une trop grande disproportion entre le nombre d'années nécessaire à l'officier supérieur pour obtenir la décoration militaire, et celui auquel l'officier inférieur y parvient.

L'administration ne doit pas oublier que tout ce qu'il y a d'inutile et d'excessif dans les distinctions est décourageant pour l'homme, et funeste à la société. Il semble que, sauf les actions extraordinaires, l'officier supérieur ne devrait pas avoir la croix de Saint-Louis avant dix-huit ans de service.

Doit-on donner au simple soldat, distingué par une action brillante de valeur, une médaille ou autre marque particulière, comme dans l'armée autrichienne? Cette question est plus difficile à résoudre qu'on ne pense.

Je crois cette distinction contraire à la constitution. Un soldat en France, qui se distingue par une action d'éclat, doit être fait officier, s'il est capable de l'être : devenu officier, il doit recevoir la croix de Saint-Louis au bout d'un temps déterminé de service. Voilà la constitution; mais il est contre la constitution de tracer cette ligne de démarcation entre l'officier et le soldat : « La constitution du royaume de France est si excellente, qu'elle n'a jamais exclu et qu'elle n'exclura jamais les citoyens nés dans le plus bas étage, des fonctions les plus relevées. » (Hénault.) Or, ce serait exclure le soldat des distinctions de l'officier, que de lui en donner de particulières que l'officier ne partage pas; ce serait peut-être aussi exclure du militaire la jeune bourgeoisie. Les récompenses qu'on peut établir dans un Etat

où le service est forcé, peuvent ne pas convenir dans un Etat où le service est volontaire. C'est une chose extrêmement délicate, et il faut surtout éviter d'établir des décorations qui puissent être refusées. C'est sur les mêmes principes qu'il faut juger la décoration accordée aux vétérans dans l'armée française.

S'il y a une décoration pour l'ancienneté de services militaires, pourquoi n'y en a-t-il pas une pour l'ancienneté de fonctions sénatoriales et judiciaires? En voici la raison: 1° Le militaire peut faire, au moins extérieurement, plus que son devoir; le magistrat, le juge ne peuvent jamais faire que leur devoir; 2° le militaire chargé d'un commandement est personnellement responsable; le magistrat n'est soumis, dans le for extérieur, à aucune responsabilité personnelle; 3° l'officier, en faisant son devoir, peut voir son honneur et sa tête compromis par la faute de ses subalternes; le magistrat, forcé de céder à l'opinion du plus grand nombre, voit ses erreurs ou ses fautes couvertes ou réparées par sa compagnie.

J'oserai dire que les coups de plât de sabre infligés au soldat comme châtiment, étaient en France une institution dangereuse. Une nation chez laquelle des soldats se tuaient de désespoir d'avoir été le sujet ou l'instrument d'une peine, ne pouvait y être soumise sans danger, ni accoutumée sans un bouleversement total dans ses opinions.

On voulait, malgré la nature, rendre le Français Allemand au militaire, et Anglais au civil; et le Français doit être Français en tout. Dans un pays, les coups de bâton sont un châtiment; mais si, chez ce même peuple, un *faiseur* trouvant que les coups nuisent au soldat, ordonnait la prison pour les fautes contre la discipline, le soldat, quelque machine qu'on le suppose, s'en trouverait offensé, parce que la prison, dans ce pays, est réservée pour les malfaiteurs. Toute peine qui n'est pas châtiment est nécessairement outrage; et remarquez qu'il est contre la constitution de tracer entre l'officier et le soldat une ligne de démarcation aussi bien dans les peines que dans les récompenses. Ces sentiments ne peuvent être changés, parce qu'ils ont leur source dans la constitution même de la société, qui n'est autre chose que la nature perfectionnée de l'homme. En effet, on ne peut s'empêcher de convenir que les sentiments de la nation française, relativement aux coups de plat de sabre, ne sont pas tout à fait arbitraires, et que cette punition présente plutôt l'apparence offensante d'une vengeance personnelle, que les formes sévères, mais impartiales, de la loi. Je l'ai déjà dit, on partait secrètement de cette supposition, que l'homme n'est qu'une machine, et l'on voulait *automatiser* le soldat français: on n'y serait jamais parvenu. Plus une société est constituée, plus il s'y développe de rapports parfaits ou conformes à la nature des êtres, puisque la constitution n'est autre chose que le développement des rapports nécessaires et dérivés de la nature de l'homme social. Donc l'homme a plus de rapports à embrasser dans une société constituée; donc il est plus intelligent, puisque l'*esprit* n'est que l'art de saisir des rapports justes entre les objets ou les êtres; donc l'homme est moins *machine* à mesure que la société est plus constituée. Aujourd'hui que la France n'a plus de constitution, le soldat français est véritablement une machine, instrument aveugle et passif de l'autorité la plus tyrannique qui fut jamais; périssant par la guerre, la misère et la faim, pour prolonger l'impunité de quelques assassins, ou pour protéger les jouissances de quelques scélérats; et l'on se trompe peut-être aujourd'hui de fonder l'espoir d'un retour sur des sentiments qu'il n'a plus, comme on se trompait alors de fonder un système de punitions sur l'absence de sentiments qu'il avait encore.

Je reviens aux châtiments militaires. Formez l'homme par l'éducation, maintenez l'homme par la religion, et vous aurez dans tous les Etats de bonnes mœurs, et dans tous les hommes de l'affection à leurs devoirs. On se plaignait beaucoup en France, depuis quelque temps, de l'insuffisance, de l'imperfection des châtiments militaires. On cherchait un remède à un mal incurable : quand l'homme est corrompu, les lois ne peuvent pas le corriger : quand le malade est désespéré, les remèdes se changent en poisons. Tous les peuples ont éprouvé, dans leur décadence, l'extrême difficulté, l'impossibilité même d'imaginer des peines militaires qui ne soient ni avilissantes, ni nuisibles, ni puériles : et les Romains eux-mêmes, ne sachant plus quel châtiment infliger à leurs soldats, finirent par ordonner comme peine.... la saignée.... (*Grandeur des Romains*, ch. 2.)

Rien de plus utile que d'occuper le fan-

tassin à des travaux publics, pourvu que le travail soit payé : car s'il fait un service extraordinaire, l'Etat lui doit un salaire extraordinaire; mais il faut que le travail soit modéré, parce qu'on doit entretenir les forces du soldat, et non les user. Les Romains occupaient leurs soldats, et c'est en employant à la fois un nombre immense de bras, qu'ils ont exécuté ces entreprises qui étonnent notre faiblesse. L'empereur Probus fit planter à ses soldats les vignes de la Bourgogne.

Il y a plusieurs avantages à cette disposition : 1° La société conserve l'homme physique et l'homme moral, en occupant l'un et distrayant l'autre. 2° La société, qui doit user l'homme jusqu'au bout, peut employer à mille usages utiles le soldat de ligne retiré du service, qu'elle a entretenu dans l'habitude du travail, et lui faire trouver, dans un salaire mérité, des moyens de subsistance pour l'avenir, et une juste récompense de ses services passés. 3° Elle conserve la famille, en conservant le goût du travail dans l'homme qu'elle lui rendra un jour. 4° Elle met en honneur la profession militaire, que le peuple des campagnes n'estime pas, parce qu'il voit que le jeune homme y prend le goût de la licence, et y perd celui des travaux utiles. Il en est de la profession militaire comme des ordres religieux : les plus relâchés étaient toujours les moins nombreux. Un Etat comme la France ne manquera jamais de soldats, lorsque la profession militaire sera, pour la jeunesse, une école de subordination et de travail.

Le mérite du militaire ou du sénateur ne doit pas être le seul honoré. Les travaux importants, les découvertes utiles, l'étude des sciences, la culture des lettres, la pratique éclairée et heureuse des arts utiles à l'humanité, doivent être récompensés ou encouragés. La société doit en récompenser les progrès, en encourager le talent d'une manière digne d'elle. Elle doit accorder des récompenses ou des encouragements pécuniaires, parce qu'il faut que l'homme utile aux autres hommes jouisse des droits de l'homme social, je veux dire de la propriété, lorsque cet avantage ne résulte pas nécessairement de sa découverte ou de son talent : elle doit accorder des récompenses ou encouragements honorifiques, parce qu'il faut que le bienfaiteur de la société soit connu et honoré de la société. Il existait en France un *ordre* ou décoration particulière pour les artistes célèbres. Il faudrait peut-être qu'il embrassât moins de sujets et plus de genres. Mais surtout que l'administration se garde de multiplier les décorations sans utilité, ou de les prodiguer sans motif. Il en est des décorations comme des monnaies, qui n'ont de valeur que celle que la loi leur donne. Plus vous en émettez dans le public, plus elles décroissent dans l'opinion, et jamais elles ne peuvent se relever du décri où les plonge une émission indiscrète.

Les hommes réfléchis voyaient avec une extrême douleur les progrès de cette apathie universelle, de ce dégoût général des professions sociales, qui gagnait en France tous les individus. On voyait des militaires de vingt ans, étrangers même aux illusions de leur âge, déclamer contre leur profession, et annoncer hautement le dessein de la quitter aussitôt qu'ils en auraient obtenu la décoration : on voyait, dans plusieurs parlements, vaquer les premières charges de magistrature, et des cours inférieures à moitié désertes; chacun était mécontent de sa profession ou de son grade, et n'aspirait qu'après une vie indépendante, après des *jouissances* qu'il ne voulait pas acheter par des sacrifices. Tout le monde voulait être à soi, et personne à la société. Tout avocat voulait être homme de lettres; tout prêtre voulait un bénéfice simple; tout militaire, tout magistrat voulait être dans ses terres, ou sur ses livres. *Chaque profession se croyait un abus.* Ce n'était plus à force d'honneur, mais à force d'argent que l'Etat pouvait se faire servir : semblable à ces maîtres décriés qui ne peuvent trouver de domestiques qu'en donnant de plus forts gages. Cette disposition générale avait plus d'une cause; mais la plus prochaine, peut-être, était cette tendance qu'on pouvait remarquer dans les supérieurs de toutes les professions à abaisser leurs inférieurs. La cour voulait abaisser le clergé et la noblesse; le grand conseil cassait, sous le plus léger prétexte, les arrêts des cours souveraines, qui humiliaient à leur tour les cours inférieures.

Les intendants, et plus encore leurs sous-ordres, traitaient avec hauteur les officiers municipaux, et les administrations provinciales cherchaient à contrarier les intendants : dans le civil, dans le militaire, peut-être jusque dans l'Eglise, on pouvait apercevoir

dans les autorités supérieures une disposition générale à déprimer les autorités qui leur étaient subordonnées.

De cette dépression générale, il devait résulter *nécessairement* un écrasement général; car si tous les corps tendent à se précipiter, tous descendront infailliblement.

On ne sentait pas que, pour se rehausser, il faut exhausser la base sur laquelle on est placé, et que la considération du supérieur s'accroît de toute celle qu'il accorde lui-même à l'inférieur. Le gouvernement, témoin de cette disposition générale, entraîné par le torrent des opinions modernes, attribuait aux choses l'imperfection qui n'était que dans les hommes; il voulait tout changer, parce qu'il voyait que tout allait mal; il voulait faire les choses pour les hommes, sans penser que, lorsque les hommes sont corrompus, il faut refaire les hommes, et non pas corrompre les institutions. Mais les institutions en France étaient parfaites, et le gouvernement ne savait que mettre à leur place. Il procédait par des essais : il essayait de mettre des grands bailliages à la place des parlements, et une cour plénière à la place des états généraux. Il essayait dans les provinces des administrations collectives à la place de l'unité d'administration. Il essaya de se servir des notables pour établir des impôts : et enfin il essaya de changer la proportion de la représentation des ordres. La France n'était plus qu'un vaste théâtre de politique expérimentale; sa constitution n'était plus que *provisoire*, et elle-même n'existait que par *intérim*.

Au milieu de ces essais funestes, les anciennes habitudes se perdaient, et il ne s'en formait pas de nouvelles. L'administration essayait, le peuple voulait essayer aussi : il essaya d'abord de mettre des jugeurs à la place des magistrats, des soldats à la place des nobles, des prêtres à la place des ministres de la religion, des phrases à la place de la constitution. Bientôt après, il essaya de mettre la loi à la place du *pouvoir*, la police à la place de la religion, la raison à la place de Dieu. Enfin, accablé aujourd'hui de la honte de tant de forfaits et de sottises, rebut de l'Europe, opprobre de l'univers, vil esclave prostitué à l'incontinence politique de ses maîtres, il essaye de se passer de religion, de vertu, d'honneur, de liberté, de pain...

CHAPITRE V.

AGE AUQUEL ON DOIT PARVENIR AUX EMPLOIS; HONORAIRES DES FONCTIONS PUBLIQUES.

Chez les Romains, on ne parvenait que fort tard aux emplois, et il fallait, je crois, trente-huit ans pour exercer la première fonction publique. Il ne faut pas s'en étonner. Dans une république, l'homme doit être plus formé, parce que les institutions sont plus imparfaites. Dans une société constituée, on peut se servir de l'homme beaucoup plus tôt, parce que les institutions, toujours plus parfaites que les hommes, les forment ou les contiennent. L'âge doit être, en général, proportionné à l'importance des fonctions. Ainsi, sans donner dans l'exagération à cet égard, on peut dire qu'il faut attendre, pour conférer des fonctions importantes, l'âge auquel l'*esprit* est mûr, le *cœur* fixé, et l'homme plus maître de ses *sens*. Il faudrait peut-être, dans les cours souveraines, pour délibérer sur les affaires publiques, un âge plus avancé que pour décider des affaires entre particuliers; parce qu'il est dans la nature des choses, qu'un homme soit instruit sur les affaires particulières qui se présentent tous les jours et qui sont plus particulièrement l'objet de ses études, avant de l'être sur les affaires publiques, sur lesquelles il a plus rarement occasion de délibérer. Effectivement, on trouvait en France, dans les cours souveraines, plus de jurisconsultes que de publicistes. Il faut, pour être administrateur suprême d'une province, un âge plus avancé que pour être membre d'un tribunal, parce qu'il faut plus de prudence à l'homme à mesure qu'il a des fonctions plus étendues, des règles moins fixes, et qu'il est plus directement soumis à une responsabilité personnelle : il faut, pour régir un diocèse, un âge plus avancé que pour commander un régiment, et l'on peut être mis à la tête d'une armée à un âge auquel, sans choquer les convenances, on ne pourrait pas être fait chancelier.

Au reste, quel que soit l'âge auquel on doive parvenir aux fonctions publiques, et qui ne doit pas être au-dessous de trente à trente-deux ans, pour les emplois les moins importants, toute loi à cet égard est inutile et dérisoire, si l'on peut y déroger par des dispenses, à tel point que la dispense soit la loi, que la loi soit l'exception, et que ces dispenses fassent une branche lucrative de revenus publics.

Il faudrait un âge mûr pour approcher des rois et faire partie de leur société où de leur cour. Si la cour se compose de jeunes gens et de jeunes femmes, l'administration ne tardera pas à s'en ressentir, et l'on verra bientôt de petites passions exciter de grands désordres.

Les honoraires des fonctions publiques ne doivent pas ruiner l'Etat; mais les fonctions publiques ne doivent pas ruiner la famille : ces deux points sont la base sur laquelle l'administration doit tracer avec l'attention la plus réfléchie l'échelle importante des traitements à accorder aux fonctions publiques. Les honoraires ne s'élèvent avec le grade, que parce qu'ils doivent s'élever avec l'âge. Il faut, dans les différentes professions, accoutumer le jeune homme à vivre de peu; c'est dans les professions, mais ce n'est que dans les professions, qu'on peut établir des lois somptuaires; encore doivent-elles s'établir par l'exemple plutôt que par l'autorité.

Une société constituée solde son militaire avec peu d'argent et beaucoup d'honneur; celles qui ne le sont pas ou qui le sont moins, le soldent avec beaucoup d'argent et peu de considération.

On a vu des militaires étrangers s'étonner de ce que les officiers français avaient refusé de souscrire aux changements faits à la constitution du royaume, *lorsqu'on augmentait leurs appointements.*

En général, les grandes places avaient en France des honoraires excessifs. On avait fait je ne sais quelle nécessité, aux fonctions éminentes, d'un luxe de représentation, qui de l'hôtel d'un homme en place faisait la maison d'un *restaurateur;* usage tyrannique, qui ne permet jamais à l'homme de recueillir, dans la solitude, son âme évaporée par la distraction des affaires, ni d'oublier, dans la douceur de la vie privée, l'ennui et l'amertume des soins publics; et qui, séparant sans cesse l'homme de sa famille, fait trop souvent, d'un ministre considéré, un père ou un époux malheureux!

IV. — ADMINISTRATION EXTÉRIEURE.

L'administration extérieure comprend le commerce, les colonies et le système politique extérieur. Je ne présenterai sur chacun de ces objets que des vues générales.

CHAPITRE PREMIER.

COMMERCE.

Je n'envisage pas le commerce en négociant, moins encore en agioteur : je le considère en politique, et dans ses rapports généraux avec la société propriétaire et agricole, seule société politique qui soit dans la nature, et qui mérite le nom de société, comme l'homme propriétaire de fonds est proprement le seul qui soit membre de la société politique. Remontons à l'origine du commerce.

Un propriétaire avait une certaine quantité de blé, de laine, de vin, produit de ses terres ou de ses troupeaux, fruit de son travail et de son industrie; il en gardait une partie, nécessaire à sa consommation et à celle de sa famille; il en échangeait une autre contre des productions d'un autre sol ou d'une autre industrie qui lui étaient également utiles, contre des travaux qu'exigeaient l'exploitation de ses terres et la construction de son habitation, quelquefois contre des secours ou des services. Mais cet échange entre des denrées d'espèces et de qualités différentes, de poids ou de volumes inégaux; cet échange de denrées contre des travaux ou des services ne pouvait se faire qu'avec une extrême difficulté. La nature inspira aux premières sociétés l'idée d'un signe fictif, représentatif de toutes les valeurs.

Dès que chaque objet ou chaque partie d'objet était évalué en ce signe ou en parties de ce signe, il n'y avait plus qu'à comparer le signe à lui-même; c'est-à-dire comparer entre elles des quantités de même espèce. Or, cette comparaison, et par conséquent l'échange dont elle était l'intermédiaire, se faisait avec facilité. Il existe encore dans toutes les sociétés un signe ou monnaie purement fictive, comme la livre tournois en France, la livre sterling en Angleterre, le florin en Allemagne; et il y a quelques contrées de l'Afrique où il n'y en a pas d'autre.

La nature a mis dans les denrées de première nécessité un principe de dépérisse-

ment qui trompe l'avidité de l'homme, et qui lui défend de réserver pour des besoins éloignés, et peut-être chimériques, des productions qui lui sont données pour satisfaire à des besoins présents et continuels. Le blé, les légumes, les fruits, la laine, ne peuvent se conserver longtemps; le vin, moins utile à l'homme, ne se conserve plus longtemps qu'avec des frais considérables, des précautions pénibles et le danger de le perdre.

Le propriétaire était donc obligé de se défaire de l'excédant de ses denrées. Ces denrées étaient une propriété légitime, puisqu'elles étaient le fruit d'un travail naturel, c'est-à-dire de l'emploi légitime des forces naturelles de l'homme; elles avaient une valeur réelle, puisqu'elles servaient aux besoins de l'homme; et il n'était pas juste que le propriétaire se dessaisît sans compensation d'une propriété légitime et qui avait une valeur réelle. Mais comment conserver la valeur en se dessaisissant de la propriété? L'homme, dans ses premiers échanges, représentait la valeur de sa propriété par un signe fictif : la nature lui inspira de donner un corps au signe lui-même. Dès lors la valeur fut matériellement représentée, et elle put être gardée en retenant le signe matériel : en sorte que ce signe, qui, étant fictif, ne représentait que la valeur de la propriété, devenu matériel, représenta la propriété de la valeur. Ce signe, que nous appelons monnaie, pouvait, quelle qu'en fût la matière, suffire aux besoins des hommes qui étaient convenus de s'en servir ou qui étaient obligés d'en faire usage, en vertu de leur soumission à l'autorité qui l'avait établi; mais il était sans valeur représentative à l'égard des hommes qui ne reconnaissaient pas la même autorité ou qui n'avaient pas fait la même convention.

Il fallait un signe qui pût servir à tous les hommes et à toutes les sociétés, indépendant des caprices de l'autorité et des variations de l'opinion : il fallait donc un signe qui eût une valeur propre, réelle, intrinsèque; la nature offrit les métaux.

Les métaux réunissaient toutes les conditions qui pouvaient en faire le signe social, c'est-à-dire universel et représentatif des valeurs de toutes les propriétés du sol ou de l'industrie, l'intermédiaire de tous les échanges entre tous les hommes et entre toutes les sociétés. Ils avaient une valeur intrinsèque, puisqu'ils représentaient une grande somme de travail que demandaient leur extraction et leur fabrication; ils étaient susceptibles d'une grande valeur d'industrie, puisqu'ils servaient à une infinité d'usages précieux à l'homme; leur solidité les rendait impérissables; leur ductilité les rendait divisibles au point que pouvaient le demander l'échelle des valeurs et la facilité des échanges; leur malléabilité (1) les rendait susceptibles de toutes les empreintes extérieures qui pouvaient désigner leur valeur et en empêcher la contrefaction. Plus un métal avait de ces qualités, plus il était précieux; c'est-à-dire plus il avait de valeur intrinsèque, et moins il en fallait pour représenter la même valeur en productions de sol et d'industrie. Les difficultés innombrables qu'éprouvaient les premiers échanges, soit qu'ils se fissent immédiatement par le troc des denrées ou par l'intermédiaire d'un signe fictif, bornaient le commerce, dans les premiers temps, aux objets d'absolue nécessité et aux lieux les plus voisins; l'invention des métaux, partout reçus, partout transportables, facilita les relations commerciales entre les sociétés les plus éloignées, et fit servir aux usages d'un climat toutes les productions du climat le plus opposé. Alors on put regarder le commerce comme social, parce qu'on put regarder les sociétés comme de grands commerçants. Les sociétés considérées comme des propriétaires employèrent une partie de leurs productions pour leur consommation, et elles en échangèrent une autre partie contre d'autres productions utiles que leur sol ou leur industrie leur refusait. Elles exportèrent les unes au dehors, elles importèrent les autres du dehors : cette importation et cette exportation s'appelèrent commerce, comme les échanges entre particuliers dans la même société s'appelaient trafic. Elles échangèrent contre des métaux le superflu de leurs productions territoriales et industrielles; et comme elles avaient tous les ans, à peu près, les mêmes produits et les mêmes besoins, elles eurent tous les ans, à peu près, le même excédant : par conséquent, la quantité de leurs métaux s'accrut tous les ans, et la circulation du numéraire devint plus rapide, parce que le numéraire devint plus abondant.

Une nation qui, par la faute de son administration ou le malheur des circonstances,

(1) La conservation de la société exige que le moyen de faire de l'or ne soit jamais découvert : donc il ne le sera pas. Cette démonstration me semble évidente.

en vint au point de n'avoir pas assez de produits territoriaux ou industriels à échanger contre les produits étrangers dont elle eut besoin, c'est-à-dire qui eut plus de besoins que de ressources, fut obligée de solder le surplus avec son numéraire. Son numéraire s'écoula donc annuellement. Cependant, lorsqu'elle n'eut plus de signe métallique, ou qu'elle n'en eut pas assez, elle fut forcée de s'en faire un autre qui ne fût pas un métal, ou du moins un métal universellement précieux.

Ce signe, vil en lui-même et presque sans valeur intrinsèque, n'eut de cours que pour la force de l'autorité qui l'avait établi et dans la société par laquelle il avait été établi; il fut rebuté dans les marchés des autres nations, et presque toujours il s'avilit dans l'opinion de la société même pour laquelle il avait été créé.

Dans la société, au contraire, qui eut plus de produits que de besoins, la quantité de numéraire circulant s'accrut progressivement par l'accumulation annuelle de l'excédant de ces produits; mais, si la quantité du signe représentatif de la denrée augmenta sans que la quantité de la denrée augmentât en même temps, le prix des denrées dut nécessairement augmenter, parce qu'il y eut plus de signe pour représenter la même valeur, et qu'il est de la nature du signe de se mettre en rapport avec la chose signifiée. Le signe perdit donc insensiblement cette qualité précieuse qu'il avait de pouvoir être transporté commodément et sans frais, pour servir de moyen universel et commun à l'échange de toutes les productions. Il devint presque aussi embarrassant que l'objet même qu'il représentait; et dans peu, à Londres, à Amsterdam et dans quelques autres lieux de l'Europe, l'accroissement excessif du numéraire fera de la monnaie d'argent et d'or ce que la prudence du législateur avait fait, à Sparte, de la monnaie de fer, un poids incommode à porter. Alors il fallut un autre signe pour représenter le signe lui-même, et les billets de banque, les assignats exprimèrent l'or et l'argent. Remarquez la marche de la nature et celle des passions. La nature donne des productions et lie les hommes entre eux par l'échange respectif qu'ils en font. L'homme sent le besoin d'étendre ses relations, c'est-à-dire de former des sociétés; la nature lui donne les métaux et lie les sociétés entre elles par ce signe universel. Mais cette sage mère, qui connaît les passions de ses enfants et la facilité que peut leur donner, pour les satisfaire, un signe qui exprime toutes les valeurs, refuse à l'avidité de l'homme le moyen physique d'en porter à la fois et sans danger une grande quantité, et de la matière la plus précieuse elle fait le corps le plus pesant. L'homme déconcerte d'aussi sages précautions. La nature avait donné le métal comme signe représentatif des valeurs; le commerce le regarde comme valeur lui-même et l'exprime par un autre signe. Le papier de banque est à l'or ce que l'or est aux produits du sol ou de l'industrie.

Chez les nations qui n'ont pas assez de numéraire ou de signe métallique, le papier-monnaie supplée à l'argent comme signe d'échange; mais, outre qu'il est en fractions assez petites pour faciliter les échanges, il n'a de valeur que celle que lui donne l'autorité et que lui conserve l'opinion; et cette valeur décroît rapidement dès que la quantité s'en multiplie. Mais, chez les nations opulentes, le papier de banque, représentant l'argent comme valeur ou denrée, peut en exprimer à la fois des quantités immenses, et un faible enfant peut tenir dans sa main le prix et le sort de tout un royaume. Alors il n'y a plus de borne à l'ambition, parce qu'il n'y a plus de terme à la possibilité du succès; alors il n'y a plus de frein au crime, parce qu'il n'y a plus de mesure au salaire; alors on peut payer, avec deux lignes d'impression sur un chiffon de papier, la perfidie d'un ministre, la trahison d'un général, la corruption d'une favorite, l'éloquence d'un factieux, l'audace d'un assassin, la subversion de tout un royaume et le sang même des rois. Alors la société se dissoudra, ou la nature mettra en œuvre, pour la rétablir, des moyens inconnus et nouveaux: *elle la détruira peut-être pour la recommencer*. Cette facilité funeste de réduire les plus grandes valeurs sous le plus petit volume, puissant moyen de révolutions, résulte *nécessairement* de l'accroissement du numéraire; l'accroissement du numéraire résulte *nécessairement* de l'extension du commerce : donc l'extension du commerce est un principe *nécessaire* de révolution dans les sociétés.

Je prie mon lecteur de faire une attention sérieuse à ce double rapport sous lequel on peut envisager l'argent, ou comme signe re-

présentatif de toutes les valeurs, ou comme valeur lui-même représentée par un signe. Il voudra ne pas perdre de vue la différence qui existe entre un papier-monnaie et un papier de banque.

Une nation pauvre peut créer un papier-monnaie pour suppléer à la disette du signe métallique; mais ce papier, uniquement établi pour les besoins du commerce intérieur, doit être en fractions semblables à celle de la monnaie métallique. Dès lors il est aussi embarrassant que le métal lui-même, beaucoup plus périssable, et, comme il est la ressource de la pauvreté et un signal de détresse, il n'obtient jamais qu'un cours forcé et une confiance équivoque.

Une nation riche établit un papier de banque, pour réduire, sous un signe portatif, un métal devenu chez elle trop abondant; dès lors il n'y a d'autre terme à la valeur numérique du billet que la volonté de l'administration. Ce papier a la même valeur que l'argent lui-même, et il est beaucoup plus transportable; et, comme il est le résultat et le signe d'une excessive opulence, il obtient partout le même cours et la même faveur. On a peine à se procurer dans les Etats-Unis un mauvais dîner avec le papier-monnaie de l'Etat; vingt mille francs en assignats peuvent à peine aujourd'hui payer, à Paris, une place au parterre de la comédie. Avec le papier de banque de Londres, d'Amsterdam, et les assignats de France (pendant les premières années de la révolution) on a pu payer un forfait dans tout l'univers.

Les variations qu'ont éprouvées dans leur valeur les *assignats* viennent à l'appui de mon principe, ils ont été reçus à peu près au pair de leur valeur numérique, tant qu'ils ont été papier de banque et qu'ils ont été le signe d'une grande abondance de numéraire; ils ont baissé à mesure que le numéraire s'écoulait, et sont venus à rien, lorsque, par la disparition des espèces, ils n'ont fait l'office que de papier-monnaie. Et qu'on ne dise pas que leur baisse progressive est produite par les événements; car il serait aisé de prouver qu'à juger les probabilités des événéments, les assignats devaient, à leur création, perdre ce qu'ils perdent aujourd'hui. Les efforts que l'on fait en France pour les faire remonter sont donc inutiles : en laissant à part le vice de leur naissance et le peu de solidité de leur hypothèque, il est démontré qu'ils ne pourraient hausser de valeur qu'autant que le numéraire étant rétabli en France dans la quantité qu'il existait avant la révolution, les assignats seraient *papier de banque* et non *papier-monnaie*; et, si le numéraire reparaissait en France tel qu'il existait avant la révolution, les assignats seraient inutiles.

L'argent est donc utile, tant qu'il n'est que signe représentatif de la valeur des denrées; il est funeste lorsqu'il devient denrée lui-même, dont la valeur est représentée par un signe. Cette différence est le vrai motif de la sévérité des lois de la religion chrétienne sur l'usure et le *prêt à jour*, ou sans aliénation du capital. Plus attentive à la conservation de la société qu'à l'intérêt mercantile de l'individu, elle a condamné l'usure en général, parce qu'elle a toujours répugné à considérer l'argent comme une denrée, et qu'elle a cherché à prévenir les effets destructeurs d'une circulation trop facile.

A mesure que le numéraire augmente chez une nation, et qu'il en faut une plus grande quantité pour représenter la valeur des choses nécessaires à la vie et se les procurer, le désir d'avoir de ce signe, ou la cupidité devient plus active. L'on remarque en effet bien plus d'avidité pour l'argent dans les pays où il y a le plus de numéraire, et dans les conditions qui en gagnent le plus. Du désir d'en acquérir, naît la crainte de le dépenser; et l'on remarque aussi, en général, des vertus moins généreuses dans certains pays et dans certaines conditions, que dans d'autres pays et dans d'autres conditions. Ce désir du gain est plus actif dans certains gouvernements, ou, pour mieux dire, avec certaines opinions religieuses; et j'ai expliqué dans la seconde partie de cet ouvrage le phénomène que l'on remarque en plusieurs lieux de l'Europe, du travail sans passion à côté de l'industrie la plus ardente, de l'insouciante et tranquille médiocrité à côté de la richesse insatiable et de la cupidité la plus inquiète.

La cause de l'accroissement simultané de la cupidité et de la richesse métallique est dans la nature physique de l'homme, dont les sens s'enflamment à la vue des objets qui peuvent satisfaire leurs appétits; et dans la nature morale de l'homme, qui, à la vue de l'augmentation rapide et successive du prix des choses utiles ou agréables, craint de ne pas pouvoir suivre une progression dont il

ne peut apercevoir le terme. La cupidité enfante les crimes; au défaut de moyens légitimes d'acquérir, on emploie les moyens criminels; les mœurs se corrompent, les passions achètent tout au poids de l'or; l'homme leur vend sa force, la femme sa faiblesse; et le commerce, effet et cause de la cupidité, perd l'homme et bientôt la société.

Une cause qui contre-balance dans la société l'effet inévitable de l'accroissement du numéraire, est l'emploi qui se fait des métaux précieux, comme matière; et, sous ce rapport, la religion, qui en emploie beaucoup pour ses usages, vient en cela même au secours de la société.

Si le commerce ne se faisait qu'avec les produits du sol ou de l'industrie nécessaires à l'homme, il ne serait qu'utile à la société, parce qu'il ne pourrait jamais s'étendre au-delà de la somme des productions naturelles, ou de la quantité des besoins réels. Mais le commerce s'est étendu bien au delà des bornes que la nature lui avait prescrites; il a fait naître à l'homme des besoins qu'il ne connaissait pas, dans les fragiles ouvrages d'une industrie recherchée et dans les productions étrangères que la nature peut-être ne destinait pas à être un aliment usuel pour l'homme, parce qu'elles ne croissent qu'à *force d'hommes*.

L'homme se croit plus heureux, parce qu'il satisfait des besoins qu'il n'éprouvait pas : comme il se croit plus riche parce qu'il a plus d'or pour la même quantité de denrées; et le commerce abuse l'homme sur son bonheur comme il le trompe sur ses besoins.

Cependant l'habitude rend ce bonheur nécessaire; ces besoins factices, elle les rend réels. Le commerce s'empresse de prolonger l'un, de satisfaire les autres. Il apporte à l'homme les denrées dont il ne peut plus se passer; il apporte à l'industrie la matière première de ses ouvrages. S'il faut une plus grande quantité de ces denrées, il faut plus d'hommes pour les faire naître; s'il faut plus de ces matières premières, il faut plus d'hommes pour les extraire ou leur donner la première façon. Là où il faut plus d'hommes, il faut plus de subsistances; le commerce les apporte; c'est une récolte annuelle sur laquelle l'homme compte, et il se multiplie en conséquence. D'un autre côté, l'importation des matières premières des ouvrages de l'industrie et des arts suppose une quantité considérable de bras pour les mettre en œuvre. Voilà du travail, c'est-à-dire des moyens de subsistance. Les hommes se multiplient; car partout les hommes se multiplient en raison des subsistances.

Si l'on suppose que les communications soient tout à coup interceptées, ou qu'elles deviennent très-difficiles par l'effet d'une guerre ou d'une épidémie générale, il se trouve, dans le pays des matières premières, une population extraordinaire qui manque de subsistances, et dans le pays de l'industrie et des arts, une population extraordinaire qui n'a plus de travail. L'inquiétude se manifeste; les uns s'en prennent à leur gouvernement de la disette de subsistances, les autres s'en prennent à leur administration du défaut de travail.

Alors, si dans cette société il se trouve des philosophes qui veuillent *faire* une constitution religieuse, pour y faire entrer leurs opinions, et des ambitieux qui veuillent *faire* une constitution politique, pour y établir leur *pouvoir* particulier, il se fera une révolution. Mais une révolution ne peut occuper, encore moins nourrir une population extraordinaire; on fait donc la guerre, parce que la guerre est *nécessaire* pour occuper les uns et pour donner des subsistances aux autres, en les réduisant au nombre que leur pays peut nourrir. Ces désordres ne sont pas l'intérêt du commerce; mais ils sont l'intérêt des commerçants. Avides de chances et de hasards, qui offrent aux désirs cet espoir indéterminé qui forme, pour ainsi dire, le fond de l'homme, parce qu'il est dans sa nature immortelle, les commerçants fournissent à grands frais, parce qu'ils fournissent à gros risques, des armes et des subsistances. Dix s'y ruinent, un seul s'enrichit; et l'aveugle cupidité, fille de l'espoir et de la crainte, s'accroît également des malheurs des uns et du succès de l'autre. Tout intérêt de patrie, tous devoirs envers le souverain disparaissent devant l'intérêt des commerçants.

Dans une guerre entre la France et l'Angleterre, on *assure*, à Londres, les vaisseaux français. Dans cette guerre, les armées françaises avaient des fournisseurs dans les pays mêmes dont elles méditaient la conquête; elles y ont trouvé des entrepreneurs après les avoir conquis. Quelquefois l'administration ferme les yeux, parce qu'elle calcule que les armées trouveront toujours des fournisseurs, et qu'il vaut mieux que son pays en gagne le bénéfice; mais l'homme

qui sait ce que vaut l'or et ce que valent les vertus, gémit de douleur de voir une administration aveugle se trahir elle-même, et tolérer, dans un sujet, le scandaleux exemple d'une intelligence avec l'ennemi de son pays.

Ce n'est qu'en général qu'on doit considérer l'effet dangereux pour la société qui peut résulter de la multiplication forcée des hommes produite par le déplacement des subsistances, ou l'effet à la longue aussi dangereux de certaines habitudes que le commerce, et non la nature, a données aux nations. Il est rare qu'on puisse en faire une application particulière à telle ou telle contrée; l'effet est sensible dans toutes, sans être entièrement développé dans aucune en particulier. Cependant on peut juger que, si quelque événement, qui est dans l'ordre des possibles, rendait extrêmement rares en Europe le café et le tabac, la tranquillité des peuples du Nord en serait peut-être altérée; que si le goût des marchandises de l'Inde venait à passer, il s'écoulerait du temps avant que le commerce de l'Angleterre prît une autre direction : par la même raison qu'une grande partie du peuple de Genève ne saurait comment subsister, s'il était possible qu'on pût se passer de montres.

Je ne puis me résoudre à quitter cette matière intéressante, sans avoir fait remarquer à mes lecteurs quelques autres effets du commerce sur la société.

Le commerce exporte d'une société agricole le blé, la laine, le vin, l'huile, le sel qu'elle a de trop; il y importe des métaux, des cuirs, des chanvres, des résines, des bois de construction qui lui manquent. Quelquefois, il est vrai, il exporte du blé d'un côté, et il en importe de l'autre; mais cette exportation et cette importation se détruisent mutuellement et se réduisent à zéro pour la société; il en résulte seulement un bénéfice pour le particulier.

Une société exporte donc ce qu'elle a de trop, elle importe donc ce qui lui manque : c'est-à-dire qu'avec son superflu, elle achète le nécessaire. Aucune société ne peut se passer entièrement des autres : toutes les sociétés doivent donc tendre à avoir un superflu dans leurs produits territoriaux ou industriels, pour se procurer les produits *nécessaires* d'un autre sol et d'une autre industrie. Je crois qu'une société dans laquelle il n'y a de superflu que ce qu'il en faut pour se procurer le nécessaire, est dans son véritable état de force et de prospérité ; parce qu'alors l'argent, conformément à l'intention de la nature, y est signe représentatif et *moyen* d'échange, et non valeur représentée et *objet* lui-même d'échange ; et que cette société est comme ces familles propriétaires qui ont avec abondance le nécesssaire, l'utile et l'agréable, mais qui n'ont pas le superflu, aliment des passions et écueil de la vertu.

Il n'y a pas une seule société qui ne puisse trouver, dans le superflu de ses produits territoriaux ou industriels, de quoi se procurer le *nécessaire;* car la société qui ne pourrait pas se procurer ce qui est *nécessaire* à sa conservation, ne pourrait pas se conserver. Mais à la fin du XVe siècle, je veux dire lors de la découverte de l'Amérique, la soif de l'or s'alluma au sein des sociétés, dans le même temps qu'un événement non moins remarquable en altérait la constitution politique et la constitution religieuse, en introduisant dans la société politique les principes démocratiques, et dans la société religieuse les dogmes de la réforme; c'est-à-dire que les passions des sociétés se déchaînèrent par l'affaiblissement du double frein qui les réprimait. Alors les sociétés furent tourmentées de la fureur d'avoir un excédent de superflu, d'avoir, pour ainsi dire, le superflu du superflu même ; et de cette cupidité universelle naquit un nouveau sujet de guerre entre les sociétés, pour la possession exclusive de ces contrées, qui fournissaient à leurs heureux propriétaires une matière d'exportation d'autant plus précieuse, qu'elle renfermait une grande valeur sous un petit volume.

Examinons ce qui se passait en France à cet égard. La France soldait les denrées de ses colonies avec les produits de son sol et de son industrie, et elle achetait des autres nations ce qui lui manquait, avec le double superflu de ses productions coloniales et de ses productions territoriales et industrielles. Ses commerçants faisaient de gros bénéfices sur ces exportations et sur ces importations; et tandis que le luxe augmentait le besoin des importations, le commerce augmentait le superflu exportable des productions industrielles et même des productions territoriales. Ceci a besoin d'explication.

Je l'ai déjà dit : en multipliant le travail, on multiplie les moyens de subsistance, on multiplie les hommes; les hommes à leur

teur multiplient le travail, et le travail multiplie les moyens de subsister.

Les grandes villes sont les grands ateliers de cette industrie manufacturière, plus utile aux commerçants qui veulent accroître la somme des produits exportables, qu'à la société qui veut conserver l'homme physique et l'homme moral.

Les manufactures entassent, dans les villes, une population immense d'ouvriers, dépourvus des vertus qu'inspirent le goût et la culture des propriétés champêtres, livrés à tous les vices qu'enfante la corruption des cités qui offrent des jouissances à la débauche et des ressources à la fainéantise. La moindre diminution dans leur travail, la moindre variation dans le goût des objets qu'il produit, livrent à la faim et au désespoir cette multitude imprévoyante, qui travaille peu pour consommer beaucoup; et ces alternatives fréquentes d'aisance et de misère, ce passage subit de l'intempérance à la faim, la rend, suivant que l'Etat est tranquille ou agité, cause de désordre ou instrument de révolution. Nos villes fabricantes et manufacturières ont donné aux campagnes le signal de la révolte; et même aujourd'hui que leurs crimes ont été expiés par des crimes plus grands, elles ne leur donnent pas encore l'exemple d'un franc et sincère repentir. On dit sans cesse qu'une nation industrieuse rend les autres nations tributaires de son industrie; mais on ne voit pas que lorsque cette industrie s'exerce sur des objets de luxe, la nation industrieuse est elle-même tributaire des nations consommatrices. La fortune, l'existence même de Lyon tenait à des goûts dont un souverain peut, quand il veut, proscrire l'usage, pourvu qu'il ne les défende pas; ce goût effréné pour les modes était un mal même politique : il accoutumait la nation à une instabilité perpétuelle ; il corrompait les deux sexes, qu'il rendait vains et frivoles; il dérangeait les fortunes, divisait les époux, indisposait les pères, perdait les enfants ; il ôtait les moyens de subvenir à des dépenses plus utiles, ou de fournir à des plaisirs qui sont le lien des hommes et des familles, plaisirs que le luxe rendait plus rares en en augmentant l'apprêt et la dépense; il étalait beaucoup trop aux yeux du peuple le spectacle d'une opulence qui prodigue à des frivolités un argent dont l'indigent fait tacitement un autre emploi. Mais, dit-on, cette industrie faisait entrer de l'argent dans le royaume ; mais l'argent n'est pas ou ne doit pas être richesse, il n'en est que le signe, et la nation la plus riche et la plus indépendante sera toujours celle qui aura le plus de productions territoriales. Le joueur qui a le plus de jetons devant lui n'est pas pour cela le plus riche; tant que le jeu dure, ces jetons appartiennent au jeu et non au joueur; il ne sait ce qu'il gagne que lorsque la partie finit, et entre les nations le jeu ne finit pas. Si vous considérez le propriétaire, est-il plus riche lorsqu'il vendra son blé le double de ce qu'il le vendait, si le renchérissement des étoffes lui fait payer le drap le double de ce qu'il le payait, et que les progrès du luxe l'obligent de faire deux habits au lieu d'un?

Le particulier est plus riche s'il a plus de vin, de laine, de blé ; et l'Etat devient plus riche, parce qu'il a aussi plus de denrées à imposer. C'est donc, dans un Etat agricole, la grande manufacture qu'il faut encourager, la fabrique des productions territoriales, le grand atelier de la nature qui laisse l'homme à la terre et la famille à la propriété. Or tandis que les villes fabricantes regorgeaient d'ouvriers, les charrues manquaient de bras; et les filatures de coton, multipliées outre mesure, faisaient vaquer des fabriques de lainage.

Il y a des manufactures dont la nature a donné, pour ainsi dire, le privilége exclusif à certains lieux, par quelques propriétés particulières de l'air ou des eaux, ou par l'abondance de certaines matières qui ne peuvent pas être fabriquées ailleurs. Telles sont les manufactures d'armes de Saint-Etienne en Forez, celles de mégisserie ou de draps près de quelques rivières dont les eaux sont propres à l'apprêt des peaux, au lavage des laines ou à la teinture des draps : telles sont encore les fabriques de fromages dans certaines caves ou dans quelques terroirs; et l'on peut ranger dans cette classe les eaux minérales, les mines, les pêcheries, les salines, etc., etc. La nature, comme on le voit, n'établit des fabriques que pour des objets de première nécessité, et elle en rend l'établissement indépendant des hommes et des événements. Il faut, pour les détruire, une révolution générale dans la société; encore reparaîtront-elles après la crise. Il n'en est pas ainsi des manufactures que l'homme établit malgré la nature ou sans la nature; je veux dire, sans aucune raison prise de la nature des

choses, qui en fixe l'établissement dans un lieu plutôt que dans un autre, ou quelquefois malgré des raisons naturelles qui en combattent l'établissement. Ces fabriques peuvent se soutenir quelque temps; elles rendront une ville florissante pendant un siècle, si l'on veut : cette ville se peuplera, c'est-à-dire, que les campagnes voisines se dépeupleront; chaque maison qu'on y bâtira en fera déserter deux dans un village. Mais, s'il survient quelque révolution dans l'Etat ou seulement dans le commerce, si une industrie nouvelle, plus heureuse et plus active, forme ailleurs un établissement du même genre, la manufacture tombe, les ouvriers s'éloignent, la ville reste avec des maisons sans habitants, et les campagnes voisines avec des terres sans cultivateurs. Rien de plus commun, en Europe, que des villes jadis florissantes par un commerce d'industrie, et qui de leur antique prospérité n'ont conservé qu'une vaste enceinte et des places solitaires.

L'administration doit donc consulter la nature dans les priviléges, les encouragements, les secours qu'elle accorde à des établissements d'industrie. Si elle peut établir malgré la nature, elle ne saurait maintenir sans elle; et tous ses efforts n'aboutissent, tôt ou tard, qu'à des déplacements sans objet et à des dépenses sans utilité. On voit donc que toutes les fabriques d'objets de luxe sont des établissements qui doivent tout à l'homme, et rien à la nature; car quelle raison, prise dans la nature, fixe dans un lieu plutôt que dans un autre une fabrique de gaze ou une manufacture de velours?

Un genre de fabriques extrêmement utiles, et que l'administration doit soigneusement encourager, sont ces petites fabriques domestiques de grosses toiles, de gros draps, de bas de laine, de fil, de soie, qui ne déplacent pas l'homme, et qui occupent toute la famille dans les saisons mortes. Elles s'accordent avec l'agriculture, dont elles manufacturent les premiers et les plus utiles produits : elles s'accordent avec les mœurs et la santé; elles n'obligent pas les jeunes filles d'aller compter avec un maître fabricant; elles n'obligent pas l'homme de se moisir dans des caves, ou de se morfondre dans des galetas.

Je reviens à l'agriculture.

Ce n'est pas avec des médailles, ni des *mentions honorables*, qu'on peut encourager l'agriculture : comme ce n'est pas avec des exemptions ou des taxes sur les célibataires qu'on encourage les mariages. C'est là que l'administration doit *influer* plutôt qu'*agir*. Les progrès de l'agriculture et de la population doivent être *résultat* et non *effet*. Pour pouvoir décerner avec justice et connaissance de cause un prix au meilleur cultivateur d'un canton, il faudrait : 1° que toutes les terres exigeassent les mêmes avances et rendissent les mêmes produits; 2° que tous les cultivateurs fussent également riches; car personne n'ignore qu'à égalité de travail et d'intelligence dans la culture, celui qui donne le plus à la terre en retire le plus. Les véritables encouragements de l'agriculture sont l'exemple des grands propriétaires qui exploitent leurs biens avec intelligence, le respect pour la religion qui commande le travail, les bonnes mœurs qui en éloignent les distractions dangereuses, la nature des impôts sur les terres, plutôt encore que leur modicité.

Les produits exportables de l'agriculture peuvent augmenter de deux manières; ou en perfectionnant l'agriculture, ce qui veut dire, en obtenant un plus grand produit avec une mise moins forte; ou en convertissant en culture de produits exportables des terrains destinés à des produits qui ne le sont pas, ou qui le sont moins.

La première manière est utile, car tout doit tendre à sa perfection; la seconde est funeste. On me permettra quelques réflexions sur un abus devenu très-commun.

Dans la disposition des terres pour les besoins de l'homme, les unes sont destinées à produire les fruits nécessaires à sa subsistance, les autres le bois nécessaire pour le chauffer, apprêter ses aliments, construire son habitation, servir à la culture de ses terres ou au transport de ses denrées; la troisième partie est destinée à la nourriture des animaux qui aident l'homme dans son travail, le vêtissent de leur dépouille, fournissent un aliment à son corps et des engrais à ses terres; car un peuple agricole est nécessairement un peuple pasteur.

Cette dernière destination a toujours paru de la plus haute importance aux hommes d'Etat comme aux agriculteurs. Sully mettait la conservation des pâturages au nombre des moyens les plus puissants de prospérité nationale; et il est bon d'apprendre à des *législateurs* qui croient, peut-être, qu'il n'y a de raison en Europe que depuis qu'il y a

des académies, et des vues politiques que depuis qu'il y a des gazettes, que dans le XII[e] et le XIII[e] siècle, presque toutes les transactions entre les seigneurs et les *hommes* de leurs terres, toutes les lois prohibitives, proposées par ceux-là, acceptées par ceux-ci, avaient pour objet la conservation des bois et des pâturages.

Le cultivateur, pressé de jouir, ne considère, dans sa courte existence, que les produits qui lui sont immédiatement et prochainement utiles, et pour accroître ses jouissances personnelles, il n'est que trop porté à changer à un usage présent les terres destinées à des produits d'un usage plus éloigné, surtout lorsque cette disposition se trouve augmentée en lui et par le haut prix que le commerce met au blé et au vin, denrées que l'homme peut faire croître annuellement et avec le seul travail de ses bras, et par l'imprudence de l'administration, qui, en augmentant les impôts outre mesure, oblige le propriétaire à forcer sa culture pour pouvoir, à la fois, nourrir sa famille et s'acquitter envers l'Etat.

Il peut donc arriver qu'une grande partie des terres destinées aux bois et aux pâturages, dans les pays où les propriétés sont divisées, se défricheront et se changeront en champs et en vignes. Ces défrichements immodérés ont des conséquences bien funestes, dans les pays montueux où le bois et les herbes croissent très-lentement, parce que les orages emportent les terres récemment remuées. C'est peut-être un des désordres politiques les plus graves qui puissent résulter en France de la suppression des corps ecclésiastiques ou séculiers, du partage des terres, de la division des communaux, opération désastreuse et depuis longtemps sollicitée par la philosophie. Il n'y avait en France, du moins dans sa partie méridionale, de forêts et de grands pâturages que dans les domaines du roi, de l'Eglise et des communes. Les corps seuls s'occupent de l'avenir, parce que les corps ne meurent point, et que ce n'est que chez eux que s'introduit cet esprit de propriété perpétuelle qui inspire le goût de la conservation et de l'amélioration. Une famille est un petit corps qui songe aussi à l'avenir, et qui a sa part de cet esprit de propriété perpétuelle ou de conservation. Mais si la famille finit à chaque génération, et qu'elle partage les terres entre les enfants, chaque partie sera trop petite pour pouvoir nourrir des bestiaux, parce qu'il faut pour les troupeaux de grands espaces; mais si elle est trop petite pour nourrir les bestiaux, elle est assez grande pour occuper un homme. Elle sera donc défrichée, et l'homme qui a une petite propriété veut devenir aussi chef d'une famille. Cependant la partie qui pouvait occuper et nourrir un homme ne peut pas occuper et nourrir une famille : on force la culture; la terre s'épuise, elle est abandonnée (1), et la famille, forcée de traîner ailleurs sa misère, contracte bientôt tous les vices qui naissent du vagabondage. Le philosophe vous prouvera, par de doctes raisonnements, qu'il faut que tous les enfants partagent également le bien de la famille; la nature vous prouvera, par de grands malheurs, qu'il faut, pour que le corps social subsiste, conserver les familles et consommer les individus. L'économiste tressaillira d'allégresse, lorsqu'il verra beaucoup d'hommes, et il attendra son *produit net;* l'homme d'Etat tremblera, parce qu'il verra beaucoup de passions, et il prévoira des révolutions.

Je reviens à l'Amérique. La nature l'avait donnée à l'Europe pour y verser l'excédant de sa population, plutôt que pour y verser la population de l'Afrique; et peut-être se sert-elle aujourd'hui des passions des hommes pour ramener à ses vues les hommes et les institutions. C'était surtout la France qui avait plus besoin de colonies à hommes, si je puis m'exprimer ainsi, que de colonies à sucre. Il fallait à une nation comme la France, à un peuple comme le Français, pour son repos, et surtout pour le repos de l'Europe, les vastes forêts de la Louisiane ou du Canada, des terrains sans bornes pour la vue comme pour l'espoir, où pussent se déporter eux-mêmes ceux que le besoin de changer de place, si impérieux à un âge, le désir de faire fortune, si pressant à un autre, l'inquiétude naturelle à tous les âges, quelquefois des écarts de caractère entraînent loin de leur patrie.

Car c'est par des émigrations volontaires, et non par des déportements forcés de malfaiteurs et d'assassins, qu'il convient à une nation puissante de former des établissements; et c'est ainsi qu'en ont formé jadis les peuples les plus célèbres. Lorsqu'une nation a fondé au loin des colonies et qu'elles

(1) On trouve fréquemment dans les livres terriers des noms de hameaux dont il n'existe plus que les ruines; une famille y a vécu, et aujourd'hui il ne peut y croître un arbre.

sont devenues florissantes et populeuses, les liens de leur dépendance de la mère-patrie se relâchent peu à peu. C'est un enfant qui grandit : il n'a déjà plus la docilité du premier âge, et bientôt il pourra se passer de ses parents. Un jour, il quittera la maison paternelle, et ira fonder une nouvelle famille; mais il conservera avec la sienne des relations de respect et d'amitié, pourvu que leur séparation n'ait pas été accompagnée de discussions fâcheuses. Ainsi, une colonie éloignée, devenue puissante, se détache de la métropole; et cette séparation est dans la nature de la société, comme elle est dans la nature de l'homme. Cette colonie indépendante n'en est pas moins utile à la mère-patrie; elle fournit un aliment à son commerce maritime; elle attire également le superflu de sa population; l'homme que son goût et les circonstances entraînent dans ces climats éloignés, y retrouve sa patrie en en retrouvant la langue, la religion et les mœurs. Ce sont des vérités que la France et l'Angleterre ont méconnues. L'une aurait évité de précipiter, ou n'aurait pas cherché à empêcher une scission devenue *nécessaire;* l'autre, consultant à la fois ses intérêts et la justice, aurait laissé à elles-mêmes les colonies anglaises. L'Angleterre se serait épuisée sans les soumettre, ou les aurait épuisées pour les soumettre; et elles lui devenaient à charge, soit qu'il fallût les contenir ou les rétablir : une colonie lointaine, révoltée contre la métropole, ne se réconcilie jamais sincèrement avec elle, et de nouveaux troubles naissent des mesures mêmes qu'on est forcé de prendre pour les prévenir. La France, pendant cette lutte, aurait réparé ses forces, et, *si elle avait eu une guerre, elle n'aurait pas eu de révolution.*

Je reviens encore sur la cause et les effets de l'accroissement du numéraire dans une société.

Si, dans une société, les exportations annuelles s'élèvent à cent millions, et les importations à quatre-vingts, il y aura un excédant d'exportation de vingt millions ou d'un cinquième : c'est ce qu'on appelle la balance du commerce. Cet excédant ne peut être soldé qu'en métaux, puisque les quatre-vingts millions d'exportations ont rempli tous les besoins de productions étrangères que la société pouvait avoir. En effet, supposons que cette société n'ait à exporter que du blé et du vin, et qu'elle n'ait besoin que de fer, de cuivre et de bois de construction, les vingt millions d'excédant de son exportation ne seront pas soldés en denrées, puisque tous ses besoins de fer, de cuivre et de bois de construction sont satisfaits; ils ne pourront donc être soldés que par vingt millions de numéraire. Ces vingt millions de numéraire n'auront pas été signe et moyen d'échange entre des productions ou des denrées différentes; mais ils auront été eux-mêmes production et denrée, puisqu'ils auront été échangés directement contre des denrées et des productions. C'est cet excédant à solder en numéraire, qui est la matière et l'objet de commerce de banque. En supposant que la société ait pendant longtemps les mêmes produits et les mêmes besoins, cet excédant s'accumule; la quantité de numéraire en circulation augmente; il en faut une plus grande quantité pour représenter la même valeur; et cet effet *nécessaire*, imperceptible d'une année à l'autre, devient très-sensible au bout d'un nombre quelconque d'années. Lorsque la valeur des denrées a augmenté considérablement dans une nation, il ne faut pas toujours en conclure que cette nation soit plus riche, c'est-à-dire qu'elle ait plus de denrées : mais elle est plus pécunieuse; et il n'est personne qui ignore qu'une famille n'est pas aujourd'hui plus riche, en France, avec 12,000 livres de rentes, qu'elle ne l'était avec 8,000, il y a quinze à vingt ans. Mais si la société, ainsi que le particulier, n'en est pas plus riche pour avoir plus de numéraire, ce numéraire lui est donc inutile; s'il est inutile, il est dangereux, car rien ne peut être indifférent dans la société. Il faut donc du numéraire dans une société, pour que les échanges de denrées superflues contre des productions nécessaires puissent se faire avec facilité dans l'intérieur entre particuliers. Le numéraire fait alors l'office de jetons entre des joueurs, qui seraient obligés de quitter la partie, s'ils ne pouvaient pas représenter les fractions idéales des espèces d'or ou d'argent; mais, dès que le numéraire a rempli cette fonction, si sa quantité s'accroît par l'excédant des exportations, il devient valeur, denrée; et, sous ce nouveau rapport, il est instrument de forfaits et agent de désordre.

Heureusement pour l'Europe, tous les métaux qui y entrent n'y restent pas. En même temps que les Européens découvraient le pays de l'or, la nature leur montrait un chemin plus court pour arriver dans

le pays où l'or devait s'engloutir sans retour. L'Europe tire l'or de l'Amérique, et y porte les produits de son sol et de son industrie ; mais elle porte l'or aux Indes pour en tirer les produits du sol indien et de l'industrie de ses habitants. L'Indien n'a pas besoin de nos blés, de nos vins, de nos draps, et nous ne pouvons nous passer de ses perles, de ses pierreries, de ses cotons, de ses mousselines, etc. Nous n'avons d'autre valeur à lui offrir que de l'or ; et comme la religion en Europe le met en dépôt dans ses temples, pour le rendre un jour à la société dans ses extrêmes besoins, le fanatisme, aux Indes, le jette dans les eaux du Gange, ou le despotisme l'enfouit dans les souterrains de Delhi. L'or entre en Europe par l'Espagne, qui possède presque exclusivement les pays qui le produisent, en sort par l'Angleterre qui commerce presque exclusivement avec les pays qui l'engloutissent. Ce n'est donc proprement qu'en Espagne et en Angleterre que l'argent peut être denrée, puisque la première, pour le répandre en Europe, est obligée de le changer contre des denrées qui lui manquent, et que la seconde le porte aux Indes où elle l'échange contre des denrées du sol ou des productions de l'industrie qu'elle répand ensuite en Europe. Mais l'argent ne peut s'accumuler en Espagne, qui peut en borner l'extraction et la mesurer sur ses besoins, et qui d'ailleurs est pressée de l'échanger contre des denrées de première nécessité. Au fond l'Espagne n'est pas la seule puissance qui fournisse les métaux précieux, au lieu que l'Angleterre sera bientôt la seule puissance qui commerce dans l'Inde : en sorte que l'or et l'argent entrés en Europe par plusieurs portes, n'en sortent que par une, à laquelle ils s'accumulent avant de s'écouler. C'est l'extrême abondance de ce moyen si actif et en même temps si secret de nuire aux autres sociétés, qui rendrait l'Angleterre extrêmement dangereuse pour le repos de l'Europe, si la modération de son cabinet et les vertus de ses ministres ne devaient la rassurer contre un emploi si funeste de ses trésors, et si cette même abondance excessive de numéraire n'était, pour elle, une cause prochaine de révolution.

Dans une société indépendante, qui peut, qui doit combattre pour maintenir son indépendance, le gouvernement doit mettre en réserve une partie quelconque de numéraire ; et cette mesure est extrêmement utile, pourvu qu'elle ne gêne pas la circulation et qu'elle laisse assez de *jetons au jeu*. Mais une société qui n'a pas de guerre à craindre, et dont le numéraire s'accroît annuellement, prête son argent à une autre nation, et tombe, par conséquent, dans sa dépendance, comme Gênes, la Suisse, et même la Hollande à l'égard de la France et de l'Angleterre. Si elle laisse l'argent dans ses coffres, il peut tenter la cupidité et devenir une cause de révolution et un instrument tout prêt pour l'ambition, surtout dans des sociétés qui, par la nature de leur gouvernement sans *pouvoir général*, sont toujours à la veille ou au lendemain d'une révolution. Ainsi, un riche capitaliste place son argent sur les autres particuliers, ou sur l'État, et devient dépendant de la bonne foi des uns, ou de la solvabilité de l'autre ; ou s'il le garde dans son coffre, il finit par être la proie d'un domestique infidèle ou d'un enfant dissipateur.

L'administration ne doit pas confondre l'intérêt du commerce et l'intérêt des commerçants. Le véritable intérêt, l'intérêt éclairé du commerce s'accorde avec l'intérêt de la société, puisque son objet unique est de procurer à la société les denrées nécessaires que son sol ou son industrie lui refusent, en les échangeant contre le superflu des productions de son sol et de son industrie. L'intérêt des commerçants, souvent opposé aux vrais intérêts du commerce, aux intérêts de la société, à l'intention de la nature, est d'accroître, sans mesure, les exportations et les importations, en multipliant, dans les objets de luxe, la matière des unes et des autres, et enfin de considérer l'argent lui-même comme denrée, pour en faire, par l'agiotage, un vaste et nouvel objet de ses avides spéculations.

L'Europe a sous les yeux une preuve évidente que l'intérêt des commerçants est souvent opposé à l'intérêt du commerce et à celui de la société. L'intérêt de la société en général, l'intérêt du commerce, l'intérêt de l'Europe était de repousser les assignats comme le fruit et le gage d'un vol manifeste, du renversement de tous les principes sur lesquels repose la société. Car l'intérêt du commerce ne peut pas être opposé à l'intérêt de la société. L'intérêt des commerçants a été de les accueillir, de les répandre, de spéculer sur les différentes variations de leur valeur, et même sur la probabilité de leur contrefaçon. Le plus grand nombre l'a

fait sans remords, comme sans pudeur, et tandis qu'on égorgeait les malheureux propriétaires des biens qui servaient d'hypothèque à cet infâme papier, ils s'associaient eux-mêmes à leurs bourreaux, et ils associaient toute l'Europe au partage honteux de ces sanglantes dépouilles.

CHAPITRE II.

SYSTÈME POLITIQUE.

Je me contenterai d'établir des principes; les circonstances interdisent les détails.

Le système politique d'une société ne doit être que la connaissance parfaite de ses intérêts extérieurs, appliquée à ses relations avec les autres sociétés.

Une société n'a qu'un intérêt intérieur et extérieur, celui de sa conservation.

Donc l'intérêt d'une société est dans la constitution monarchique, puisqu'on a vu que la constitution monarchique est un principe de conservation.

Donc plus un Etat est constitué, plus son système de politique est fixe et invariable; parce que plus il a de constitution, plus il a de principe de conservation.

Donc un Etat naissant ne peut avoir de système politique fixe et déterminé, parce que l'intérêt d'un Etat naissant est de s'agrandir plutôt que de se conserver. On aperçoit le motif de la politique versatile de certaines cours de l'Europe. Ce sont des Etats qui croissent, semblables à un enfant en qui l'on n'aperçoit que des développements physiques et cette action de force expansive dont la nature lui fait un besoin.

Donc les républiques n'ont pas de système politique, puisqu'elles n'ont pas de principe de conservation. Une république, à quelque degré de puissance qu'elle soit parvenue, n'est jamais qu'un Etat naissant. Rome n'eut qu'un système politique, celui de s'agrandir; et elle cessa de conserver, dès l'instant qu'elle cessa de s'agrandir.

Une société a presque toujours deux systèmes politiques, celui de ses administrateurs, et le sien propre, ou celui de la nature.

Le système politique de ses administrateurs se compose trop souvent de leurs erreurs et de leurs passions.

Le système politique de la société est le résultat de sa constitution et de sa position, combinées avec la constitution et la position de ses voisins. C'est un rapport *nécessaire* dérivé de la nature des choses; et par conséquent le système politique de la société tend invinciblement à prédominer le système politique de ses administrateurs.

C'est ce qui rend les traités entre les souverains et les alliances entre les peuples des nœuds si fragiles et des conventions si incertaines. Quand la nature n'a pas donné ses pouvoirs aux négociateurs, elle ne ratifie pas les traités.

Appliquons ces principes à la France.

La France et l'Espagne sont séparées par des bornes immuables, au delà desquelles chaque nation trouve un autre peuple. Constituées toutes les deux, elles ont à peu près le même principe de conservation; leur système politique habituel est la paix, lors même que le système momentané de leurs administrations serait la guerre. C'est un rapport fondé sur la nature des choses: il est indépendant de la parenté des souverains, et ce rapport peut-être, autant que les traités, mit la couronne d'Espagne sur la tête de Philippe V.

Il y a donc une alliance naturelle et *nécessaire* entre la France (monarchie) et l'Espagne. Mais il faut que dans cette alliance nécessairement défensive, chaque allié se mette en état de fournir son contingent. C'est un principe que l'Espagne a trop perdu de vue. La France monarchie lui disait depuis longtemps de perfectionner son administration, en mettant en œuvre les nombreux moyens de force et de prospérité que peuvent lui fournir son sol, sa position, ses possessions, sa constitution, et surtout le caractère national; la France république le lui a dit encore mieux; que son gouvernement y prenne garde. Quand la nature est lasse d'instruire une société par des revers, elle la corrige par des révolutions. Perfectionner l'administration d'une société constituée n'est autre chose que de laisser la nature développer les rapports *nécessaires* qu'elle tend sans cesse à substituer aux rapports imparfaits que l'homme établit. Ce n'est pas détruire les choses: mais améliorer les hommes. Il ne faut pas un bel esprit pour ce grand ouvrage, mais un homme qui pense juste et qui sente vivement. Ce n'est pas la philosophie, c'est la religion qu'il faut consulter: mais une religion grande et éclairée, qui contient l'homme par l'amour de Dieu, plutôt que par la crainte de l'*inquisition*; qui, pour former de bonnes mœurs, ordonne aux peuples le travail plutôt que les pèlerina-

ges, et aux rois, de bons exemples plutôt que des ordonnances. Que le gouvernement espagnol maintienne surtout le caractère national, je veux dire, qu'il empêche que les *opinions* ne prennent chez ce peuple la place des *sentiments*. L'exemple des maux qu'ont causés à la France les nouvelles *opinions*, et de la *force* que, malgré ses malheurs, elle puise dans ses anciens *sentiments*, doit être une grande leçon pour tous les peuples.

La France et les Etats de la maison de Savoie sont séparés aussi par des bornes naturelles. Ainsi la France constituée cherche à se conserver de ce côté, et non à s'étendre. Mais la Savoie et le Piémont sont un Etat naissant, et qui tend à s'agrandir ; c'est un ruisseau descendu des Alpes, qui dirige vers le Midi et l'Orient ses progrès imperceptibles, mais continus. Le Piémont ne peut s'agrandir sur la France, mais il peut s'agrandir par la France ; soit que la France soit le *moyen* ou l'*occasion* de son agrandissement. Il n'a donc pas de système politique déterminé à l'égard de la France, et la France par conséquent ne peut en avoir à son égard.

La France, séparée de la Suisse par des limites naturelles, ne peut avoir d'autre système politique à son égard qu'un système de protection et d'amitié. La Suisse république ne peut être considérée, et moins encore aujourd'hui, comme un Etat indépendant. Elle était protégée par la France monarchique, elle est opprimée par la France république : l'une avait pour elle les égards qu'on doit à un ami ; l'autre lui a prodigué les outrages qu'on épargne même à un esclave. Désormais humble satellite, la Suisse suivra les mouvements irréguliers de cette planète, ou sera absorbée dans son tourbillon.

Dans la partie de ses frontières, qui s'étend depuis l'extrémité de la Suisse jusqu'à l'Océan, la France n'a pour voisins que l'empire germanique et la maison d'Autriche : sa tendance naturelle est d'aller jusqu'au Rhin, borne que la nature semble avoir posée entre la Gaule et la Germanie ; et l'on peut remarquer en effet que les peuples allemands, qui sont en deçà du Rhin à l'égard de la France, deviennent tous les jours plus Français d'inclination, de langage et de mœurs. Les Etats limitrophes de la France tendent aussi à se maintenir, et cette tendance opposée est utile à la France et à l'empire germanique, dont elle tient en haleine les forces respectives. Peut-être est-il vrai de dire que la France, pour son intérêt, doit tendre sans cesse à reculer ses limites et n'y parvenir jamais.

Cette même tendance l'entraînait au delà de la limite artificielle que Louis XIV avait posée lui-même à ses Etats du côté des Pays-Bas, par une triple enceinte de places fortes. La maison d'Autriche, obéissant ou feignant d'obéir à d'autres intérêts que les siens, cherchait à se maintenir dans ces belles provinces ; il en résultait encore, entre ces deux Etats, un système politique d'opposition réciproque, qui concourait à fortifier le système politique de protection et de garantie, qui existait entre la France et la confédération germanique, système dont le traité de Westphalie est la base et le régulateur. Ces anciens rapports entre la France et la maison d'Autriche, entre la France et l'empire, ont fait place à de nouveaux rapports. La France, obéissant à sa tendance naturelle, favorisée par des combinaisons politiques, a envahi les Pays-Bas ; et la maison d'Autriche, lasse de s'épuiser d'hommes et d'argent pour des peuples dont les institutions enchaînaient les bras et les moyens, certaine de l'intérêt qu'a son allié de la remettre en possession de ces provinces, les a abandonnées à la France. On pense communément que ces possessions éloignées ne peuvent qu'affaiblir la maison d'Autriche, comme elles ont autrefois affaibli l'Espagne. Mais si elles lui sont onéreuses ou du moins inutiles sous le rapport de sa puissance patrimoniale, elles lui sont utiles, et j'oserai dire *nécessaires*, sous le rapport de chef de la confédération germanique, parce qu'elles l'établissent à l'extrémité occidentale de l'empire d'Allemagne, comme elle l'est déjà à son extrémité orientale par la possession du Brisgau et de l'Autriche antérieure, et que, l'obligeant ainsi d'entretenir des troupes sur ces deux points, elles la mettent en mesure de se porter sur telle partie des frontières de l'empire qui serait attaquée par la France. Or il n'est pas douteux que le chef constant et quasi héréditaire de la confédération germanique sera la puissance qui sera le plus à portée d'en défendre le territoire. Aussi je crois qu'on pourrait, sans trop de témérité, conjecturer que la séparation des Pays-Bas des Etats patrimoniaux de la maison d'Autriche serait, si elle avait lieu, liée à un changement dans la constitution germanique, change-

ment que de puissantes raisons, que j'ai indiquées dans la seconde partie de cet ouvrage, rendent *nécessaire* et peut-être peu éloigné, et auquel l'Allemagne ne peut que gagner en force réelle, c'est-à-dire en force de *constitution*.

D'un autre côté, l'Angleterre a le plus grand intérêt que les provinces belgiques, véritable pomme de discorde, n'appartiennent pas à la France dont elles accroîtraient les forces maritimes. Elle redouterait également de les voir, réunies à la Hollande, former avec elle une souveraineté particulière, parce que la puissance maritime qui résulterait de cette union et des richesses de la Hollande serait nécessairement, et par la nature des choses, alliée de la France. L'intérêt et les vues de l'Angleterre sont donc que les Pays-Bas reviennent à la maison d'Autriche, dont la concurrence sur mer n'est pas à redouter, et qui est assez puissante pour s'y maintenir contre la France.

L'intérêt de la Hollande est que la maison d'Autriche ne les reprenne qu'avec les entraves que les traités ont mises à la libre navigation de l'Escaut. Or la maison d'Autriche tend à ôter ces entraves au commerce de ses sujets, comme la nature, plus puissante que les conventions humaines, tend à faire jouir les pays qu'elle a placés au bord des mers des avantages commerciaux que cette position leur présente.

Ainsi la Hollande, qui a déjà des concurrents redoutables dans son commerce du nord, et qui vient de perdre ses possessions dans les Indes orientales, est à la veille d'avoir, à ses portes, dans les Belges, des rivaux non moins à craindre.

La Hollande est donc menacée de retomber dans sa nullité primitive et de fournir à l'univers une nouvelle preuve du peu de solidité d'une puissance que l'industrie humaine élève malgré la nature des sociétés religieuse et politique, sur la base fragile des *opinions* religieuses et des propriétés mobilières, et non sur le fondement inébranlable des *sentiments* religieux et des propriétés foncières.

L'homme qui ne fait qu'épeler dans le livre des sociétés, n'y voit que des événements indépendants les uns des autres, comme l'enfant ne voit, dans son alphabet, que des lettres sans liaison entre elles; mais l'observateur qui rapproche les événements et les temps, ne manquera pas de remarquer que la Hollande, ce berceau de la philosophie, périt par l'effet d'une révolution faite par la philosophie; que les patriotes bataves détruisent, avec le secours de la France, cette puissance que le patriotisme batave a fondée avec le secours de la France; qu'un stathouder de Hollande a débarqué en fugitif sur cette même île, où, cent ans auparavant, un stathouder débarqua en conquérant; et peut-être aussi remarquera-t-on un jour que la France, à la protection secrète ou déclarée de laquelle toutes les républiques ont dû leur existence, n'aura elle-même existé un instant en république que pour les entraîner toutes dans sa chute.

Continuons le tour de la France. L'Angleterre, monarchie comme société politique, république comme société commerçante, a, sous ce dernier rapport, un principe d'agression et une tendance à entreprendre sur le commerce des autres nations; tendance qui forme le fond de son système politique à leur égard, et particulièrement à l'égard de la France, son ancienne rivale. Deux puissances territoriales ne se battent que sur l'espace étroit de leurs frontières; mais deux puissances maritimes se battent dans tout l'univers; l'Océan n'est plus, grâce aux progrès de la navigation, qu'une vaste plaine sur laquelle la France et l'Angleterre se prolongent et se combattent. La politique essayerait en vain de poser entre elles des bornes que les vents et les eaux déplacent toujours. *La position actuelle de l'Angleterre et de la France, l'une à l'égard de l'autre, est telle qu'il n'en a jamais existé de semblable entre deux puissances; et sans doute il n'appartient qu'à la nature de dénouer le nœud formé par tant d'intérêts et de passions* (1).

La France avait un système politique particulier à l'égard de plusieurs autres puissances éloignées de ses frontières; et ce système, à la conservation duquel elle avait quelquefois *dépensé trop d'argent, et pas assez d'hommes*, était plus avantageux pour ces puissances que pour elle-même, dont le

(1) L'Europe serait bien plus fondée à craindre aujourd'hui la monarchie universelle de l'Angleterre, qu'elle ne l'était dans le siècle dernier à craindre la monarchie universelle de la France : 1° parce que la monarchie universelle n'est que le despotisme universel · et j'ai prouvé qu'il n'y a qu'une république qui puisse établir le despotisme universel; 2° parce que l'empire universel de la terre est impossible; mais l'empire universel de la mer est très-possible, très-probable, très-prochain; or, qui est maître de la mer, est maître de la terre.

premier allié devait être une bonne administration. Au reste, je ne crains pas de dire que la France a souvent méconnu ses forces, et qu'égarée par des craintes indignes d'elle, elle a trop souvent cherché, dans des alliances onéreuses ou inutiles, des secours qu'elle ne devait attendre que de ses ressources mises en œuvre par une administration sage et prévoyante. Pour maintenir efficacement l'équilibre en Europe, les grandes puissances doivent s'isoler les unes des autres, d'une main tenir la balance, et de l'autre, mettre leur épée du côté le plus léger.

Je n'ai considéré le système politique que de la France monarchique ou constituée : la France république ou non constituée ne peut en avoir d'autre que celui de la république romaine, et de toute république puissante ; détruire ses voisins pour ne pas se détruire elle-même. Le principe d'agression naturel à ce gouvernement, serait prodigieusement actif en France, et proportionné à sa population, à sa position et à ses moyens. Ce principe d'agression se déploierait plus tôt contre les nations qui sont en opposition naturelle avec la France, plus tard contre les autres ; mais il se déploierait tôt ou tard contre toute l'Europe ; une république puissante ne peut avoir autour d'elle que des ennemis ou des sujets.

Déjà l'on aperçoit que ce principe d'agression se dirigerait principalement contre l'Angleterre. Cette puissance a lutté avec succès contre la France monarchie ; elle se défendrait à peine contre la France république, qui serait tourmentée comme elle, et plus qu'elle du besoin de s'étendre et de la fureur de commercer. Quels que soient aujourd'hui l'épuisement de l'une et la supériorité maritime de l'autre, et quoique à l'avenir la politique du cabinet de Saint-James, ou plutôt du parlement d'Angleterre, soit d'empêcher, par des guerres fréquentes, la marine française de sortir de l'état de faiblesse auquel les circonstances l'ont réduite, la nature déjoue quelquefois ces combinaisons; et le moment peut arriver où l'Angleterre, occupée chez elle, laissera respirer ses voisins. Les *vertueux* républicains français connaissent aussi l'art de semer la division et l'esprit de révolte chez leurs voisins : art funeste, dont les progrès honoreraient la profondeur de l'esprit de l'homme, s'ils ne décélaient la corruption profonde de son cœur !

Une nation, parvenue au point de n'avoir plus de guerre à redouter, au moins de la part d'une puissance, son égale en forces, doit veiller avec le plus grand soin à ne pas laisser engourdir sa force militaire, et à la tenir en haleine par tous les moyens que la paix peut permettre et que le génie peut imaginer. Si elle est puissance maritime, et qu'elle n'ait que peu ou point à craindre du côté de la terre, elle doit changer alors son système militaire, et tourner ses vues du côté de la mer. Cette réflexion est particulièrement applicable à l'Espagne. D'ailleurs la puissance qui peut le plus se reposer sur le système pacifique des sociétés voisines, ne doit pas s'endormir sur le système de leur administration : système, comme je l'ai dit, qui n'est pas toujours celui de la nature ; et quand enfin elle n'aurait rien à appréhender du dehors, elle doit craindre sans cesse l'explosion des passions intérieures, qui sont toujours et partout les mêmes, et qui ne sont jamais plus dangereuses que lorsque, débarrassée de toute crainte au dehors, une administration imprévoyante a laissé détendre le ressort de la force publique.

Il y a six ans (1) que l'Espagne ne paraissait pas avoir plus à craindre une guerre de la part de la France, que la France elle-même ne semblait avoir à redouter une révolution; et cependant la France a essuyé une révolution qui l'a anéantie, et l'Espagne a essuyé de la part de la France une guerre qui l'a réduite aux abois.

Un homme peut faire le sacrifice de ses ressentiments ; une nation ne doit jamais faire celui de sa dignité. La propriété d'une nation est son indépendance et sa considération. Si elle vient à les perdre, elle peut être encore un peuple, mais elle n'est plus une puissance. Elle doit consulter, pour repousser une injure, moins ses forces que son honneur, et ne pas oublier que, pour une nation, c'est combattre avec succès que de combattre avec gloire. Venise ne serait plus depuis longtemps au rang des puissances, si elle n'eût lutté avec le courage de la justice et les ressources du génie, jadis contre les premières puissances de l'Europe, et tout récemment contre toute la puissance ottomane. Une société doit faire

(1) Le lecteur se rappellera que le livre a été écrit en 1795. Édit.

la guerre lorsqu'elle a épuisé tous les moyens d'obtenir justice ; et elle doit craindre beaucoup plus l'affaiblissement de l'esprit public que la conquête de quelque partie de son territoire. La philosophie, qui ne voit dans l'homme que son corps, et qui n'accorde à ses espérances que la terre, déclame contre la guerre, et décore son matérialisme du nom d'humanité ; mais en même temps, comme elle ne fait de l'homme qu'un animal, jouet des événements et d'un sort aveugle, elle inspire à l'homme un mépris pour son semblable qui aggrave les horreurs de la guerre : car il est à remarquer que la guerre n'a jamais été faite, chez les nations modernes, avec une plus effroyable profusion de l'espèce humaine, que par un roi philosophe et un peuple philosophe. La religion, au contraire, qui ne voit dans l'homme que la plus noble partie de lui-même, son âme, et qui place ailleurs sa destination et son bonheur, cherche à lui inspirer le mépris de la vie, principe de toutes les actions utiles à la société. Elle fait aux rois un crime d'une guerre injuste, mais elle leur fait un devoir d'une guerre légitime ; mais au milieu des combats, elle avertit l'homme que l'homme est l'image de la Divinité, et elle veille aux intérêts de l'humanité, par les sentiments qu'elle inspire à l'homme pour son semblable, et par les idées qu'elle lui en donne. Il est aisé de sentir quelle est la différence, pour la société, des opinions du matérialisme aux sentiments de la religion. Le matérialisme donne à l'homme l'amour de soi et le mépris de ses semblables : la religion, au contraire, lui inspire le mépris de lui-même et l'amour des autres. Il est utile de faire observer quelle est, pour un peuple, la différence des opinions philosophiques aux sentiments religieux. Un peuple philosophe, c'est-à-dire dont la religion est *opinion* et non *sentiment* ; un peuple commerçant, c'est-à-dire qui met l'amour de la propriété à la place de l'amour de l'*homme*, n'a plus de vertus publiques, plus de caractère, plus de force, c'est un peuple éteint. Les circonstances présentes en ont offert l'exemple, et la Suisse en a fourni la preuve. Car il ne faut considérer la Suisse comme *puissance*, que dans les deux cantons *réformés* de *Berne* et de *Zurich*.

Depuis que le droit barbare des guerres a été aboli par le christianisme, comme l'observe très-bien Montesquieu, et qu'il n'est plus permis de faire passer des armées sous le joug, ni d'emmener un peuple en esclavage, aucune nation n'avait reçu d'une nation ennemie, dans les fureurs de la guerre la plus acharnée, les outrages que la Suisse a reçus, en pleine paix, de la France, son alliée. Ce n'était pas à des particuliers qu'ils s'adressaient, puisque les corps militaires, sur lesquels on a épuisé tout ce que la cruauté a de plus barbare, et l'affront de plus amer, étaient engagés à la France, en vertu de capitulations solennelles. A la première nouvelle de ces attentats inouïs dans l'histoire, les Suisses du XVe siècle, les Suisses pauvres et religieux se seraient réunis en diète générale, auraient ordonné un deuil universel à tous leurs sujets, imposé tous leurs citoyens, rappelé tous leurs soldats, armé toute leur jeunesse, et demandé, les armes à la main, la plus prompte punition de tant de forfaits, la réparation la plus éclatante de tant d'outrages. La Suisse riche et réformée, la Suisse qui vend des soldats à toutes les puissances, et qui prête de l'argent à toutes les banques, n'a eu ni hommes ni argent pour venger ses enfants et son honneur. Cependant ses gouvernements étaient trop éclairés pour ne pas sentir qu'il importait peut-être à leur sûreté de saisir cette occasion de soutenir cette réputation d'énergie républicaine, de hauteur, de courage, que les anciens faits des Suisses leur avaient méritée, que des voyageurs enthousiastes leur conservaient, et qui, reçue dans toute l'Europe sans examen, formait au fond leur meilleure défense. Que la France redevînt monarchie ou qu'elle restât république, il était intéressant pour les cantons de mériter la reconnaissance de l'une, ou d'inspirer du respect à l'autre ; et peut être les liens de la subordination, secrètement relâchée dans le sujet, pouvaient-ils être raffermis par le déploiement d'une force publique imposante. On ne peut douter que les cantons n'aient senti qu'en dissimulant une injure aussi grave, ils s'effaçaient eux-mêmes de la liste des puissances ; qu'ils donnaient à l'Europe la mesure de l'affaiblissement de l'esprit public en Suisse ; qu'ils révélaient à leurs voisins le secret de leur faiblesse et aux mal intentionnés celui de leur frayeur. Je n'ignore pas que des raisons politiques, qu'il n'est pas impossible de pénétrer, paraissent justifier le parti qu'ont pris les cantons dans cette circonstance délicate. Il n'est pas ici question d'apprécier

leurs motifs; on peut dire, en général, qu'il en faut de bien puissants pour obliger un gouvernement à faire le sacrifice de sa dignité, et à comprimer l'essor de l'esprit public au lieu de l'exciter : il arrive quelquefois qu'une politique, bonne pour un temps et pour une circonstance, peut porter des fruits amers dans d'autres temps et dans d'autres circonstances : je ne parle pas des administrateurs, mais des peuples, et je puis admirer la prescience des uns, en gémissant sur l'apathie et l'insensibilité des autres. L'homme qui veut *voir* les nations, et non pas seulement les *lire;* l'homme qui place la force de résistance d'un peuple dans son caractère, et non dans les mesures évasives ou les finesses diplomatiques de son administration, eût préféré de voir en Suisse la nation entraîner le gouvernement hors de ses mesures de prudence, plutôt que le gouvernement contenir le ressentiment de la nation : mais, bien loin que les gouvernements suisses aient été obligés de modérer l'indignation de leurs sujets, il n'est que trop prouvé qu'ils auraient en vain voulu provoquer leur ardeur; leurs peuples auraient refusé de les seconder, ou se seraient peut-être révoltés contre leur autorité. Or, je le demande, quel gouvernement que celui qui ne peut être ferme sans se compromettre? quel peuple que celui qu'un acte de vertu publique peut soulever contre l'autorité qui l'ordonne? C'est fait de la Suisse; si son *pouvoir* conservateur, le roi de France, n'est pas bientôt rétabli sur son trône : déjà il s'est manifesté, dans plusieurs endroits, des germes de mécontentement; déjà l'on a réclamé *les droits de l'homme :* or, *dans une république, des troubles qui ont une fois commencé ne finissent que par une révolution.*

Les anciens faisaient aller leurs républiques avec de la religion et du désintéressement; les modernes veulent soutenir les leurs avec de la philosophie, des fabriques, du commerce et des banques : c'est vouloir l'impossible.

J'ai considéré le système politique des sociétés sous un point de vue trop général, pour qu'on puisse attendre de moi que je cherche dans le système particulier des cabinets les raisons des chances variées et imprévues des événements actuels, ou des conjectures sur l'issue que peut avoir cet *imbroglio* politique. C'est sous le même rapport d'intérêt général de la société civile, et en faisant abstraction de tout intérêt particulier, que je me permettrai une réflexion sur les circonstances présentes.

La France a attaqué la société générale avec de puissantes armées et des opinions plus puissantes encore : le but de la société devait donc être de détruire les armées, de détruire les opinions, parce que les opinions recrutaient les armées, et que les armées défendaient les opinions. Or, en laissant à part les bévues politiques, les fautes militaires, les intrigues des cours, les passions des hommes, il est aisé de voir que ce double objet a été rempli, et que, dans une république réduite à se procurer des soldats par des réquisitions forcées, de l'argent par des emprunts forcés, et à commander des serments de *haine* à la royauté, parce qu'elle ne peut inspirer l'*amour* pour son gouvernement, il n'y a plus ni armées ni opinions. Ces hordes de volontaires, soutiens de l'athéisme et de l'anarchie, ont péri par le glaive et les maladies; ces opinions exaltées, filles de l'orgueil et de la cupidité, ont disparu devant la famine et l'esclavage : aujourd'hui, en France, on apprécie à leur juste valeur les mots *constitutionnel* et *patriote;* et bientôt, en Europe, l'un ne désignera plus qu'une erreur de l'esprit, et l'autre que des vices du cœur. Dans cette fermentation générale, *la lie est montée à la surface*, et les gouvernements ont pu voir distinctement quels étaient, parmi leurs sujets, leurs amis et leurs ennemis; ils ont aperçu la liaison intime et secrète des opinions religieuses et des opinions politiques, et ils se dirigeront désormais sur cette connaissance. Je n'ignore pas à quelles causes on attribue l'excès, la durée, peut-être l'origine des maux de la France; je détourne mes pensées d'un soupçon aussi affligeant : et que pourrait ajouter à la prospérité présente ou future des autres nations, la désolation physique et morale d'une nation autrefois aussi heureuse? Les succès de la politique ne peuvent-ils se composer que des malheurs de l'humanité? A des événements d'un intérêt aussi général que la destruction d'une société, je cherche des causes plus générales que les passions de quelques hommes; et à la vue de la déconstitution politique et religieuse de la France, il m'est impossible de ne pas rappeler que toutes les sociétés non constituées de l'Europe, religieuses et politiques, ont trouvé dans le gouvernement français un protecteur déclaré

ou un secret instigateur, et que, cédant à des craintes indignes de la puissance de la France, abaissé à des moyens indignes de sa loyauté, il a reconnu l'usurpation de Cromwell, favorisé l'établissement de la république en Suisse, en Hollande, en Amérique, comme il a créé et garanti, en Allemagne, l'existence politique de la religion *réformée*, et par une indulgence criminelle pour des écrivains plus fameux encore par leurs écarts que célèbres par leurs talents, répandu dans toute l'Europe, la philosophie de l'athéisme et de l'anarchie.

Mais ce n'est pas assez pour la France d'instruire l'Europe par ses malheurs, elle doit la ramener par l'exemple de ses vertus aux principes conservateurs des sociétés. C'est à ce but digne d'elle que je consacre le chapitre suivant : Conclusion naturelle *de la Théorie du pouvoir politique et religieux, dans la société civile.*

CONCLUSION DE TOUT L'OUVRAGE.

AUX FRANÇAIS QUI ONT L'ESPRIT ÉLEVÉ ET LE COEUR SENSIBLE.

L'effet inévitable des grands événements et des malheurs extraordinaires est d'exalter les idées et d'émousser les sentiments. Il faut des pensées plus vastes à des esprits agrandis par l'importance et la majesté des événements; il faut des impressions plus fortes à des cœurs endurcis par l'excès et la continuité des malheurs. Cette disposition est commune à tous mes lecteurs; et il n'en est aucun qui soit étranger aux grands événements dont l'Europe est le théâtre, aucun que ses propres malheurs ou la compassion pour les malheurs des autres n'ait associé aux calamités inouïes qui accablent la première nation de l'univers. Cette disposition est plus particulièrement celle des Français, acteurs dans ces scènes mémorables, victimes de ces déplorables infortunes. C'est aux Français que je m'adresse, à ceux du moins dont l'esprit peut me comprendre, et dont le cœur peut me répondre. *Quand la corde d'un instrument est tendue, c'est le moment d'en tirer des sons.*

J'observe avec attention tous les peuples qui ont paru avec éclat sur la scène du monde; et je remarque que ceux qui ne sont pas morts tout entiers, et qui ont laissé des traces ineffaçables de leur existence politique ou religieuse, avaient attaché, si j'ose le dire, leur durée à quelque grand monument à la fois religieux et politique.

Je vois dans la première société politique de l'univers, chez l'antique Egyptien, ces vastes pyramides, contemporaines de la société élevées comme une limite sur les confins de l'état social et de l'état sauvage; destinées à montrer ce que peut, même dans son enfance, l'homme social; monument impérissable de la puissance et du génie de ce peuple célèbre; gage immortel de sa vénération pour ses rois; *demeures éternelles des morts* (*Discours sur l'hist. univ.*, par BOSSUET, III° part., ch. 3), dont l'indestructible solidité devait transmettre à tous les âges la preuve que le sentiment consolateur de l'immortalité de l'âme a existé dans tous les temps.

Je vois dans la première société religieuse de l'univers, chez le peuple hébreu, ce temple célèbre, le plus magnifique que le soleil ait éclairé, seul asile que les dieux des sens eussent laissé sur la terre au Dieu de l'intelligence et du cœur, retranchement où l'unité de Dieu s'était retirée, et d'où elle devait un jour reconquérir l'univers sur l'idolâtrie. Les pyramides de Memphis étaient le monument de la royauté, le temple de Jérusalem était le monument de la Divinité : dans l'un, la puissance des rois se rendait sensible, dans l'autre, la majesté de Dieu se rendait visible. Un jugement sévère a détruit le temple et dispersé les adorateurs; et des extrémités de la terre où il est errant, le Juif dans sa misère jette un regard de douleur vers ce lieu sacré; il jure par son temple qui n'est plus; et, contre toute espérance, il ose encore espérer d'en voir relever les ruines.

Jusque dans cette société célèbre soumise à tous les *pouvoirs*, hors au *pouvoir* général, à tous les dieux, hors au Dieu véritable, chez le Romain, dont l'empire réunit un instant tout l'univers, lorsque l'univers idolâtre dut devenir chrétien, et qui se divisa bientôt, lorsque l'univers chrétien dut deve-

nir monarchique; je vois cet édifice imposant, dont le nom seul annonçait les destinées, ce Capitole fondé *sous les meilleurs auspices, éternel comme Rome, sacré comme son fondateur* (*Grandeur et décadence des Romains*), ce Capitole, *la demeure des dieux protecteurs de l'empire, et le gage éternel de sa durée.* (CORN. TACIT., *Hist.*)

Chez tous ces peuples, ces monuments, que la philosophie traite de *superstitieux et de frivoles, mais dont si peu de gens sentent la force et l'effet, réunirent tous les citoyens en un corps indissoluble, les attachèrent les uns aux autres, et tous à leur sol.* (J.-J. ROUSSEAU, *Gouv. de Pologne.*)

Le Français est un peuple aussi, et il est un grand peuple; il est grand par son *intelligence*, par ses *sentiments*, par ses *actions*. Hélas! il est grand... jusque par ses crimes.

Au centre de la France, et dans la position la plus embellie par les vastes décorations de la nature, j'élèverais aussi un monument qui réunirait aux proportions imposantes des pyramides égyptiennes la majesté sainte et sublime du temple de l'antique Sion, l'intérêt national du Capitole romain.

Je le consacrerais au Dieu de l'univers, au Dieu de la France..., A LA PROVIDENCE; à ce Dieu de tous les hommes, même de ceux qui le nient; de toutes les nations, même de celles qui l'outragent; de toutes les religions, même de celles qui le défigurent; à ce Dieu qui si longtemps a protégé la France, et qui la punit parce qu'il la protége encore; à ce Dieu qui ne l'a livrée un instant à la fureur de l'athéisme, que pour la préserver du malheur affreux de devenir athée; à ce Dieu qui a versé tant de consolations au sein de tant de douleurs, tant de secours au sein de tant de misères, tant d'espoir au sein de tant de malheurs; à ce Dieu qui a fait briller tant de foi au milieu de tant d'impiété, tant de force au milieu de tant de faiblesse, tant de vertus au milieu de tant de crimes; à ce Dieu qui a permis tant de forfaits, et qui exerce tant de vengeances; à ce Dieu, qui au moment où il livrait vos corps à la rage des bourreaux, vous recevait dans son sein, ô mes rois! ô mes maîtres! ô vous ministres de la religion et de la société! prêtres fidèles, militaires intrépides, magistrats vertueux! et vous que la faiblesse de votre sexe ou de votre âge et l'obscurité de votre condition réservaient à des malheurs moins éclatants, mais que la grandeur de votre courage a associés par cette fin honorable aux défenseurs de la société; vous tous enfin, parents, amis, concitoyens, martyrs de votre foi en votre Dieu, de votre fidélité à votre roi!

Ce temple serait l'objet des vœux et des hommages de la nation; tout Français accourrait des extrémités du royaume pour adorer le Dieu de la France, et s'en retournerait meilleur et plus heureux.

Sous les portiques de ce temple auguste s'assemblerait la nation en états généraux; et le Dieu qui punit les parjures recevrait *des serments qui ne seraient pas violés.*

Sous ces voûtes sacrées, le roi serait dévoué par l'onction sainte à la défense de la société religieuse et au gouvernement de la société politique. Il jurerait protection et respect à la religion, justice et force à la société; la religion promettrait de le défendre, la société de lui obéir; les échos du temple répéteraient ces serments solennels, et Dieu qui les entendrait en serait le garant et le vengeur.

Sous ses parvis majestueux, la dépouille mortelle du monarque recevrait les derniers honneurs que la religion rend à ce qui fut homme, et que la société doit à ce qui fut roi; et dans les premiers états généraux qui suivraient l'intervalle d'un siècle, lorsque l'amour et la haine, le ressentiment et la reconnaissance seraient descendus dans le tombeau, l'impartiale postérité dicterait à la nation assemblée, l'inscription qui éterniserait sa mémoire, ou la condamnerait à un éternel oubli.

Dans le péristyle du temple, seraient placées les statues, seraient inscrits les noms de ceux qui auraient employé leurs talents à défendre la société ou à l'embellir. Là le prélat serait à côté du guerrier, le savant à côté du magistrat, l'écrivain ingénieux et décent à côté de l'homme d'Etat éclairé et vertueux.

C'est au milieu de ces grands objets que le jeune roi serait élevé (1), comme Joas à l'ombre du sanctuaire; il ne verrait dès ses plus jeunes années que des objets capables d'élever son *esprit*, d'ennoblir son *cœur*, de perfectionner même ses *sens*, de diriger toutes ses *pensées*, toutes ses *affections*, toutes ses *actions*, vers les *notions* sublimes, le *sentiment* profond, le *culte* respectueux de

(1) Voy. 3e. part., liv. I *De l'éducation dans la société*, ch. 12.

cette Providence éternelle qui punit les peuples et qui juge les rois.

Qu'il serait imposant et religieux, j'allais dire, qu'il serait politique, le vœu solennel que feraient la France, son roi, la société entière, d'élever, dans les jours de l'ordre et de la paix, un temple A LA PROVIDENCE! qu'il recevrait d'intérêt des circonstances! qu'il emprunterait de grandeur de son objet et d'utilité de ses effets! qu'il serait propre à raffermir dans les *esprits* la foi de la Divinité ébranlée par d'affreux désordres, à bannir des *cœurs* ces haines furieuses allumées par les discordes civiles, à effacer par un spectacle auguste et religieux, l'impression qu'ont faite sur les *sens* tant de spectacles licencieux et barbares!

Français, qui que vous soyez, malheureux ou coupables, parce que des *opinions* mensongères ont pris la place de *sentiments* vrais et profonds, que ce vœu retentisse au fond de vos cœurs, qu'il soit répété par chacun de vous, et il sera exaucé!... et Dieu sera rendu à la société... et le roi à la France, et la paix à l'univers.

ESSAI ANALYTIQUE

SUR LES LOIS NATURELLES DE L'ORDRE SOCIAL

OU

DU POUVOIR, DU MINISTRE ET DU SUJET DANS LA SOCIÉTÉ.

—

DISCOURS PRELIMINAIRE.

—

Toute société est composée de trois personnes distinctes l'une de l'autre, qu'on peut appeler *personnes sociales*, POUVOIR, MINISTRE, SUJET, qui reçoivent différents noms des divers états de société : *père, mère, enfants*, dans la société domestique ; *Dieu, prêtres, fidèles*, dans la société religieuse ; *rois* ou *chefs suprêmes, nobles* ou *fonctionnaires publics, féaux* ou *peuple*, dans la société politique ; raison métaphysique de la première, seconde et troisième personne de tous les temps du verbe dans toutes les langues : de ce mot, disent les grammairiens, appelé *verbe* ou *parole* par excellence, parce qu'il exprime l'*action*, c'est-à-dire l'être intelligent, seul être qui *agisse* puisqu'il est le seul qui fasse sa propre volonté. Or l'être intelligent étant l'être social, il est naturel qu'on trouve dans la société la raison des règles fondamentales de son expression ou du discours, comme l'on y trouve la raison essentielle de son être.

Un homme qui n'a écrit et parlé que dans des circonstances remarquables, demandait en 1789 : *Qu'est-ce que le tiers?* expression qui désignait alors en France la personne du *sujet*. Je demande aujourd'hui : *Qu'est-ce que le pouvoir* et le *ministère*, appelés alors en France et encore aujourd'hui dans d'autres Etats *royauté* et *noblesse?* Et comme la question proposée par cet écrivain annonçait qu'une révolution allait commencer, la question que je traite annonce qu'une révolution va finir, car le *sujet* commence toute révolution, et le *pouvoir* la termine ; et c'est là la pensée de Montesquieu, lorsqu'il dit : « Les troubles en France ont toujours affermi le pouvoir. »

L'auteur de la question *qu'est-que le tiers?* parlait du peuple, et devant le peuple : il calculait le nombre des hommes plutôt qu'il n'observait leurs rapports respectifs dans la société. Les passions entendirent ce qu'il ne disait pas, et même ce qu'il ne voulait pas dire. Son ouvrage eut une vogue rapide, et accrut l'effervescence. Je parle du petit nombre et j'en parle au petit nombre. Je considère les rapports sociaux, et non les proportions arithmétiques ; j'attends le succès de mes idées, de la raison et du temps. « Il faudra du temps, » dit quelque part Duclos, « parce que cela est raisonnable. »

Je considère donc le POUVOIR dans la société comme L'ÊTRE qui a le VOULOIR et le

TAIRE pour la conservation de la société; être public dont la *volonté* publique s'appelle LOI, quand elle est connue de tous, et dont l'*action* publique, exécution de cette volonté, s'appelle CULTE dans la religion, GOUVERNEMENT dans l'Etat, quand elle est exercée sur tous (1).

Cette *action* sociale s'accomplit par deux devoirs ou fonctions, celle de JUGER et celle de COMBATTRE; fonctions publiques ou générales sous lesquelles sont comprises toutes les fonctions particulières, puisque tout se réduit, pour la société, à découvrir ce que veut la loi, ce que j'appelle JUGER, et à écarter les obstacles qui s'opposent, au dedans comme au dehors, à l'exécution de la loi connue : ce que j'appelle COMBATTRE.

Ces fonctions, étant générales et devant être exercées sur un grand nombre d'individus, et dans une infinité de lieux et de circonstances, ne peuvent être remplies que par un nombre proportionné d'agents, *fonctionnaires* publics, *ministres* du pouvoir, c'est-à-dire *serviteurs*, suivant la force du mot latin *ministrare*.

Je n'entends donc pas par *ministres*, les hommes chargés de diriger une partie quelconque de l'administration publique, guerre, police, finance, etc. : ce ne sont, à proprement parler, que des *secrétaires d'Etat*, et c'est ce titre qu'ils portaient en France et qu'ils portent encore dans d'autres Etats. Je n'entends pas non plus, comme dans les anciennes cours de justice, par *ministère public* les fonctions *censoriales*, exercées près les tribunaux par les *procureurs généraux*, *solliciteurs généraux*, et encore par les *accusateurs publics;* mais j'entends l'ensemble, le corps des hommes qui *jugent* et qui *combattent* par les ordres du POUVOIR, pour accomplir sur le SUJET l'action conservatrice de la société; et c'est dans ce sens que l'on dit les *ministres* de la religion; *ministère public*, *institution* ou plutôt *établissement naturel*, puisqu'on le retrouve sous différents noms dans toute société, et à toute époque de la société; établissement *nécessaire*, parce que le pouvoir dans la société ne peut pas plus exister sans ministres que la société sans pouvoir.

Royauté, *noblesse*, *tiers état*, mots proscrits en France, ne s'appliquent qu'à un certain état de *pouvoir*, de *ministère*, de *sujet*, c'est-à-dire qu'à un certain état de société. Mais *pouvoir*, *ministère*, *sujet* conviennent à toutes les espèces, à tous les états, à tous les âges de la société, depuis l'état natif ou sauvage, où les plus âgés sont ministres pour *juger*, et les plus jeunes ministres pour *combattre*, jusqu'à l'état civilisé ou naturel, dans lequel, à cause du nombre des hommes, de l'étendue du territoire, de la diversité des intérêts et de la multiplicité des professions, le devoir de *juger* et de *combattre* forme une profession distincte, et, l'occupation habituelle, ou la fonction spéciale de certains individus, ou même de certaines familles. Car, dans toute société sauvage ou civilisée, religieuse ou politique, domestique même ou publique, il y a une première personne sociale qui *veut* l'action productive ou conservatrice des êtres qui forment société, et qui la *fait* par le *ministère* d'une seconde personne pour l'avantage d'une troisième, terme ou *sujet* de l'action; en sorte que sans cette hiérarchie de *pouvoir* qui *veut*, de *ministre* qui *fait* par les ordres du *pouvoir*, de *sujet* qui *reçoit*, et qui est le terme de la volonté et de l'action, sans cette *trinité* de personnes (qu'on me permette cette expression nécessaire), on ne peut pas même concevoir une société.

Si je me sers des mots *pouvoir*, *ministre*, *sujet*, là où il semble que j'aurais dû employer les mots *royauté*, *noblesse*, *tiers état*, c'est parce que ces expressions générales conviennent naturellement à la manière générale dont j'envisage la société, et non par aucune crainte injurieuse à une autorité forte qui ne s'alarme pas d'un mot usité, et indigne d'un écrivain indépendant qui ne redoute pas d'employer un mot nécessaire.

Ainsi, je me servirai des mots anciens et particuliers pour exprimer l'état précédent et particulier de la France, et d'expressions générales lorsque je traiterai de la société en général, et de cet ordre de choses sur lequel l'homme, tôt ou tard, finit par s'accorder avec la nature.

Et remarquez ici la supériorité réelle et en quelque sorte intrinsèque des expressions générales sur les expressions particulières. *Royauté* ne signifie étymologiquement que direction, à *regere*, et cette direction peut être fausse et nulle par conséquent : *noblesse*, à *notabilis*, signifie des per-

(1) On dit dans le langage ordinaire *la volonté* de la loi, *l'action* du gouvernement.

sonnes qui doivent se faire remarquer par leurs vertus, et elles peuvent n'être remarquables que par des vices : *peuple* a sa racine dans le mot *populare*, ravager, dévaster; et de là vient que dans le grec, *multitude* est synonyme de *mauvais*, de *méchant* (1). Mais *pouvoir* dit à l'homme qui en est revêtu qu'il ne *peut* que pour *vouloir* et pour *faire* le bien, puisque le mal est l'action des passions, c'est-à-dire du défaut du pouvoir, de l'impuissance, *impotentia*, *iræ*, *amoris*, *impotens*, comme disent les Latins, et qu'il cesse réellement de *pouvoir* quand il cesse de *vouloir* et de *faire* le bien. *Ministre* ou *serviteur* dit à ceux qui sont dévoués à l'être, qu'ils ne sont que pour le service de leurs semblables; que le caractère dont ils sont revêtus est un engagement et non une prérogative, et qu'ils se méprennent étrangement sur leur destination dans la société, lorsqu'ils se regardent comme élevés audessus des autres par la supériorité du rang, tandis qu'ils n'en sont distingués que par l'importance des devoirs. *Sujet* enfin dit à tous qu'ils sont le terme d'une action sociale et conservatrice, dont le but est de défendre l'homme des erreurs de sa volonté et de la tyrannie de ses passions, pour le faire jouir de sa véritable liberté, et le conduire à sa nature, qui n'est autre chose que la perfection dont son être est susceptible, et que sous ce rapport, l'homme ne pouvant être bon sans être éclairé dans sa volonté et dirigé dans son action, il est vrai de dire qu'il ne peut être libre sans être *sujet*.

Je traite donc de la société qui est la science des rapports d'*ordre* entre les êtres moraux, comme les *analystes* traitent des rapports de *quantité* (numérique ou étendue) entre les êtres physiques. *A*, *b*, *c*, *y*, *x*, leur servent à exprimer la collection même indéfinie des proportions de nombre et d'étendue, et sont pour cela même propres à recevoir et à représenter toutes les dénominations de quantités partielles et finies. *Pouvoir*, *ministère*, *sujet* expriment aussi la généralité, *même l'infini*, dans les rapports possibles entre les êtres qui forment société, et sont susceptibles de dénominations particulières, différentes suivant le génie des langues, l'espèce et l'état de chaque société. On peut pousser plus loin le parallèle.

Comme tout dans l'univers est *être* ou *néant*, l'algèbre a ses quantités positives ou possibles, et ses quantités négatives ou impossibles; elle opère sur les unes comme sur les autres par des procédés absolument semblables dont l'analyste aperçoit l'impossibilité par le signe de négation dont ils sont affectés. De même dans le monde social ou moral, ou tout est *bien* ou *mal*, on trouve des rapports vrais qui les unissent. On trouve, par exemple, des tyrans à la place du pouvoir, des satellites à la place du ministère, des esclaves à la place des sujets; et l'on a en dernier résultat, une société *négative*, si l'on peut le dire, constituée pour le désordre et la destruction, à la place d'une société *positive*, constituée pour l'ordre et la conservation, et l'on prouve la nécessité de celle-ci par l'impossibilité de celle-là.

Qu'on ne s'étonne donc pas du point de vue, nouveau peut-être, sous lequel j'envisage les objets; après tant de siècles de faits religieux et politiques, et tant d'observations sur les religions et les gouvernements particuliers, il devient nécessaire pour les intérêts les plus chers de l'humanité, de s'élever jusqu'à la contemplation des lois mêmes de l'ordre, et de considérer la société en général, par le même procédé de l'esprit humain et la même raison, qu'après avoir longtemps marché dans les sciences exactes, à l'aide de la géométrie linéaire et de l'arithmétique, il est devenu nécessaire pour aller plus loin, de considérer la quantité en général, et d'inventer l'*analyse*.

De cette *théorie* simple, et dont l'histoire offre à toutes les pages une juste et vaste application, on déduira comme des formules algébriques, des maximes générales par lesquelles on résoudra les problèmes que présentent les événements de la société, passés et même futurs. Car le monde moral est gouverné comme le monde sensible, par des lois générales et constantes, qui, dans un temps donné, reproduisent des effets semblables, parce qu'elles agissent par des causes et avec des moyens semblables; et l'homme moral qui, de la pleine puissance de son libre arbitre, et par des volontés particulières et trop souvent désordonnées, contrarie, dans son cours passager, un ordre général dont il ne saurait troubler l'immuable durée, est semblable à l'homme physique qui se meut à tout instant d'un mouvement particulier, contraire au mou-

(1) *Voy.* dans les notes sur Aristote, traduction de Champagne, les autres synonymes du mot *multitude*.

vement général de la planète qu'il habite, sans l'arrêter ni même la déranger, et qu'elle emporte dans l'*espace*, même lorsqu'il se fixe dans un *lieu*.

Il suit naturellement de cette manière générale de considérer le pouvoir et le ministère dans la société, que je cherche la meilleure constitution possible de l'un et de l'autre sans avoir égard aux dispositions personnelles des hommes, pouvoir, ministres ou sujets, dispositions que l'administration seule doit prendre en considération. Ainsi la théorie des lois mécaniques calcule d'une manière absolue et générale les mouvements, les forces et les résistances, et laisse à la pratique de l'artiste à tenir compte de l'imperfection des instruments et des qualités relatives des corps.

Je regarde donc comme erronée l'opinion, que les lois doivent être accommodées à l'imperfection des hommes et condescendre à leur faiblesse; tandis au contraire que la loi, règle suprême et inflexible de nos volontés et de nos actions, nous est donnée pour soutenir par sa force notre faiblesse, et redresser nos penchants par sa rectitude. Je crois que les lois faibles ne conviennent qu'aux peuples naissants, et qu'elles doivent être plus sévères à mesure que la société est plus avancée, parce que pour la société, comme pour l'homme, les rapports s'étendent et les devoirs se multiplient à mesure que l'âge augmente. Je pense enfin, que l'homme de la société domestique ne peut parvenir à la perfection dans les mœurs, qu'autant que l'homme de la société publique parvient à la perfection dans les lois, *perfecti estote*, et que les révolutions, ces grands *scandales* du monde social, résultat *nécessaire* (1) des passions humaines que le pouvoir néglige de réprimer, deviennent entre les mains de l'Ordonnateur suprême, des moyens de perfectionner la constitution de la société, et rentrent ainsi dans les lois générales de sa conservation, comme les comètes, malgré l'excentricité de leur orbite, l'apparente irrégularité de leurs mouvements, et le long intervalle de leurs apparitions, soumises à l'observation et au calcul, rentrent dans les lois générales du système planétaire.

Ce sont donc ces lois générales du monde moral que j'ai cherché à déterminer dans un autre ouvrage dont celui-ci n'est à quelques égards que l'extrait et l'abrégé, comme Képler et Newton ont cherché à découvrir et à calculer les lois générales du monde physique, lois générales de l'ordre entre les êtres moraux auxquelles la société obéit, même lorsque les passions de l'homme semblent contrarier sa marche et suspendre ses progrès. Ainsi, un corps lancé conserve la tendance à aller en ligne droite, même sous l'obstacle qui le détourne, et reprend sa direction lorsque l'obstacle vient à cesser. Je n'indique donc pas à l'autorité ce qu'elle doit *faire*, la nature *fait* assez; mais plutôt ce qu'elle doit empêcher, car l'homme fait toujours trop, et j'aurai, ce me semble, bien mérité de la société, si montrant au pouvoir le but auquel il doit tendre invariablement, j'épargne au sujet les hésitations, les tâtonnements de l'homme qui cherche sa route, la rencontre quelquefois, et faute de la connaître, l'abandonne aussitôt et s'égare le plus souvent.

Je n'ignore pas l'éloignement qu'inspire à des personnes estimables pour tout ce qu'elles appellent métaphysique, l'abus qu'on en a fait de nos jours, et qui a produit tant d'erreurs et de crimes. Peut-être aussi qu'une pente secrète au matérialisme, particulière à ce siècle, arrête l'esprit à la considération des effets sensibles, et le détourne, même à son insu, de s'élever à la recherche des causes; car la métaphysique bien entendue n'est que la science des causes et la connaissance des lois de leur action (1). Ce-

(1) *Necesse est ut veniant scandala.* (*Matth.* XVIII, 7.)

(2) Les métaphysiciens modernes qui, dans l'univers moral, ne voient d'autre être intelligent que l'homme, ont mis toute la métaphysique dans la science de ses idées, qui n'en est qu'un chapitre assez court, et l'ont nommée *idéologie*; science des idées plus bornée qu'on ne pense, et sur laquelle nous saurons tout ce qu'on peut savoir, lorsque réunissant les deux systèmes extrêmes de Malebranche et de Locke étendu par Condillac, de l'un qui veut que nous voyions en Dieu *toutes* nos idées, des autres qui veulent que nous les recevions *toutes* par le canal de la matière ou des sens; et ôtant à chacun ce qu'il a d'exclusif et de trop absolu, nous jugerons que les idées générales ou simples qu'on peut appeler *sociales*, parce qu'elles sont les éléments de toute société, *raison*, *justice*, *bonté*, *beauté*, etc., etc., se voient en Dieu, puisqu'elles sont l'idée de Dieu même, considéré sous ces divers attributs, et que les idées collectives et composées, que j'appelle *individuelles*, parce qu'elles sont image, ou naissent dans chacun, de ses sensations, viennent à notre imagination par les sens: et cependant que nos idées même simples doivent beaucoup aux sens, puisqu'elles leur doivent le signe qui les exprime et les réveille, le signe ou mot, sans lequel nous ne pourrions en entretenir les autres, ni même nous en entretenir avec nous-mêmes; et que les idées les plus composées doi-

pendant, je dirai au philosophe chrétien, que la religion qu'il professe est le plus vaste système de métaphysique, puisque le fondement en est la croyance d'une cause universelle, et quelle métaphysique plus haute que celle de ses premiers interprètes, saint Jean et saint Paul? Je dirai au philosophe qui rejette le christianisme pour ne suivre que sa raison particulière, que tous les hommes à *conceptions*, depuis Platon jusqu'à Ch. Bonnet, ont aimé et cultivé la métaphysique. Or ce sont les hommes à conceptions qui ont éclairé le monde, et ce sont les hommes à imagination qui l'égarent et le troublent. Au fond, il y a de la métaphysique dans tous les ouvrages d'esprit, depuis les méditations de Descartes jusqu'aux poésies de Dorat, comme il y a de la mécanique dans tous les ouvrages d'art, depuis les ancres de vaisseaux jusqu'aux mailles imperceptibles des chaînes de montres. Mais si la métaphysique ne doit pas se montrer dans les ouvrages d'imagination, doit-on pour cela trouver inutile ou dangereux le travail de ceux qui, rappelant la société à ses éléments, lorsqu'ils sont oubliés ou méconnus, remontent jusqu'au principe de son existence, et indiquent les moyens de sa conservation? Notre malheur est d'avoir voulu constituer la société avec de la métaphysique des hommes à *imagination*, de Bayle, de Voltaire, de Jean-Jacques, d'Helvétius, de Diderot, etc., etc., au lieu d'en chercher les bases dans celle de Descartes, de Malebranche, de Leibnitz, de Bossuet, de Fénelon, etc.; semblables en cela à un propriétaire qui appellerait son vernisseur pour construire la charpente d'un édifice.

J'ai supposé l'existence d'une cause première et intelligente contre l'*athéisme*, opinion absurde, mais surtout opinion *désolante*, qui ne naît jamais que chez l'homme enivré par la prospérité, et ne se répand que chez les peuples abrutis par l'oppression.

J'ai défendu la nécessité de la religion, et cependant je connais la défaveur attachée à cette noble cause, et les efforts que fait depuis longtemps la démocratie de la médiocrité pour ébranler le trône de la raison, si glorieusement occupé par le génie. Encore un peu de temps, et ces hommes célèbres par leurs vertus autant que par l'étendue de leurs connaissances et la profondeur de leur esprit, qui d'âge en âge ont soutenu l'existence d'une cause première, l'immortalité de notre être, et la nécessité de la société de Dieu pour fonder la société de l'homme, seront estimés comme les seuls et les vrais sages; et l'on s'apercevra enfin que les vers passionnés de *Zaïre* et la prose brillante d'*Héloïse* ont fait auprès des imaginations faibles et crédules tout le succès des sarcasmes irréligieux et des discussions sophistiques de leurs auteurs.

J'ai traité à la fois de la société religieuse et de la société politique, parce que je crois leur union aussi nécessaire pour constituer le corps civil ou social, que la simultanéité de la *volonté* et de *l'action* est nécessaire pour constituer le *moi* humain. Jusqu'à présent on a considéré la religion sous un point de vue particulier, et relativement à l'individu dont elle doit régler les mœurs; à l'avenir, on la considérera encore sous un point de vue plus étendu, et relativement à la société, dont elle doit régler et sanctionner les lois, en donnant ce qu'on ne peut trouver ailleurs, une *raison* au pouvoir de commander, et un motif au devoir d'obéir.

Et non-seulement la religion (je parle de la religion chrétienne) affermit la constitution des Etats, mais elle facilite l'administration des peuples, parce que présentant à tous de grandes craintes et de grandes espérances, et réunissant, par les liens d'une charité fraternelle, des hommes que séparent des inégalités personnelles et des distinctions sociales, elle rend le commandement plus débonnaire et la dépendance moins chagrine; semblable à ces matières onctueuses qui dans les machines compliquées produisent la force sans effort, le mouvement sans bruit, et diminuent les résistances en adoucissant les frottements.

C'est là l'incontestable avantage de la religion sur la philosophie, pour régler l'homme et gouverner la société, et le véritable motif de l'insuffisance de l'une et de la nécessité de l'autre. La philosophie, voisin officieux, qui sans autorité vient s'immiscer dans les affaires de la famille, n'a que des conseils à donner, et se retire s'ils ne sont

vent aussi beaucoup au par intellect, puisqu'il les reçoit et combine leur rapport avec les idées simples. Là, j'ose le dire, est toute l'*idéologie*; tout le reste sur le développement des idées et des opérations de l'entendement humain, si longuement traité par Condillac, est sans intérêt, sans utilité; et peut-être est-il impossible à l'esprit de s'expliquer lui-même, tout seul, et sans recourir à un autre être que lui, comme il l'est à notre corps de s'enlever lui-même sans prendre au dehors un point d'appui. . . . .
. . . .

pas suivis. La religion, comme un père sévère, souveraine dans la maison, y dicte des lois, parce qu'à elle appartient la sanction de toutes les lois, le pouvoir de punir et de récompenser. La philosophie, qui sent l'insuffisance de ses préceptes, avide de domination, met, comme les gens faibles, l'exagération à la place de l'autorité, et nous crie que la vertu porte avec elle sa récompense et le crime son châtiment : elle fait ainsi de la vertu un plaisir, et du vice une fatigue, un malaise, rêves subtils du stoïcien, dont s'accommode si bien l'heureux méchant, et qui ne sont qu'une dérision cruelle pour l'homme juste qu'il opprime. La religion, qui n'outre rien, parce qu'elle peut tout, nous apprend ce que nous ne sentons que trop en nous-mêmes, que la vertu est un combat et le vice une lâcheté : elle place donc hors de nous et dans un ordre de choses définitif et inaccessible à nos passions, le prix du vainqueur et la peine du vaincu ; idées analogues à nos jugements ordinaires, puisqu'elles sont la règle de notre conduite habituelle envers nos enfants, nos élèves, nos domestiques, nos subordonnés, dont nous punissons les fautes, dont nous récompensons le zèle et la fidélité ; idées raisonnables, donc utiles, donc vraies, et vraies d'une vérité nécessaire, indépendante des faux raisonnements que nous suggère un fol orgueil ; idées générales, qui sont le fondement de la morale universelle, et dont les conséquences plus ou moins développées, et trop souvent altérées, font la religion de tous les peuples.

DE LA SOUVERAINETÉ, DU POUVOIR, DES LOIS,

ET DE LEURS MINISTRES.

CHAPITRE PREMIER.

CONSIDÉRATIONS GÉNÉRALES SUR L'ÉTAT PRÉSENT ET FUTUR DE LA SOCIÉTÉ.

Il s'est élevé de nos jours au milieu de l'Europe chrétienne, au sein même de la civilisation, un Etat indépendant, qui de l'athéisme a fait sa religion, et de l'anarchie son gouvernement. Armé contre la société, cet Etat monstrueux a présenté tous les caractères d'une société ; son souverain a été un esprit prodigieux d'erreur et de mensonge ; sa loi fondamentale, la haine de tout ordre : il a eu pour sujets tous les hommes tourmentés de passions haineuses et cupides ; pour pouvoir et pour ministres des êtres profondément corrompus, ou misérablement séduits, qui, sous des dénominations, ou des noms à jamais fameux, unis par les mêmes serments, et plus encore par les mêmes forfaits, ont commandé cette terrible *action* avec les moyens du génie, l'ont exécutée avec le dévouement aveugle du fanatisme.

A peine cette société de ténèbres a-t-elle été formée, et pour ainsi dire constituée, que l'opposition *nécessaire* et métaphysique entre la vérité et l'erreur, entre le bien et le mal, qui a commencé avec l'être lui-même, et durera autant que lui, est devenue extérieure et physique, et que la France, où cet état infernal s'est un moment rendu visible, enivrée *d'un vin de prostitution* (*Apoc.* XVII, 2) et comme transportée d'une fureur surhumaine, a envoyé ses principes, ses soldats et ses exemples à l'extinction de toute vérité, au renversement de tout ordre, et menacé de l'état sauvage l'univers civilisé.

Le pouvoir de l'anarchie est détrôné, et les armées de l'athéisme ne sont plus ; mais les exemples survivent aux succès et les principes aux exemples. Une génération a commencé dans la haine du pouvoir et dans l'ignorance des devoirs ; elle transmettra aux âges suivants la tradition funeste de tant d'erreurs accréditées, le souvenir contagieux de tant de crimes impunis ; et les causes de désordre, toujours subsistantes au milieu de la société, y reproduiront tôt ou tard leurs terribles effets, si les pouvoirs des sociétés n'opposent à ce profond système de destruction leur force infinie de conservation ; si pour rendre à leur action sociale son efficace toute-puissante, ils ne reviennent à la constitution naturelle des sociétés ; si enfin ils ne déploient toute la force des institutions publiques, pour com-

battre, pour arrêter les funestes effets des institutions occultes (1).

C'est surtout en France qu'il est possible, qu'il est nécessaire de ramener le pouvoir et ses ministres à leur constitution naturelle, c'est-à-dire de constituer la société. La France a toujours servi de modèle en bien comme en mal aux autres nations ; et seule peut-être en Europe, elle est dans la situation où doit être une société pour se constituer définitivement ou parfaitement, parce qu'elle est, je crois, la seule qui soit parvenue aux limites que la nature a marquées à son territoire. Une nation arrivée à ce point ne doit plus, ne peut plus même avoir d'ambition que celle de s'y maintenir, ni se constituer qu'en état défensif contre l'ennemi du dehors, et plus encore contre l'ennemi intérieur, l'esprit d'orgueil et de révolte qui, enchaîné, mais jamais détruit, toujours présent à la société, parce qu'il est toujours vivant dans l'homme, entretiendra jusqu'à la fin, dans le sein de la société, comme dans le cœur de l'homme, une guerre intestine et opiniâtre. Car, qu'on ne s'y trompe pas : la société est un véritable état de guerre de la vérité contre l'erreur, du bien contre le mal, de la nature qui veut la société de tous, contre l'homme qui tend à s'isoler de la société, ou plutôt à se faire à lui seul sa société, et le nom de *Dieu des armées* que prend l'Être créateur et conservateur du genre humain, ne signifie que le Dieu des sociétés.

Nous touchons à une grande époque du monde social. La révolution religieuse et politique à la fois, comme l'ont été toutes les révolutions, est une suite des lois générales de la conservation des sociétés, et comme une crise terrible et salutaire par laquelle la nature rejette du corps social les principes vicieux que la faiblesse de l'autorité y avait laissé introduire, et lui rend sa santé et sa vigueur première.

Ainsi, la révolution rendra au pouvoir en France la force nécessaire pour conserver la société, cette force qu'il avait perdue à mesure qu'il en avait méconnu les véritables agents, et quelquefois exagéré l'action. « Les troubles ont toujours affermi le pouvoir, » dit Montesquieu, qui observe le fait sans remonter au principe. Ainsi, la révolution ramènera l'Europe à l'*unité* religieuse et politique, constitution naturelle du pouvoir de la religion, et du pouvoir de l'État, dont l'a écartée le traité de Westphalie. C'est en effet dans ce traité à jamais célèbre, que fut posé, pour la première fois, et en quelque sorte consacré le dogme *athée* de la souveraineté religieuse et politique de l'homme, principe de toutes les révolutions, germe de tous les maux qui affligent la société, *abomination de la désolation dans le lieu saint* (*Dan.* IX, 27 ; *Marc.* XIII, 14) c'est-à-dire dans la société, soumise à la souveraineté de Dieu. Ce fut alors que les chefs des nations, réunis dans l'acte le plus solennel qu'il y ait eu depuis la fondation de la société chrétienne, reconnurent l'existence publique et sociale de la démocratie politique dans l'indépendance illusoire de la Suisse et des Provinces-Unies, et celle de la démocratie religieuse dans l'établissement public de la religion réformée et du corps évangélique (2), et légalisèrent ainsi en Europe des usurpations de pouvoir religieux et politique qui n'avaient jusque-là reçu qu'une sanction provisoire et précaire dans les États partiels.

Les traités qui, tôt ou tard, mettront fin à la guerre présente seront, qu'elle qu'en soit l'époque, rédigés dans des principes tout opposés. On y préparera l'abolition de tous les gouvernements *populaciers*, la constitution de l'Europe en grands États, peut-être même le renversement du mur de séparation, qu'une politique égarée par des haines de parti avait élevé entre certains peuples et l'ancienne croyance de l'Europe chrétienne. Déjà nous voyons en Angleterre l'opposition à l'unité religieuse s'affaiblir, en même temps que par l'accession de l'Irlande, et peut-être par d'autres événements qui se préparent, elle devient plus monarchique. La Russie, lasse du despotisme qui, comme dit Montesquieu, *lui est plus pesant*

(1) Lisez les *Mémoires pour servir à l'histoire du jacobinisme*, par BARRUEL.

(2) On appelle ainsi dans la constitution germanique la ligue des princes protestants.

M. Davaux, un de nos plus habiles négociateurs à la paix de Munster, quoique chargé par sa cour de défendre les intérêts des protestants d'Allemagne, ne voulut jamais leur donner le titre d'*évangéliques*, *à moins*, disait-il, *que ce ne soit pour avoir détruit l'Évangile, comme on donne à Scipion le titre d'Africain pour avoir soumis l'Afrique.*

On sait qu'Innocent X, par sa bulle du 26 novembre 1648, déclara nul tout ce qui s'était fait à Munster et à Osnabruck au préjudice de la religion catholique. Le temps, ce révélateur de toute vérité, a déjà justifié la sagesse de la cour de Rome, ou plutôt la prévision de la religion ; et la chute des démocraties politiques annonce celle des démocraties religieuses.

qu'aux peuples mêmes, s'élève à la constitution *une* et naturelle du pouvoir politique par la loi de la succession récemment promulguée ; l'on aperçoit en même temps dans son gouvernement des dispositions non équivoques à se réunir à l'unité religieuse, à entraîner peut-être l'Orient dans son retour ; enfin, dans la France même, le pouvoir plus *un* cesse de persécuter la religion plus *une*, en attendant qu'il puisse lui prêter son appui ; et chaque événement de cette époque à jamais mémorable hâte la révélation universelle de cette vérité fondamentale de la science de la société : que *hors de l'unité religieuse et politique, il n'y a pas de vérité pour l'homme, ni de salut pour la société.*

Le génie le plus vaste, peut-être, qui ait paru parmi les hommes, Leibnitz, qui vivait au commencement de ce siècle, * et qui, placé entre les revers qui affligèrent la vieillesse de Louis XIV et les troubles qu'annonçait la minorité de son successeur, osait au temps du plus grand épuisement de la France, prédire sa grandeur future, et écrire à son ami Ludolphe ces paroles remarquables : « Voulez-vous que je vous dise plus clairement ce que je crains ? C'est que la France réduisant sous sa domination tout le Rhin, ne retranche d'un seul coup la moitié du collége des électeurs, et que les fondements de l'empire étant détruits, le corps lui-même ne tombe en ruine... » Leibnitz traçait dans ses *Nouveaux Essais sur l'entendement humain* (1) ces lignes non moins prophétiques : « Ceux qui se croient déchargés de l'importune crainte d'une providence surveillante et d'un avenir menaçant, lâchent la bride à leurs passions brutales et tournent leur esprit à séduire et à corrompre les autres ; et s'ils sont ambitieux et d'un *caractère un peu dur*, ils seront capables pour leur plaisir ou leur avancement *de mettre le feu aux quatre coins de la terre*, et j'en ai connu de cette trempe... Je trouve même que des opinions approchantes s'insinuant peu à peu dans l'esprit des hommes du grand monde qui règlent les autres, et d'où dépendent les affaires, et se glissant dans les livres à la mode, disposent toutes choses *à la révolution générale dont l'Europe est menacée*... Si l'on se corrige encore de cette maladie d'esprit épidémique dont les mauvais effets commencent à être visibles, les maux seront peut-être prévenus ; *mais si elle va croissant, la Providence corrigera les hommes par la révolution même qui en doit naître :* car quoi qu'il puisse arriver, *tout tournera toujours pour le mieux en général*, au bout du compte... » (*Esp. de Leib.*) C'est-à-dire pour le perfectionnement du général ou de la société, opinion conforme au système général de ce grand homme, à cet optimisme religieux et philosophique que Voltaire n'a pas compris et qu'il a ridiculisé ; et que d'autres ont soutenu et n'ont pas expliqué.

C'est là, et là seulement cette *perfectibilité sociale* que nous annoncent, sans la connaître, des hommes dont les opinions font rétrograder la société, au moins par leurs conséquences, jusqu'à l'état d'ignorance et de férocité, et que repoussent, sans l'examiner, des écrivains qui hâtent les progrès de la société, en défendant contre l'irruption des barbares les principes de la morale, de la raison et du goût ; contradiction remarquable, et qui prouve que l'erreur et la vérité ne sont souvent que le même objet vu de deux points différents. Certes, les adversaires de la *perfectibilité* sont excusables de la méconnaître, lorsqu'elle leur est présentée par des hommes qui, en morale, en politique, en littérature prennent le monstrueux et l'inouï pour le nouveau, qui croient avancer, lorsqu'ils ne font que tourner dans un cercle d'erreurs et de folies renouvelées des Grecs, et ne voient de bonheur pour les peuples que les richesses, et de progrès dans la société que les arts.

Je me hâte de passer à l'exposition des principes sur lesquels la société est fondée. Ils sont abstraits comme les principes de toute science : s'ils n'étaient pas abstraits, ils ne seraient pas généraux : s'ils n'étaient pas généraux, ils ne seraient pas principes ; mais l'application sera toujours à côté de la théorie, et les faits particuliers, sans cesse ramenés, rendront sensibles les vues générales.

CHAPITRE II.

DU POUVOIR SUPRÊME OU DE LA SOUVERAINETÉ.

J'appelle POUVOIR sur la société l'être,

* L'auteur écrivait ceci la dernière année du XVIII[e] siècle. EDIT.

(1) Ce profond philosophe faisait très-peu de cas de la métaphysique de Locke, qu'il trouvait *très-mince* sur la nature de l'âme.

quel qu'il soit, qui *veut* la conservation de la société, et qui *fait* pour sa conservation; l'être qui *manifeste* une *volonté*, et commande une *action* conservatrice de la société; l'être, en un mot, qui a, dans la société et pour la société, le VOULOIR et le FAIRE.

Cette définition convient à toutes les opinions, et elle est reçue par tous les publicistes qui distinguent le *pouvoir* en *législatif* ou qui *veut*, et en *exécutif* ou qui *fait*.

Cette définition convient à tous les états de la société; depuis la création elle-même, où un être appelé *Dieu* a, selon les théistes, *voulu* et *fait* toutes choses, *mandavit et creata sunt* (*Psal.* XXXII, 9), jusqu'à la simple famille, où un être appelé *homme*, *veut* et *fait* pour la production et la conservation de sa famille.

Dans ce sens, *pouvoir* n'est pas différent de *cause*. De là vient, sans doute, que ceux qui nient l'existence de toute *cause première*, ont une secrète disposition à se soustraire à la dépendance de tout pouvoir public.

Comme l'être qui *pense* et qui *agit* a seul le *vouloir* et le *faire*, seul il *a*, ou plutôt seul il *est* pouvoir, seul il *est* cause. Les êtres que nous appelons matériels, même ceux en qui nous apercevons un instinct sans *volonté*, et des mouvements sans *action*, n'ont que des facultés, et ne sont qu'*occasion* des effets qui arrivent (1).

Non-seulement l'être qui pense et qui agit est seul *pouvoir*, mais il est toujours *pouvoir*, par cela seul qu'il est pensant et agissant. Ainsi, l'homme est toujours et partout *pouvoir* sur lui-même et pour sa propre conservation, même lorsqu'il n'est pas pouvoir sur des êtres semblables à lui.

Ce pouvoir sur soi-même, le premier et le plus rare de tous, qui place l'homme, seul de tous les êtres visibles, *dans la main de son conseil*; ce pouvoir, égal chez tous les hommes, et par lequel tous les hommes, quand ils ne le laissent pas usurper à leurs passions, sont véritablement *libres et égaux*; ce pouvoir sur soi, insurmontable à tout autre qu'à Dieu qui lui laisse sa liberté, même en triomphant de sa résistance; ce *pouvoir* constitue la dignité humaine, et rend l'homme semblable à Dieu et supérieur à la matière.

Il est à remarquer que l'homme désire plus vivement le pouvoir sur les autres, à mesure qu'il en a moins sur lui-même. De là les troubles que les méchants excitent dans la société.

J'ai parlé de Dieu, et ce mot, *signe de contradiction*, divise les hommes en deux classes, de *théistes*, qui admettent l'existence de Dieu, et d'*athées* qui la nient; car où le théiste affirme, l'athée ne fait que nier : c'est un conquérant qui ne laisse après lui que des ruines.

Ces deux opinions ont une liaison trop immédiate avec les questions qui nous occupent, pour qu'il nous soit permis de les passer sous silence.

Les théistes sentent que l'homme est *volonté* et *action*. Ils observent en eux-mêmes toute volonté suivie d'une action comme de son effet, et hors d'eux-mêmes toute action déterminée par une volonté comme par sa *cause* : les *effets* sont sensibles, locaux, successifs, et disposés, suivant certaines lois, vers une fin qui est production et conservation. La *cause* ou volonté n'est ni sensible, ni locale, ni successive; on *idée* (2) la cause, on *imagine* l'effet, c'est-à-dire, qu'il fait *image* dans notre esprit, ou qu'il excite en nous une sensation; car *imaginer* ne veut dire qu'*imager*. Les théistes considèrent autour d'eux, et ils perçoivent par tous les sens un nombre immense d'effets sensibles, *imaginables* par consé-

(1) Condillac donne aux animaux *des idées particulières et des idées abstraites*, à la vérité *en petit nombre*. Il ne peut pas refuser à plusieurs d'entre eux la faculté d'articuler. Je demande ce que l'homme a reçu de plus. Ce sophiste, sans imagination comme sans génie, ne sait embellir ni la vérité ni l'erreur : sec et triste, parce que sa doctrine conduit à l'athéisme, et qu'il confond sous la dénomination commune d'*idées abstraites*, les idées générales, comme celles d'*ordre*, de *sagesse*, etc., et les idées collectives de *blancheur*, d'*acidité*. C'est là le venin de sa métaphysique, digne du succès qu'elle obtient dans les écoles modernes. Il a de la clarté et de la méthode dans les idées, par la même raison qu'un homme sans fortune a de l'ordre dans ses affaires. Son frère, autre esprit faux, a rempli d'erreurs sa *Politique hypothétique*.

(2) Le mot *idéer* nous manquait. Nous le devons au célèbre sourd-muet et professeur de sourds-muets *Massieu*, ou plutôt à son illustre maître.

Les physiologistes modernes nous disent : « La justesse de nos opinions dépend de l'état de notre cerveau. Donc le cerveau est la raison de la pensée. » Ce raisonnement est de la même force que celui-ci : « La justesse du *tir* d'une arme à feu dépend de la rectitude du canon. Donc le canon est la raison de l'explosion. » Le cerveau est le moyen actuel de la pensée, comme le canon le moyen de la poudre.

quent, locaux, successifs, *ordonnés* aussi vers une fin de production et de reproduction. Ils aperçoivent donc tous les caractères d'une *action* immense, universelle, appelée *univers*, et y *idéent* par conséquent la raison d'une volonté puissante, universelle, cause première de tant d'effets.

Cette conséquence est raisonnable, puisque la raison n'est que la perception du rapport des causes aux effets et des effets aux causes, et qu'elle est bon sens ou génie, selon que les rapports qu'elle perçoit sont vastes, importants et nouveaux.

Cet être, volonté universelle, cause première, a été connu de tous les peuples, et exprimé chez presque tous par un signe monosyllabique, signe le plus simple de l'idée la plus générale, c'est-à-dire la plus simple.

Les athées reçoivent aussi par tous les sens l'*action* des objets extérieurs; mais ils ne la supposent *point fait* ou *effet*, ne savent même *pas* si elle n'est pas *cause*, et n'y croient *point* de volonté : ils ne pensent, pour ainsi dire, que *négativement*, ce qui appauvrit leurs facultés intellectuelles, au point que jamais découverte utile à la société ou vaste conception n'est sortie du cerveau d'un athée; ils croient *concevoir* une action universelle sans volonté qui la détermine, parce que, dans le vague de la rêverie, ils *imaginent* un mouvement *indéfini* sans impulsion qui le commence; mais comme la raison humaine, toujours raison, ou conséquente jusque dans ses erreurs, ne saurait se fier à une opinion qui contredit le principe fondamental de toute raison, l'éternelle et nécessaire correspondance de l'effet et de la cause, de l'action et de la volonté, les athées, non pas ceux qui affichent leur athéisme, mais ceux qui le raisonnent, tombent inévitablement dans le pyrrhonisme, nient l'effet après avoir nié la cause, nient l'action après avoir nié la volonté, nient l'univers, nient Dieu, se nient eux-mêmes. Là finit la raison humaine.

Les athées tiennent donc l'opinion *moyenne* entre les théistes qui admettent effet et cause, et les pyrrhoniens qui nient l'un et l'autre, ou plutôt qui doutent s'ils nient; et l'on peut remarquer dans plus d'un genre que les opinions *moyennes*, qu'on décore quelquefois du nom de *modérées*, germent naturellement dans les esprits *moyens* : « Esprits *d'entre-d'eux*, » dit très-bien Pascal, « qui font les entendus; ce sont ceux-là qui troublent le monde, » parce que la vérité n'est pas dans le milieu comme la vertu.

Les hommes, demande l'athée, ont-ils l'idée d'*infini*, d'*immense*, d'*éternel*? Oui. Car ces mots n'auraient pas cours dans le commerce des hommes instruits, et comme ces monnaies étrangères qu'on ne prend que pour la matière, ils ne vaudraient que par le son, si les hommes qui se les transmettent habituellement n'y attachaient une idée; et si ces mots *éternité*, *immense*, *infinité*, *cause première* et leurs semblables ne signifiaient pas ce qu'ils doivent signifier, il n'y aurait aucune différence à les prononcer devant des hommes sensés, ou à dire comme le *Médecin malgré lui*, quand il veut parler latin, *ossabundus*, *potarinum*, *quipsa*, *milus*. Mais les hommes ont-ils toutes les idées, ou plutôt l'idée de tous les attributs de l'infini, de l'éternel, etc.? Non, sans doute; comme le paysan qui sait ce qu'est un cercle aussi bien qu'un géomètre, et qui en connaît même quelques propriétés, n'en connaît pas, comme le savant, toutes les propriétés; comme les géomètres eux-mêmes connaissaient le triangle et ne connaissaient pas tout le triangle avant que l'on eût trouvé la propriété du rectangle connue sous le nom du *carré de l'hypothénuse*.

On voit encore qu'on pourrait classer les athées et les théistes, en hommes à *imagination* qui ne veulent admettre que ce dont ils peuvent avoir la sensation ou l'image, et en hommes à *conceptions* qui admettent tout ce dont ils peuvent *idéer* la raison.

Les athées prétendent donc que l'homme a inventé Dieu comme un épouvantail pour asservir les peuples. On leur a répondu par des preuves tirées de la *nécessité* de l'être, qui ne sont pas à la portée de tous les esprits, ou par la considération de l'univers dont les philosophes ne veulent pas se contenter. On pourrait, ce me semble, aller plus loin et prouver, 1° que l'homme n'a pas pu inventer la Divinité, parce que l'esprit de l'homme ne peut combiner que des rapports entre des êtres déjà connus, comme son industrie se borne à varier les formes d'une matière déjà existante; qu'inventer un être serait le créer, et qu'ainsi que l'artiste le plus habile ne diffère plus du maladroit qu'en ce qu'il donne à la matière des formes plus heureuses, le philosophe le plus pro-

fond ne diffère de l'homme le plus borné qu'en ce que l'un saisit des rapports justes entre les êtres, et que l'autre les ignore. Et de là vient qu'on a trouvé à la fois chez les sauvages les plus abrutis la connaissance de quelque être bon ou méchant supérieur à l'homme, et l'ignorance des rapports de l'homme avec la Divinité.

2° Qu'un homme ne peut pas parler aux hommes d'un être qui ne peut pas être, et être entendu d'eux de manière à régler leurs volontés et leurs actions ; car on ne peut parler aux hommes que de ce qu'ils connaissent : l'homme qui instruit développe les rapports et ne donne pas des idées, et l'on ne peut pas plus faire *idéer l'impossible*, que faire *imaginer l'inexistant* (1).

3° Une autre preuve de l'existence d'un être intelligent supérieur à l'homme, preuve plus sensible et dont le développement offrirait un grand intérêt, est tirée du langage des hommes. La métaphysique moderne a fait un grand pas en prouvant que l'homme a besoin de signes ou mots pour penser comme pour parler; c'est-à-dire, que l'homme *pense sa parole avant de parler sa pensée*, et c'est ce qui fait qu'il s'énonce avec peine toutes les fois qu'il veut rendre dans une langue étrangère ce qu'il pense dans sa langue maternelle. Il en résulte que l'homme n'a pas pu inventer les signes, puisqu'il ne peut inventer sans penser, ni penser sans signes. Ici l'expérience confirme le raisonnement, puisque nous voyons constamment la faculté de parler sans exercice, lorsque la faculté d'ouïr est sans activité. Il faut donc recourir à un autre être que l'homme, pour expliquer, non la faculté d'articuler, dont les animaux mêmes ne sont pas totalement privés, mais l'art de parler sa pensée, particulier à l'homme seul et commun à tous les hommes; cette vérité sera tôt ou tard mise dans le jour qui lui convient. Depuis longtemps Jean-Jacques Rousseau y a été conduit en discutant le roman absurde de Condillac. « La parole, » dit-il, « me paraît avoir été fort nécessaire pour inventer la parole ; » et de meilleurs esprits, plus exercés que le sien à ces hautes spéculations, Bonnet, Hugues Blair, et Sicard, conviennent « que les philosophes n'ont fait encore que balbutier sur l'objet important de la formation du langage, » et pensent, ou que le Créateur a communiqué à l'homme les éléments du langage, laissant à la société le soin de les développer, ou, ce qui revient au même, que le *Créateur a fait l'homme parlant* (2).

Je reviens à la société. Les théistes la considèrent aussi comme une grande action, puisqu'elle est *sensible*, locale, successive, ordonnée, suivant certaines lois, vers une fin qui est la conservation des êtres. Toujours conséquents, ils voient une volonté sociale qui dirige cette action sociale, une cause qui produit cet effet.

Cette cause, nous l'avons appelée *pouvoir* suprême ou *souveraineté;* et ici naît le dogme de la souveraineté de Dieu, selon les uns, *potestas ex Deo est*, et celui de la souveraineté de l'homme ou du peuple, selon les autres : opinions célèbres, exclusives l'une de l'autre, puisque la raison dit qu'on ne peut pas supposer une cause première sans lui attribuer un pouvoir souverain, et que les faits prouvent que l'opinion de la souveraineté du peuple a toujours suivi ou précédé, dans un Etat, la propagation de l'athéisme.

S'il y a des athées qui rejettent la souveraineté du peuple, et des théistes qui l'admettent, c'est que les hommes, rarement conséquents, sont presque toujours meilleurs ou pires que leurs opinions.

Les théistes qui ne placent pas la souveraineté dans Dieu, sont les *déistes*, qui ont un nom commun avec les théistes, et des principes communs avec les athées; semblables à ces petits princes qui, placés entre des puissances belligérantes, sont tantôt pour l'une, tantôt pour l'autre, et périssent par toutes deux. Les déistes admettent le Dieu créateur, et rejettent le Dieu conservateur et législateur. C'est encore là une opinion *moyenne*.

Les théistes, ou plutôt le théisme, place donc le pouvoir suprême sur les hommes

(1) S'il n'y a en nous aucune vérité antérieure aux leçons de nos maîtres, pourquoi ne puis-je pas dire à un enfant que *la ligne droite est la plus longue entre deux points*, et bâtir sur cet axiome une géométrie inverse et *négative ?* L'expérience redressera l'enfant, dira-t-on. Vous admettez donc l'idée générale d'un ordre immuable; car cette idée est le seul fondement de la certitude *générale* que nous tirons d'expériences particulières, soit qu'elles soient individuelles ou *collectives*, car le *collectif* n'est pas le *général*.

(2) L'institution des sourds-muets consiste à leur faire entrer par les yeux les signes que nous recevons par les oreilles ; jusque-là les sourds-muets ne pensent que par *images :* c'est ce qui fait qu'on les instruit perpétuellement par le dessin.

en société, hors des hommes dont il doit régler la volonté et diriger les actions, tel que ce célèbre mathématicien qui, pour soulever la terre, demandait un point d'appui placé hors de la terre; et l'athéisme place le pouvoir suprême sur les hommes dans les hommes mêmes qu'il doit contenir, et veut ainsi que la digue naisse du torrent.

Le germe de cette dernière opinion est dans une idée fausse sur la société; idée, au reste, qui devait naître dans un siècle d'*agio*, et chez des esprits que la cupidité a dirigés tous vers les spéculations mercantiles. On a joué sur les mots, et comparé la société politique, société nécessaire, à une société de commerce, qui n'est qu'une association contingente et volontaire, et l'on a prétendu que les hommes avaient mis en commun leurs *intérêts* sociaux, comme ils y mettent leurs *intérêts* pécuniaires, leur *être* comme leur *avoir*. Mais ces politiques de comptoir, qui abondent en Europe, n'ont pas fait attention que, dans une association commerçante, les hommes mettent en commun de la cupidité, pour la satisfaire, et de l'argent, pour en gagner, au lieu que dans la société, ils mettent chacun leur cupidité, leur orgueil, leur ambition, leurs passions enfin, et qu'il doit en résulter un désintéressement général, une obéissance générale, une modération générale, une raison générale enfin qui comprime toutes les passions, et les passions de tous.

Et qu'on ne dise pas que si les hommes portent dans la société leurs passions, ils y portent aussi leur raison et leur bonté; car s'ils avaient seulement autant de raison que de passion, c'est-à-dire autant de force qu'ils ont de faiblesse, ils n'auraient besoin d'aucun culte, d'aucun gouvernement, d'aucun état public de société. Mais la société publique est le moyen nécessaire de la conservation du genre humain, puisqu'en elle est le pouvoir qui réprime les passions destructives des hommes. La société est donc réglée et ordonnée par la raison de l'Etre suprême, qui est dans la société, ou plutôt en qui est la société, comme dans le créateur des êtres et l'auteur des moyens nécessaires de leur conservation; et, bien loin que les hommes livrés à eux-mêmes eussent consenti à se placer dans un état qui exige le sacrifice de leurs passions personnelles, placés forcément dans cet ordre social, toujours antérieur à l'existence de chacun, puisqu'il résulte nécessairement de la multiplication de tous, ils se refusent à ce sacrifice, retiennent, chacun à part soi, cette mise commune, semblables à des associés infidèles, profitent, pour se nuire les uns aux autres, des affaires qui les rapprochent, et s'oppriment réciproquement partout où ils ne portent dans la communauté que ce qu'ils ont chacun de raison et de bonté.

Ces deux systèmes sur la souveraineté dans la société correspondent parfaitement à deux systèmes sur la souveraineté de l'homme sur lui-même ou sur sa raison: les uns ne donnent d'autres règles à sa raison que sa raison même; les autres lui donnent, dans une loi divine, une règle supérieure à sa raison.

De là suivent, pour l'homme et pour la société, deux effets entièrement semblables: l'impossibilité de redresser la raison humaine si elle s'égare, et le peuple souverain s'il abuse de son pouvoir; et parce que tout être irréformable est nécessairement infaillible, puisqu'aucun être ne peut lui faire apercevoir qu'il a failli, les mêmes philosophes ont été entraînés à soutenir la rectitude naturelle de la raison humaine, et l'infaillibilité du peuple, et en sont venus jusqu'à ces deux principes, l'un religieux, l'autre politique, textuellement avancés et hautement soutenus par les réformateurs religieux du XVIe siècle et par les législateurs révolutionnaires du nôtre; ces deux principes semblables dans le sens et même dans les termes, et dont je prie le lecteur de méditer le parallélisme: l'un,

Que la raison des hommes n'a pas besoin d'autorité visible pour régler sa croyance religieuse,

Principe de la révolution religieuse de Luther et de Calvin, qui abolit l'autorité visible de l'Eglise, et consacre *le sens privé* et l'inspiration particulière; l'autre

Que l'autorité des hommes n'a pas besoin d'avoir raison pour valider leurs actes politiques,

Principe de la révolution politique avancé par Jurieu contre Bossuet, et répété dans les mêmes termes à l'assemblée constituante par des orateurs qui ont péri victimes de ses conséquences.

Les théistes croient au contraire que l'intelligence souveraine donne des préceptes à la raison humaine, et la redresse si elle s'en écarte; qu'elle donne des lois aux sociétés, et les y ramène, si elles les vio-

lent, par les malheurs mêmes qui naissent de leur désobéissance.

CHAPITRE III.

DU POUVOIR SUBORDONNÉ, APPELÉ PROPREMENT POUVOIR.

Quoi qu'il en soit des deux systèmes que nous venons d'exposer sur le pouvoir souverain de *vouloir* et *faire* pour la conservation de la société, il est vrai, et dans toutes les opinions, que les hommes ne connaissent une *volonté* que par le signe qui l'exprime, et que les sens transmettent à leur esprit, et qu'ils ne reçoivent une *action* que par ses effets sur leurs sens.

Ce sont là les conditions ou lois générales de l'union des deux substances, êtres ou facultés qui constituent l'homme, la pensée et le mouvement, la volonté et l'action, l'âme et le corps; et si cet ordre était dérangé, tous les rapports entre les hommes seraient renversés, toutes les lois illusoires et toute société impossible.

En effet, Dieu exécute sa volonté; il agit donc par les lois générales qui sont l'expression de sa volonté, comme étant le résultat des rapports entre les êtres créés; et tant que cette volonté subsiste, il ne peut rien contre ces lois, parce qu'il ne peut rien contre sa volonté. Il y a des lois générales qui gouvernent le monde sensible, ou des corps, et des lois générales qui gouvernent le monde social, le monde des intelligences. Ces lois ne peuvent pas être opposées les unes aux autres, car alors Dieu se contredirait lui-même; il n'y aurait plus ni ordre matériel, ni ordre social; il n'y aurait plus rien : car les êtres ne sont que dans un certain ordre, et en vertu de certaines lois.

C'est une loi générale de l'ordre social ou moral, que l'homme tel que nous le connaissons (et nous ne pouvons pas connaître un homme autre que nous, ni raisonner dans cette hypothèse), que l'homme, dis-je, connaisse la pensée par la parole qui l'exprime; et c'est une loi générale de l'ordre physique et du monde des corps, que cette parole soit manifestée par des signes que le son transmet à l'ouïe, ou que des figures tracées présentent aux yeux, et que cette parole soit parlée ou écrite par des êtres semblables à l'homme qui parle ou qui écrit.

Dieu, pour faire connaître à l'homme ses volontés, ne peut donc renverser les lois qui sont aussi ses volontés, et il n'y aurait plus de société possible entre Dieu et l'homme, si Dieu agissait par des lois étrangères à la nature de l'homme, et à son état présent ou futur. Dieu fera donc parler ou écrire des hommes pour instruire les hommes, et de quels autres moyens, en effet, proportionnés à la nature humaine, l'Etre suprême pourrait-il se servir? Car qu'on y prenne garde, l'homme ne peut pas *imaginer* le *moyen* de l'action de la suprême puissance, parce que les sens corporels qui lui transmettent des images et des sensations, n'ont rien de commun avec l'être simple. Mais la raison de l'homme peut *concevoir* la *raison* des volontés de la suprême sagesse, parce que la raison humaine, qui n'est que la perception de la raison des êtres, est non égale, mais semblable à la suprême raison, *et faite à sa ressemblance*. Dieu ne pourrait donc instruire les hommes par lui-même, et sans la *médiation* d'êtres semblables à l'homme, qu'en parlant lui-même à toute la société; ou en éclairant chaque individu par une inspiration particulière. 1° Mais Dieu ne pourrait se faire entendre lui-même et immédiatement de tout un peuple à la fois, sans changer les lois ordinaires des sensations humaines, détruire tout libre arbitre par cette action humaine, puisqu'elle s'exercerait sensiblement sur des hommes, et surhumaine tout à la fois, puisqu'elle serait constamment contre le système de l'homme; car, comme un peuple s'éteint et se renouvelle continuellement, il faudrait supposer, à tout instant et en tout lieu, cette instruction immédiate perpétuellement subsistante dans la société pour l'instruction successive de toutes les générations; supposition évidemment inadmissible, qui, contrariant également la nature de l'homme physique et l'ordre constant des communications sociales, place l'homme hors de la société, ou la société hors du temps.

« Cette intervention extraordinaire, » dit Ch. Bonnet, « ne serait-elle pas un miracle perpétuel? et un miracle perpétuel serait-il bien un miracle? et une pareille invention serait-elle bien dans l'ordre de la sagesse? »

2° La supposition que Dieu fasse connaître ses volontés sociales ou générales à chaque individu par une inspiration particulière, laisse la société sans garantie contre l'enthousiasme qui raconte des visions ou la fourberie qui en invente; et ce moyen individuel et privé ne peut, sans contradic-

tion, être proposé pour règle à la société. C'est ce qui a perdu les sectes protestantes, qui, à la place d'une autorité visible *parlante* et *écrivante* qu'elles ont rejetée, ont érigé le *sens* privé et l'inspiration particulière en loi générale et constante de la société ; fanatisme insensé qui peut consacrer toutes les visions et légaliser tous les forfaits !

Les deux moyens de communication immédiate de Dieu aux hommes que nous venons d'exposer, ou d'une pensée sans parole et par inspiration à chaque homme, ou d'une parole de l'être incorporel, entendue *immédiatement* par des êtres corporels, sont donc également contraires aux lois générales de l'ordre présent et dans lequel nous vivons. Ils ne sont donc pas ; et c'est proprement du fanatisme que de supposer entre les êtres, comme le fait Jean-Jacques Rousseau, des moyens de communication hors de l'ordre naturel et constant. « Ce que Dieu veut qu'un homme fasse, dit-il, il ne le lui fait pas dire par un autre, il le lui dit lui-même et l'écrit au fond de son cœur..... » Il y a dans ce passage autant d'erreurs que de mots. Où sera donc la règle publique et sociale des actions humaines ? Chaque homme sera donc *juge de ce qui est écrit au fond de son cœur*, puisque seul il y peut lire. Et sur quelle loi la société pourra-t-elle juger celui à qui Dieu *a parlé lui-même*, ou condamner des actions dont l'homme assurera avoir lu l'ordre *écrit au fond de son cœur ?* Comment dans un Etat, les tribunaux jugeraient-ils les coupables, si le prince n'eût intimé à ses sujets les lois qu'en parlant à l'oreille de chacun d'eux ?

Les sophistes, comme Toussaint et Helvétius, qui ont nié le pouvoir du père et les devoirs des enfants, et Jean-Jacques lui-même qui a étouffé les sentiments paternels, n'avaient donc sur ce premier objet des affections de l'homme et de ses obligations, *rien d'écrit au fond de leur cœur ?* Cette *écriture* peut faire *image* dans une déclamation et arrondir une phrase ; mais on ne fonde pas la société sur une métaphore, et le christianisme, qui entend bien mieux les intérêts de la société et l'ordre des relations des êtres entre eux, loin de nous livrer chacun à notre *sens privé* et à nos inspirations personnelles, nous défend d'écouter les révélations *même d'un ange*, si elles étaient contraires à la parole ou à l'écriture, expression publique de la volonté du souverain, manifestée à la société.

Cette théorie des lois générales de l'ordre moral de l'univers sur lequel je me suis étendu à dessein, est la considération la plus vaste que la méditation puisse offrir aux pensées de l'homme. Le sentiment de la constante régularité de cet ordre général est le fondement de tout ordre particulier dont l'homme ici-bas est l'instrument, quand il n'en est pas le ministre, et qui fait que l'homme domestique *travaille* avec la certitude de recueillir le fruit de son labeur, et que l'homme public *agit* avec la certitude qu'il résultera du bien de son action. Je sais que des Chrétiens plus pieux qu'éclairés craignent d'ôter quelque chose à la puissance divine, s'ils ne lui accordent que d'être souverainement absolue, et qu'*ils* voudraient encore qu'elle fût perpétuellement arbitraire ; ils s'indignent dans l'amertume de leur zèle ou dans l'impatience de leur humeur, de voir luire le soleil sur les méchants comme sur les bons ; ils voudraient faire descendre le feu du ciel sur les villes coupables, et qu'une catastrophe générale punit des désordres particuliers ; mais le vrai philosophe franchit par la pensée le court espace des lieux et des temps ; il voit l'ordre éternel, universel, *nécessaire*, dominant tout ce qui est temporaire et *local*, et l'homme rebelle à ces lois constantes, ramené à l'ordre par le châtiment, s'il n'y est pas parvenu par le repentir.

Les sophistes qui abusent de tout ont dit, et sous toutes les formes, que la prière que l'homme adressait à la Divinité était inutile ou même absurde, puisqu'elle ne pouvait changer les lois générales de l'univers. Sans doute, l'homme religieux ne demande pas à l'Etre suprême de suspendre la marche des lois générales, mais d'arrêter les effets de ses passions et de celles des autres qui l'empêchent d'être en harmonie avec ces mêmes lois générales qui vont à la vérité sans lui, mais hors desquelles il ne peut vivre bon et heureux. Or cette demande est raisonnable ; parce que les passions humaines peuvent être changées ou comprimées, puisqu'elles ne sont réglées par aucune loi, et qu'elles agissent même contre toutes les lois. Dieu, dira-t-on, connaît nos besoins. Sans doute, mais il veut que nous les connaissions nous-mêmes, puisque c'est la première condition nécessaire pour être soulagé; il veut surtout, que nous implorions

son secours ; et ce rapport du sujet au pouvoir est lui-même une loi générale de l'ordre social, comme le rapport du pouvoir au sujet. Au reste, il est conséquent que ceux qui nient que Dieu ait parlé aux hommes, ne veuillent pas que l'homme parle à la Divinité, et qu'ils ne connaissent plus de devoir, là où ils ne voient pas de *pouvoir*.

Dieu emploie donc des moyens dans l'ordre de la nature humaine, pour intimer aux sociétés humaines ses volontés suprêmes ; il se sert d'un être humain pour parler aux hommes, parce qu'il est *naturel*, c'est-à-dire dans l'ordre des communications établies, qu'*un* homme parle pour que *tous* entendent, qu'*un* homme commande pour que *tous* obéissent; et il est naturel encore et conforme aux perceptions de notre raison, que cet homme envoyé de Dieu pour instruire ses semblables, accrédite auprès d'eux sa mission divine, et que toujours conformément à la *nécessité* de la correspondance entre la volonté et l'action, il paraisse le ministre d'une action divine, puisqu'il s'annonce comme l'organe des volontés divines (1).

(1) La question particulière de l'action divine ou des *miracles*, *signe auquel on contredit*, ne peut pas en être une entre les théistes et les athées, puisqu'elle rentre dans la question générale de l'existence de Dieu. Elle est donc uniquement agitée entre les théistes; mais elle serait aujourd'hui plus éclaircie, peut-être, si l'on eût proportionné la défense à l'attaque, si l'on eût senti que rien n'était plus propre à établir la vérité des faits de ce genre que d'en prouver la *nécessité*, je veux dire la conformité aux rapports naturels des êtres en société, et aux lois générales de l'ordre qui les régit ; et qu'en même temps que les uns soutenaient par l'histoire ce que les autres attaquaient avec les armes de la critique, ils eussent aussi défendu par des raisons métaphysiques ce que l'on combattait par des arguties de dialectique.

Cette discussion eût prouvé qu'il y a une raison plus générale, *plus de raison* par conséquent, pour croire, dans une hypothèse donnée, un fait surhumain, que pour croire un fait purement humain; et c'est uniquement et précisément ce qui fait que les mêmes hommes, des hommes sages, qui ont versé leur sang pour la croyance de l'un, n'auraient mis assurément aucun intérêt à soutenir l'autre.

En effet, étant donnée la raison la plus générale possible, la raison de l'établissement de la société religieuse universelle (et elle existe sous nos yeux), je *conçois* la raison d'une *guérison* instantanée que le législateur donne en preuve de la vérité de sa doctrine, et j'*idée* un rapport juste et naturel entre *action* forte et *volonté* sage. A la vérité je ne vois rien, pas même de succession de temps, entre la volonté et l'action, entre le commandement du médecin et la guérison du malade; là ou je *conçois* par ma raison une raison générale, et la plus générale possible à cette volonté, je n'*imagine* pas, par aucune entremise de mes sens, le moyen particulier de cette action.

Dans la guérison successive de la même maladie par les voies ordinaires, je *conçois* une raison, celle de rétablir un homme d'une infirmité physique, raison individuelle et particulière, si je la conpare à celle du rétablissement de l'humanité même de l'état d'ignorance et d'erreur. Je vois, il est vrai, entre la volonté et l'action, le médecin et le patient, un *milieu* ou *moyen :* ce sont des paroles, des *opérations*, des remèdes, du temps enfin pour tout cela ; mais ce serait une grande erreur de croire que j'en conçoive davantage la raison de tant de parlage, d'instruments et de matières ; c'est-à-dire leur rapport avec l'effet produit, et la cessation plus ou moins prompte de cet état de mon corps appelé *fièvre*, inaccessible même aux conjectures ; ni que les chimistes et les botanistes aient au fond une autre *raison* à donner que celle de *Molière* de la question : *Pourquoi l'opium fait dormir?* Et quoique mes sens perçoivent ici une succession d'hommes et de choses, bien loin d'y idéer un rapport avec l'effet produit, toutes mes idées se confondent ; je ne vois plus même des rapports, et je me perds dans le vague des probabilités, lorsque j'observe que les mêmes hommes et les mêmes choses produisent, dans des cas qui me paraissent semblables, des effets opposés entre eux, comme la vie et la mort, et que les malades meurent plus souvent qu'ils ne guérissent, effet dont l'un est aussi inexplicable que l'autre. Que le médecin guérisse seul à l'instant et d'un mot, ou avec une ordonnance, et le secours du temps, des hommes et des drogues, la raison humaine n'idée rien, absolument rien du rapport ou *raison particulière* du *moyen* qu'il emploie ; et *toutes choses égales sous cet aspect*, elle a de plus pour croire ce fait surhumain, dans la circonstance donnée, une *raison générale* qu'elle ne peut avoir pour le fait humain, parce qu'il est évident que le législateur de la société a, pour opérer la guérison d'un malade, une raison surhumaine et bien autrement importante que celle du médecin pour traiter ses pratiques.

Le témoignage de mes sens ou des sens d'autrui, qui peuvent avec certaines conditions, remplacer les miens (et la société et la vie entière roulent sur cette compensation), me rapportent donc des *mystères* d'un côté ou d'autre, même des prodiges, c'est-à-dire des effets dont le rapport est inconnu avec le moyen qui les opère ; et s'il y a *miracle* d'une part, c'est-à-dire action faite pour une cause divine, générale, sociale, action où l'Etre éternel agit sans succession de temps, l'Etre simple sans composition de parties, l'Etre infini sans disposition de lieu, il y a, pour croire ce fait *hors* de l'ordre commun des faits, mais non *contre* l'ordre général des possibilités, une raison *hors* de l'ordre commun des motifs contingents et particuliers, mais non *contre* l'ordre des idées générales et nécessaires, et la raison suffisante de croire s'y trouve abondamment ; car il y a plus de raison pour croire le général que le particulier, le nécessaire que le contingent, l'être de Dieu que l'existence de l'homme.

Au reste, il est singulier que les détracteurs les plus acharnés des mystères et des miracles soient les médecins, de tous les hommes ceux qui proposent à notre simplicité le plus de mystères, et qui, à la lettre, opèrent sous nos yeux le plus de prodiges, puisqu'ils ôtent et donnent la vie par les mêmes moyens en apparence, et sans qu'ils puissent plus que nous connaître le rapport du moyen employé à l'effet produit ; et c'est ce qui a fait leur réputation de sorcellerie dans un temps, et de science dans un autre.

La résurrection d'un mort appartient à un autre ordre de possibilités, et au système des lois générales de l'ordre futur, état qui n'est pas étranger à l'homme, puisque tous les peuples en ont eu l'idée, et qui n'est peut-être pas impénétrable à la raison

Ainsi *nécessité* (on sait que ce terme ne signifie en philosophie que la conformité aux rapports naturels des êtres) : *nécessité;* 1° que le souverain donne la *mission;* 2° que le pouvoir *parle* en son nom ; 3° que les sujets *entendent* ses ordres ; trois lois générales, résultat des rapports de la nature physique et morale des êtres : donc trois vérités nécessaires, relatives l'une à l'autre, et absolument inséparables, que le plus profond interprète de la science de la société renferme toutes sous cette conclusion courte et pressante : *La croyance vient de l'ouïe; comment entendront-ils, si on ne leur* parle ? *comment leur parlera-t-on, si l'on n'est* envoyé? (*Joan.* x, 17, 14, 15.)

Le peuple aussi, quand il exerce sa prétendue souveraineté, envoie des hommes qui se prétendent organes de ses volontés et ministres de son action, des hommes à qui il permet de *vouloir,* et surtout *de faire.* Dieu, à cause de l'*incorporéité* et de la simplicité de son être, n'agit pas immédiatement et sans *médiateur,* sur l'homme sensible ; le peuple, par la raison contraire et à cause de sa multiplicité même, ne peut être entendu quand il parle, ni *faire* quand il se meut; et si les Hébreux persuadés de la disproportion de l'action immédiate de la Divinité à la faiblesse des organes humains, craignaient, nous dit leur historien, que Dieu leur parlât lui-même *de peur qu'ils ne mourussent* (*Exod.* xx, 19), nous savons, par une expérience récente, que la volonté du peuple souverain prononcée aussi du haut *de la montagne,* avec le bruit du tonnerre et le fracas de l'orage, donne infailliblement la mort à la société où elle se fait entendre.

Les livres révérés des Chrétiens confirment par leurs récits, et le paganisme par ses fables, cette croyance de l'univers, que la Divinité incorporelle manifeste sa présence à la société des êtres corporels, par l'entremise d'êtres semblables à eux, et le raisonnement en établit la nécessité (1), je veux dire la conformité à l'ordre constant et aux lois générales de notre nature.

Ces êtres humains, organes des volontés souveraines dans la société, et ministres de l'action souveraine, s'appellent proprement *pouvoir,* puisqu'ils ont le *vouloir* et le *faire* sur la société ; et l'on dit effectivement le *pouvoir* en parlant des chefs visibles de toute société : pouvoir paternel, ecclésiastique, politique, etc. ; mais ce pouvoir est subordonné au pouvoir suprême du souverain, Dieu ou peuple, puisqu'il ne fait, après tout, que manifester sa volonté suprême, et exécuter en son nom son action suprême.

Or je vais plus loin, et j'avertis ici le lecteur de chicaner opiniâtrément le principe, de peur d'être forcé d'admettre la conséquence.

Le pouvoir existe donc, sous un nom ou sous un autre, dans toute société ; mais j'avance comme un fait : *Que l'unité même physique de pouvoir existe toujours dans toute société, c'est-à-dire, qu'il n'y a jamais qu'un seul homme à la fois qui énonce une volonté, et commande une action dans la société.* Ainsi le fait prouve l'unité physique, comme la raison démontre la nécessité de l'unité morale ; car elle dit, que s'il y avait à la fois dans la société deux volontés et deux actions, il y aurait bientôt deux sociétés.

Je n'ignore pas que les apparences et le langage usuel sont contraires à cette assertion ; mais il faut dans les sciences morales, comme dans les sciences physiques, corriger le témoignage des sens, expliquer les apparences, et remonter aux éléments du langage. *L'homme sage,* dit le prophète, *ne jugera pas toujours sur le rapport de ses yeux ou de ses oreilles* (2).

1° A commencer par la société domestique ou la famille, il est évident qu'un homme unique est *pouvoir,* et qu'il ne peut y en avoir deux. Les lois de la nature physique établissent la nécessité de cette unité physique, et les lois de la nature sociale qu'on appelle les lois politiques et civiles, surtout les lois romaines, la confirment et l'étendent. Quelques sophistes ont méconnu le pouvoir domestique et paternel, et des lois rédigées sur leurs systèmes ont porté atteinte à ce pouvoir, le premier dans l'ordre du temps, de tous les pouvoirs humains, et supposant *égaux* entre eux des êtres qui ne

humaine; et Ch. Bonnet a prouvé qu'elle peut aller loin sur ce sujet. Au reste, les sophistes eux-mêmes n'ont pas cru que la durée *indéfinie* de la vie de l'homme, prodige à peu près du même ordre que sa résurrection, fût contraire aux lois générales de la nature humaine, puisque Condorcet espère et annonce, dans un ouvrage posthume, qu'on découvrira quelque jour le secret, il n'ose pas dire de ne pas mourir, mais de *prolonger indéfiniment son existence.*

(1) *Nécessaire,* en métaphysique, ne veut pas dire *obligé,* mais tel qu'il ne peut être autrement sans choquer la nature des êtres. Ainsi, l'amour d'un fils pour son père est *nécessaire* ou conforme à la nature de ces êtres ; mais il n'est pas *obligé,* puisque plusieurs enfants se refusent à cet amour.

(2) *Non secundum visionem oculorum judicabit, neque secundum auditum aurium arguet.* (*Isa.* xi, 3.)

sont que *semblables*, ont brisé le pouvoir marital, et affaibli, anéanti même le pouvoir paternel. Les mêmes hommes, entraînés par les mêmes principes, ont méconnu la nature du pouvoir public, et comme ils avaient soustrait les enfants dès l'âge des passions à l'autorité domestique, ils ont soustrait les peuples à l'autorité publique dans la crise des révolutions, en leur permettant de s'insurger contre le pouvoir, et même de le déposer; et ils ont ainsi légalisé la révolte dans la société domestique, et la révolte dans la société publique, état affreux impossible même de société, et le *nec plus ultra* du désordre social (1).

2° L'unité physique de pouvoir est évidente dans la monarchie, puisque *monarchie* ne veut dire qu'*unité de pouvoir*. Il est intéressant de remarquer que la nature de l'homme-pouvoir est exprimée à découvert dans les langues des peuples du nord de notre continent, qui, seuls dans l'univers connu, forts de la nature et de ses lois, conservèrent la simplicité native de leur langue antique et la sagesse de leur constitution primitive, contre l'*artifice* de la langue des Romains, et les combinaisons laborieuses de leurs institutions démocratiques.

Dans toutes les langues d'origine scythique, celtique, germanique, teutonne, etc., et depuis la Moselle jusqu'au Kamtschatka, l'homme revêtu du pouvoir public s'appelle *Kœnig*, *King*, *Kan*, *Chagan*, *Kien*, mots qui ont tous pour racine le verbe *Kænnen*, qui, dans leur langue, signifie *pouvoir*, et que ces peuples disent familièrement l'*homme qui peut*, comme nous disons emphatiquement, *potentat*. Il n'est pas inutile d'observer que ces langues paraissent n'être que les divers dialectes d'une langue extrêmement ancienne de la haute Asie : berceau des hommes et des sociétés. L'étymologie et la remarque sont de Leibnitz.

3° L'unité physique de pouvoir est certaine même dans les Etats populaires, aristocratiques ou démocratiques; car c'est au fond le même gouvernement. Le nombre des hommes qui prétendent au pouvoir ou l'exercent, peut importer beaucoup à la tranquillité d'un Etat, mais il ne change rien à la nature de sa constitution.

J'ai honte d'énoncer une vérité aussi simple : mais à travers toutes les formes dont se compose la législation dans un Etat populaire, le nombre de ses députés et le *partage* de ses orateurs, je ne vois *qu'un* homme qui propose une loi et des hommes qui l'acceptent; car si deux voulaient la proposer à la fois, il faudrait, de nécessité physique, *donner la parole* à l'un et l'ôter à l'autre. Une assemblée législative n'est donc à la lettre et physiquement qu'une *loterie* de pouvoir où on le tire à chaque délibération. L'avis qui prévaut et qui passe en loi, est une *volonté* qui dirige l'*action* du gouvernement. Celui qui l'a émis a donc eu réellement, dans ce moment et pour cette circonstance, le *vouloir* et le *faire*. Il a donc été le *pouvoir* du jour et du moment; et que le *vote* ait été public ou secret, qu'on ait voté par *appel nominal* ou par *assis et levé*, il a prononcé entre les votants, comme le *roi en son conseil*. Quand un homme propose une loi et qu'un autre la combat, le pouvoir est incertain entre eux; et s'il la modifie, et que la loi passe avec la modification, ce sont deux pouvoirs qui se sont rapidement succédé, puisque ce sont deux volontés qui sont chacune devenues loi.

Voilà pourquoi toute assemblée doit être en nombre impair, ou avoir la faculté de s'y réduire en cas de partage, et qu'on suppose même ce nombre impair là où il n'est pas, en supposant un votant qui n'existe point, ce qu'on appelle donner à quelqu'un la voix prépondérante, car le nombre impair est celui où l'*unité* excède, *domine* : sans cela, cent mille opinions pourraient ne jamais devenir une volonté, cent mille bras ne jamais faire une action, et cent millions d'hommes ne jamais former une société. C'est ce que dit ou veut dire Montesquieu : « Le peuple est monarque par ses suffrages, qui sont ses volontés. Ce monarque a toujours trop ou trop peu d'action : quelquefois avec mille bras, il renverse tout; quelquefois avec mille pieds, il ne va que comme un insecte. »

On voit la raison des troubles éternels dont les Etats populaires sont agités. *Là où chacun peut à son tour être pouvoir, il est impossible que plusieurs à la fois ne veuillent être pouvoir* (2).

(1) On sait que les Romains renforcèrent le pouvoir domestique à l'instant où, par leur révolution politique, ils affaiblissaient le pouvoir public. Nous avons fait tout le contraire. Aussi les Romains conservèrent longtemps leurs mœurs, et nous avons achevé de perdre les nôtres.

(2) Si l'on me reprochait de donner dans des abstractions, je répondrais qu'il n'y a rien de moins abstrait que l'unité physique. Ce reproche serait beaucoup mieux adressé aux partisans de la souveraineté du peuple. Je me rappelle qu'il parut, quelques jours avant le 18 fructidor, un petit ouvrage

4° L'unité même physique de pouvoir existe nécessairement dans la société religieuse, ou la société de Dieu et de l'homme; car en admettant l'existence de l'une et de l'autre, il y a entre l'être volonté et action infinies, similitude, donc rapports; inégalité, donc dépendance; rapports et dépendance, donc société.

Il est évident que toutes les religions publiques, et même les sectes qui ont paru sur la terre, soit avant, soit depuis la religion chrétienne, les sectateurs de Moïse, de Zoroastre, de Confucius, de Mahomet, de Manès, d'Arius, d'Eutychès, de Montan, de Jean Huss, de Luther, de Calvin, etc., reconnaissent tous *un homme* pour fondateur, législateur, réformateur; car tous ces mots ont ici le même sens, soit qu'il se soit dit inspiré de Dieu, soit que ses disciples lui aient cru des lumières supérieures à celles des autres hommes; et même nos philosophes sont les échos de Spinosa, de Bayle, de Voltaire, de J.-J. Rousseau, d'Helvétius, etc. Partout enfin, l'homme qui soumet la volonté des autres hommes à ses opinions religieuses ou politiques, et leur action religieuse ou politique au culte ou au gouvernement qu'il établit; cet homme, dis-je, a le *vouloir* et le *faire* sur d'autres hommes; et quel que soit son nom, son rang et son titre, il rend les autres hommes sujets de son pouvoir.

Cette unité physique de pouvoir, cet être humain existe dans la religion chrétienne, que ses *fidèles* regardent comme le développement et la perfection du théisme; et ils ont, à ce sujet, une croyance fort ancienne et fort répandue. Cette croyance a une raison; car rien n'est sans une raison d'être, et voici celle qu'ils en donnent.

Le pouvoir existe comme un rapport entre le souverain et le sujet, pour les unir tous deux, les rendre *uns* de volonté et d'action, en conformant la volonté faible, imparfaite, variable, contingente du sujet, à la volonté parfaite, générale, nécessaire du souverain, et rendre l'action conservatrice du souverain réellement présente et sensible au sujet. (1)

Le pouvoir est donc *milieu, moyen, médiateur*, car tous ces mots sont synonymes entre le souverain et le sujet; lien de l'un à l'autre, il doit *participer* de l'un et de l'autre; il doit être l'un et l'autre, pour les unir tous deux : et comme la raison conçoit qu'un corps peut seul être moyen de *continuité* entre deux corps, elle dit avec la même clarté qu'un être esprit et corps peut seul être moyen d'*union* entre un esprit et des êtres esprit et corps. Ici le souverain est *Dieu*, le sujet est *homme*; le pouvoir sera donc *Dieu-homme* rapport du souverain au sujet, non pas *forcé*, mais *nécessaire*, c'est-à-dire conforme aux rapports naturels entre les êtres dans la société, et aux lois générales de leur union. Mais si la raison de l'homme, semblable à la raison suprême conçoit la raison de cet Etre divin, ses sens, trop disproportionnés à la puissance infinie, ne rapportent rien à sa pensée qui puisse lui faire *imaginer* le moyen de cette prodigieuse opération.

Tel est l'être *Dieu-homme*, que les Chrétiens reconnaissent et révèrent comme le législateur et le pouvoir de la société générale ou *catholique*, suivant la force du mot grec (226), *être-lien*, ou *médiateur* entre deux êtres, *mediator unius non est*; entre deux êtres *semblables*, mais *inégaux*, qui puisse les *unifier* en quelque sorte en *divinisant* l'homme et *humanisant* Dieu même, c'est-à-dire en rendant les volontés humaines conformes à la volonté divine, et l'action divine ou le culte, semblable en quelque sorte à l'action humaine, sensible et extérieure comme elle, *in similitudinem hominum factus et habitu inventus ut homo* (*Philipp.* II, 7), qui fasse ainsi, que l'homme connaisse Dieu ou répare le crime de l'avoir méconnu, empêche que Dieu, par l'opposition nécessaire, invincible qu'il a à toute imperfection, ne détruise l'homme, et conserve ainsi, *rédempteur, réparateur, libérateur* de l'homme, Dieu à l'homme et l'homme à Dieu.

Les chrétiens soutiennent que cette croyance, *inimaginable* dans ses moyens, est non-seulement compréhensible ou raisonnable dans ses motifs, *rationabile obsequium* (*Rom.* XII, 1), mais qu'elle est même profondément philosophique, parce qu'elle est parfaitement conforme aux rapports na-

dans lequel un homme d'esprit disait : *Le chef-d'œuvre du gouvernement représentatif est que le pouvoir y est abstrait*. Ce pouvoir abstrait a retenu cet écrivain en prison réelle pendant deux ans.

(1) *Général* ou *universel* ne veut pas dire *commun*, mais *nécessaire* ou conforme aux rapports naturels des êtres. Ainsi la vérité est toujours générale, même lorsque l'erreur est *commune*. La religion chrétienne n'en est pas moins la religion générale ou universelle, même s'il était possible qu'il n'y eût pas de chrétiens. Ainsi les vérités mathématiques étaient des vérités générales, même avant qu'elles fussent connues des géomètres.

turels, où à la raison des êtres, dont la perception claire ou obscure, bornée ou infinie, forme, ou plutôt est la raison humaine et même la raison divine.

Il y a donc (je ne parle encore que de la société religieuse) un pouvoir divin et des pouvoirs humains, comme il y a une souveraineté de Dieu et une souveraineté de l'homme.

La société soumise au pouvoir divin sera forte et durable : celle soumise au pouvoir de l'homme sera faible et variable : là, selon les Chrétiens, est la raison de l'imperturbable fixité de la religion chrétienne, de son insurmontable et tranquille résistance à toutes les persécutions et à la plus destructive de toutes, celle du temps, du développement successif des vertus qu'elle enseigne, et du perfectionnement de tous les peuples qu'elle éclaire, et la raison des éternelles variations des sectes et de leur disparition insensible. En effet, la société doit être impérissable là où le pouvoir est immortel, et elle doit être changeante et périssable là où le pouvoir peut finir et n'est que celui des hommes. Celle-ci est à peine formée, qu'elle est en proie à la rivalité des hommes qui aspirent au pouvoir, et qui, avec un droit égal à *vouloir* et à *faire*, se croient tous des talents supérieurs pour *vouloir* et pour *faire*, et ne reconnaissent aucun arbitre public de leurs droits, aucun juge légal de leurs talents, aucun régulateur certain de leurs opinions, puisque le *sens privé* et l'inspiration particulière sont des dogmes fondamentaux de leur société. Ces secrets peuvent se prolonger, mais elles ne sauraient s'affermir : l'imperfection de ces pouvoirs humains entraîne nécessairement vers le néant la société qu'ils ont fondée. Avec le temps on juge le législateur; l'enthousiasme se refroidit, l'illusion se dissipe, l'homme seul reste et paraît, et comme fait dire Voltaire au plus célèbre de ces fondateurs de religions humaines :

Mon empire est détruit si l'homme est reconnu.

Or, ce sont des faits; et déjà l'Europe voit la religion chrétienne renaître, pour ainsi dire, de ses cendres, et les sectes rivales descendre lentement au tombeau. L'indifférentisme introduit par la philosophie ne tuera que l'erreur.

Il nous reste quelques réflexions à faire sur le système social des Chrétiens.

Ce système s'accorde parfaitement avec ce que nous avons dit de l'origine du pouvoir, organe des volontés du souverain, et ministre de son action, puisque l'Homme-Dieu, que les Chrétiens révèrent comme le législateur et le *pouvoir* de leur société, dit en mille endroits, en parlant de lui-même, *qu'il n'enseigne rien que ce qu'il a appris de son Père* (*Joan.* VIII, 28) ; *qu'il ne fait pas sa volonté, mais la volonté de celui qui l'a envoyé* (*Joan.* V, 30; VI, 38); et ailleurs, *que tout pouvoir lui a été donné au ciel et sur la terre* (*Matth.* XXVIII, 18); et que les premiers et les plus savants interprètes de sa doctrine, ministres de son pouvoir, disent de lui en mille manières que *toute paternité* (c'est ainsi qu'ils appellent le pouvoir) *tire son nom et son titre de lui au ciel et sur la terre;* c'est-à-dire qu'il est la source et le type de tout pouvoir divin et humain.

Ici se présente d'elle-même une réflexion d'une haute importance.

La raison ne peut pas admettre le système des Chrétiens, et supposer au milieu de la société des êtres pensants, un pouvoir pareil à celui d'un Homme-Dieu parlant et agissant dans la société au nom de Dieu même, sans observer des effets généraux, proportionnés à la grandeur et à la perfection d'une cause aussi générale. Si ce pouvoir n'a pas toujours été *réellement présent* à la société, son influence, depuis qu'il a daigné se manifester aux hommes, a dû être sensible sur le perfectionnement de la société et le sort de l'humanité même. La question ainsi posée se réduit à des faits sociaux ou généraux, c'est-à-dire, extérieurs et visibles. Or, on peut avancer comme un fait évident de nos jours, après la longue expérience que l'univers a faite du christianisme, comme un fait dont la certitude est une démonstration historique de la vérité de la religion chrétienne, *qu'à considérer les temps anciens et modernes, il y a oppression de l'humanité dans toute société politique et religieuse où il n'y a pas connaissance, adoration et culte de l'Homme-Dieu.*

Qu'on y prenne garde : je dis l'humanité, et non pas l'homme; c'est-à-dire, que l'oppression est dans les lois, même lorsqu'elle n'est pas dans les mœurs; qu'elle est dans l'état public (religieux ou politique) de la société, même lorsqu'elle n'est pas dans son état domestique ou dans la famille : ce qui veut dire que l'oppression de toutes les faiblesses de l'humanité, de la faiblesse du sexe par le divorce, la polygamie, la prosti-

tation religieuse; de la faiblesse de l'âge par l'exposition publique ou le meurtre des enfants, les amours infâmes, etc.; de la faiblesse de la condition, par l'esclavage, les jeux sanglants de l'arène, la mutilation, les sacrifices de sang humain, l'antropophagie; l'oppression morale, par les absurdités de l'idolâtrie, du mahométisme, de la divination, des sortiléges (car les peuples toujours deviennent crédules en cessant d'être croyants); que toutes ces oppressions, dis-je, ont pesé légalement et sans réclamation, et pèsent encore sur l'humanité, toutes à la fois ou seulement quelques-unes, dans toutes les nations qui n'ont pas été ou qui ne sont pas chrétiennes, et même *se retrouvent et s'aperçoivent encore aujourd'hui, quoique sous des formes plus adoucies chez tous les peuples qu'une fausse philosophie a écartés de la pureté et de la perfection du christianisme.*

Les ignorants qui vont sans cesse exagérant les désordres des Chrétiens et les vertus des sages du paganisme, ne s'aperçoivent pas qu'ils ne remarquent des vices chez les Chrétiens, que parce que la société chrétienne est essentiellement vertueuse, comme ils ne remarquent des vertus ailleurs, que parce que les autres sociétés sont essentiellement vicieuses. En effet, chez les Chrétiens, si le désordre est dans les mœurs, l'ordre est dans la loi sur laquelle l'autorité peut et doit toujours redresser les mœurs : au lieu que chez les peuples idolâtres ou non chrétiens, lors même que les mœurs sont réglées, le déréglement est dans la loi à laquelle les mœurs finissent toujours par se conformer; car la loi corrompt, par ce qu'elle ne défend pas, comme par ce qu'elle ordonne. C'est ce qui fait que chez les Romains la loi qui permettait le divorce, triompha enfin des mœurs qui le repoussaient. Les anciens disaient : *Quid leges sine moribus vanæ proficiunt?* parce que dans leur état imparfait de société, des mœurs devaient corriger les lois vaines, puisqu'elles étaient corruptrices; et nous devons dire : *Quid mores sine legibus...?* parce que dans notre état parfait de société, des lois sages sont et doivent être la règle de mœurs corrompues, puisque l'état public, ou la société régie par les *lois*, doit protéger, défendre et conserver l'état domestique ou la société régie par les *mœurs;* et si les mœurs ne sont pas meilleures dans les Etats chrétiens, c'est uniquement la faute des hommes dépositaires des lois, règle inflexible des mœurs; et les révolutions sont, à la fois, le résultat nécessaire et le châtiment exemplaire de leur négligence. Ainsi, l'enfant chrétien ne naît pas avec plus de lumières que l'enfant idolâtre : l'homme chrétien ne vit pas avec moins de passion que l'homme païen ou mahométan. Peut-être même qu'un plus grand développement de son intelligence et un frein plus présent et plus sévère à ses actions, rendent ses passions plus industrieuses et plus irritées, et augmentent ainsi la force de son âme en ajoutant à l'activité de ses désirs; mais la société chrétienne est meilleure que la société qui ne l'est pas, et l'enfant naît, et l'homme vit au milieu d'un état de choses où il trouve le pouvoir, c'est-à-dire la volonté qui fait *vouloir* le bien, et la force qui le fait *accomplir.* S'il y a des désordres dans les mariages entre Chrétiens, il n'y a pas d'adultère légal ou de divorce; s'il y a des enfants abandonnés, ou même victimes inconnues de l'incontinence, il n'y a plus d'exposition publique et d'infanticide *légal* (1). S'il y a des hommes opprimés par la violence, il n'y a plus d'esclaves par la loi (2); s'il y a des rivalités entre les peuples, il n'y a plus, comme l'observe Montesquieu, de droit barbare de guerre; enfin, s'il y a des passions violentes sur la terre, il n'y a plus dans les Etats chrétiens de lois injustes et oppressives, hors dans ceux où les doctrines philosophiques les ont introduites, malgré la religion chrétienne.

Je me résume : la souveraineté sur la société est dans Dieu selon les uns, dans le peuple selon les autres. Le pouvoir religieux ou politique sur la société est dans un être humain, organe de la volonté du souverain, et ministre de son action. Ici, Jean-Jacques Rousseau est tombé dans une contradiction manifeste. « Pour que le gouvernement soit légitime, dit-il, il ne faut pas que le gouvernement (c'est-à-dire le pouvoir) se confonde avec le souverain, mais qu'il en soit

(1) On a vu récemment une atteinte portée à la loi qui punit de mort ce crime invisible presque toujours à l'œil de la justice: car ce n'est que la religion du *baptême* qui a fait cesser dans les Etats cette horrible coutume.

(2) Les maîtres en Amérique n'ont point droit de vie et de mort sur leurs esclaves, différence qui ne permet pas de comparaison avec l'esclavage ancien.

le ministre. Alors la monarchie elle-même est république. » Rien de plus vrai. Mais cet écrivain, en faisant du peuple ou des hommes le souverain, et encore de l'homme le pouvoir ou le gouvernement, confond visiblement le pouvoir et le souverain, et détruit ainsi la légitimité du gouvernement qu'il veut établir, au lieu que ceux qui regardent Dieu comme le souverain, et un être humain comme le pouvoir, mettent évidemment entre le souverain et le pouvoir cette distinction qui constitue, selon Rousseau et la raison, la légitimité de la société.

Ici se présente une haute question : Le pouvoir est-il institué par les sujets, et y a-t-il entre les sujets et le pouvoir un pacte ou contrat social ? Non. 1° Il n'y a pas de pacte social dans la famille entre le père et les enfants qui ne naissent pas volontairement de tel homme plutôt que de tel autre.

2° Il n'y a pas de contrat social dans la société religieuse, ni dans la religion chrétienne où le pouvoir Homme-Dieu est d'une nature supérieure aux hommes, ni dans les autres religions où l'acquiescement aux opinions d'un homme est involontaire puisqu'il est l'effet d'une conviction quelconque, coupable sans doute, lorsqu'elle est le fruit d'une ignorance volontaire dans les uns, ou d'une indocilité présomptueuse dans les autres.

3° Il n'y a pas de contrat social dans la société politique. 1° Il n'y a pas lieu au contrat avant l'institution du pouvoir ; car il faudrait pour cela que l'institution du pouvoir fût arbitraire. Or le pouvoir est *nécessaire ;* il ne dépend pas de la société de l'admettre ou de le rejeter, puisqu'une société ne peut exister sans pouvoir. Bien plus, une loi, ne fût-ce que celle qui réglerait les formes à suivre pour faire la loi ; un homme, ne fût-ce que celui qui l'aurait proposée, aurait toujours précédé cette prétendue institution du pouvoir, et le peuple aurait obéi avant de se donner un maître. *Bien loin,* dit Bossuet, *que le peuple en cet état* (sans loi et sans pouvoir) *pût faire un souverain, il n'y aurait pas même de peuple.*

2° Il n'y a pas lieu au contrat après l'institution du pouvoir, puisqu'il n'y a plus alors entre les parties cette égalité nécessaire pour la validité du contrat, et qu'il n'y a plus entre le *pouvoir* et le *sujet* d'autre rapport naturel que celui de la dépendance. Les sujets doivent au pouvoir, mais le pouvoir doit au souverain pour l'intérêt des sujets. La raison des devoirs ne se trouve que dans le pouvoir; et c'est parce que les pères ne doivent directement rien à leurs enfants, que les enfants ne peuvent directement rien sur leurs pères, et que Dieu s'est réservé la punition des pouvoirs ; *et je l'exercerai,* dit-il luimême. Même dans un contrat entre parties égales, les hommes ne se doivent les uns aux autres que parce qu'ils doivent tous également au pouvoir qui a reçu leurs engagements ; et ôtez Dieu de ce monde, il n'y a plus d'autre raison au devoir que la violence, parce qu'il n'y a plus d'autre titre au pouvoir.

Enfin, si l'on prétend que le peuple peut choisir un homme pour le revêtir du pouvoir, il est aisé de répondre que jamais peuple n'a choisi sans une raison qui est elle-même une loi, et presque toujours la plus impérieuse de toutes, la loi des événements. Mais, même dans ce cas, ou le peuple propose des lois conformes à la nature de la société, et alors ce sont les volontés de l'Etre suprême qu'il exprime ; ou il propose des lois contre la nature des sociétés, des lois qui sont sa volonté propre, comme le serait celle de faire passer le pouvoir aux femmes, ou d'en revêtir une partie des sujets, et alors la nature ne ratifierait pas le contrat, et les troubles qui naîtraient de ces lois mêmes viendraient, tôt ou tard, punir le peuple qui les aurait proposées, et le pouvoir qui les aurait acceptées.

Le pouvoir est donc préexistant à toute société, puisque le pouvoir constitue la société, et qu'une société sans aucun pouvoir, sans aucune loi, ne pourrait jamais se constituer. Il est donc vrai de dire que le pouvoir est primitivement de Dieu : *potestas ex Deo est,* qui en a mis la *nécessité* dans la nature des êtres, et la règle ou la loi dans leurs rapports. Mais, comme il y a une souveraineté de Dieu et une souveraineté de l'homme, il y a un exercice divin ou légitime du pouvoir, et un exercice humain, vicieux et purement légal, selon que les lois que le pouvoir porte comme la volonté du souverain, et qui dirigent l'action sociale, sont justes ou injustes, conformes ou non à l'ordre et aux rapports naturels des êtres dans la société: car une société sans aucune loi serait une

contradiction dans les termes, parce qu'il y aurait impossibilité dans l'idée.

Nous traiterons donc des lois dans le chapitre suivant.

CHAPITRE IV.

DES LOIS.

« Legem bonam a mala, nulla alia nisi *naturali* norma dividere possumus. (CIC. *De leg.*)

La loi est l'expression de la *volonté* du souverain, promulguée par le pouvoir, pour être la règle du sujet.

Elle est donc la volonté de Dieu selon les uns, la volonté des hommes ou du peuple selon les autres, et tous ont raison, en quelque sorte, puisqu'elle est (j'entends la loi juste) la volonté de Dieu *parlée* par l'homme, pour être *entendue* des hommes; mais la loi a des éléments ou sa *raison*, et c'est ce qu'il faut considérer.

Il existe des rapports entre les êtres physiques, et des rapports entre les êtres moraux ou sociaux, et ces rapports résultent de leur similitude et de leur coexistence.

Entre les êtres physiques, il existe des rapports de distance, d'étendue, de mouvements dont l'ensemble forme le système général du monde physique, assure sa conservation, et s'appelle aussi la nature des êtres physiques.

Entre les êtres moraux, il existe des rapports d'amour, de volonté et d'action, dont l'ensemble forme le système général du monde moral et social, et maintient l'ordre qui doit régner entre les êtres qui le composent : « Cet ordre, » dit Malebranche, « qui est la loi inviolable des esprits, » et qui s'appelle la nature des êtres moraux; « l'ordre de la nature, » dit Ch. Bonnet, « est le résultat général des rapports que j'aperçois entre les êtres. »

Ces rapports sont naturels, puisqu'ils sont par cela seul que les êtres sont : ils sont nécessaires, puisque les êtres ne peuvent sans eux être conservés dans l'état propre à leur nature physique et morale.

Ainsi, sans le mouvement qui vivifie, anime et féconde toutes les parties de l'univers matériel, il n'y aurait plus bientôt ni végétation, ni reproduction, ni vie; et sans les rapports d'amour, qui unissent entre eux les êtres intelligents, il n'y aurait plus d'ordre entre ces êtres, ni par conséquent de société

Ces rapports sont donc parfaits, puisqu'ils sont ce qu'ils doivent être pour assurer la reproduction des êtres physiques et l'ordre entre les êtres moraux.

Ces rapports naturels, nécessaires, parfaits, sont l'ouvrage de la volonté de Dieu même, qui en créant librement les êtres a produit les rapports nécessaires (1) qui existent entre eux. Ainsi, le potier ne peut former un vase sans lui donner une figure et un poids quelconque; et en le plaçant dans son atelier, il le met en rapport *nécessaire* de distance avec tout ce qui l'entoure. Cette réflexion sert à concilier en Dieu la volonté indépendante qui crée, avec l'action nécessaire qui conserve tant que la volonté a résolu de conserver.

Les rapports entre les êtres sont en eux-mêmes et indépendamment de la connaissance que nous en avons, mais ils n'existent pour nous que lorsqu'ils sont exprimés et connus. Alors ils s'appellent lois. Et, comme il y a des rapports entre les êtres physiques, et des rapports entre les êtres moraux, il y a des lois pour les uns comme pour les autres; et l'on dit, *les lois du mouvement*, comme l'on dit, *les lois de la société*. Nous ne parlerons ici que de ces dernières; mais il y a peut-être de grandes analogies entre les unes et les autres.

S'il y a une vérité générale universellement convenue entre les hommes, une vérité qui fasse *établissement*, comme dit Leibnitz, c'est que les lois sont le résultat des rapports *naturels* entre les êtres. *Lex est ratio profecta a natura rerum*, dit Cicéron.

« Les lois sont des rapports nécessaires qui dérivent de la *nature* des êtres, » dit Montesquieu. « Les rapports *naturels* et les lois doivent tomber toujours de concert sur les mêmes points, » dit J.-J. Rousseau. « Les lois de la *nature* résultent essentiellement des rapports qui sont entre les êtres, » dit Ch. Bonnet. Tous les publicistes, absolument tous, tiennent le même langage; et cette uniformité est un signe certain de la vérité. La loi n'est donc pas uniquement le rapport, mais le résultat et la manifestation des rapports. Ainsi c'est un rapport naturel que le fils hérite de son père, et il devient *loi*, lorsqu'il *résulte*, qu'il *sort* au de-

(1) Il est très-différent de dire que Dieu a produit *nécessairement* les rapports, ou de dire que Dieu a produit des rapports *nécessaires*; car *nécessairement*, adverbe, veut dire *forcément*, *inévitablement*; et *nécessaire*, adjectif, n'est, dans la langue métaphysique, que le superlatif de *naturel*.

hors, qu'il est *produit* ou manifesté dans un testament. De là vient que l'homme n'est pas coupable uniquement pour manquer à un rapport naturel, mais qu'il faut encore qu'il ait eu connaissance de la loi qui manifeste ce rapport. *In lege cognitio peccati.* (*Rom.* III, 20.)

Donc les lois sont, selon les théistes, l'expression de la volonté de Dieu, auteur des rapports qui sont entre les êtres comme créateur des êtres eux-mêmes.

L'état de société est celui où les rapports entre les êtres sont manifestés dans les lois, expression de la volonté du souverain.

« Si les lois sont le résultat des rapports parfaits entre les êtres, et l'expression de la volonté de l'être infiniment parfait ; l'être imparfait et fini, l'homme, quand même il pourrait dans son imperfection découvrir ce rapport, n'a point en lui la raison de son expression ou de la loi, c'est-à-dire qu'il n'y a pas de raison pour qu'il donne sa volonté pour loi à des êtres égaux à lui, » dit le vrai théiste, qui, toujours conséquent à lui-même, voit le législateur suprême dans le souverain pouvoir, comme il a vu le souverain pouvoir dans la cause première. « Il est donc nécessaire que Dieu daigne révéler à l'homme la connaissance de ces rapports en les manifestant par des lois, expression de sa volonté. Mais, entre des êtres intelligents, il existe un rapport naturel qu'une expérience journalière et constante nous découvre ; c'est que l'homme, s'il a des idées, ne les connaît, n'en a la conscience que par les signes qui les revêtent, et que les sens qui les reçoivent transmettent à son esprit, et principalement par la parole, signe exclusif des idées générales ou sociales ; et le Créateur lui-même, législateur suprême de la société, ne déroge pas aux lois dont il a mis la nécessité dans la nature physique et morale de l'homme, et qu'il a posées comme le fondement de toute société.

« Dieu fera donc entendre une parole à l'homme (1) ; et comme cette parole entendue d'un homme ou d'une famille, dans un lieu et dans un temps déterminé, doit être, sans altération, entendue de tous les hommes, dans tous les lieux et tous les temps, puisque cette parole leur enseigne ce qu'il leur importe le plus à tous de savoir, leurs rapports avec les êtres semblables, Dieu rendra cette parole fixe, universelle et perpétuelle par l'*Ecriture*, qui n'est qu'une parole fixée pour tous les lieux, tous les temps et tous les hommes.

« Il doit donc y avoir, continue le théiste, une *parole* divine pour l'instruction de l'homme, fixée par une *Ecriture* divine qui puisse conserver et transmettre cette parole pour l'instruction des sociétés. Et comme la raison me démontre la nécessité de cette parole et de cette écriture, les faits m'en apprennent l'existence. »

Effectivement les théistes conservent avec une grande vénération un livre où ils croient lire la parole divine, ce qu'ils appellent l'*Ecriture* par excellence, parce qu'ils y trouvent écrites, à ce qu'ils croient, les lois, résultat des rapports les plus naturels, et qui, outre sa prodigieuse antiquité, à laquelle aucune écriture humaine ne peut atteindre, présente des caractères frappants d'une intelligence sublime, et d'une connaissance profonde des devoirs de l'homme et des lois de la société.

Telle a été, dans tous les temps et chez tous les peuples, la foi de l'univers aux communications divines faites à l'homme par la parole, *parlée* ou *écrite*, que tous les anciens législateurs ont assuré que la Divinité leur avait *parlé* pour les instruire de ses volontés, et que, dans tous les temps, les peuples les plus célèbres ont révéré des livres ou des *écritures*, comme dépositaires de la parole divine.

Certes, elles avaient de nobles sentiments de la dignité de l'homme, ces nations qui voulaient et croyaient n'obéir qu'à Dieu ; et ils en ont une idée bien abjecte, ces hommes qui veulent absolument n'obéir qu'à l'homme, et qui s'appellent *libres*, quand ils reçoivent les lois de leur égal, et *égaux*, quand ils lui en imposent ; comme si l'homme et tous les hommes ensemble avaient sur l'homme un pouvoir dont la raison fût en eux-mêmes, et non dans la Divinité souveraine de tous les hommes, et que l'homme eût une raison d'obéir à un pouvoir qu'il ne regarde, ni comme l'organe, ni comme le ministre, pas même comme l'instrument du souverain universel. C'est en vain que ces hommes si dociles nous disent qu'ils ne se soumettent à une loi, que parce qu'ils l'approuvent; car outre qu'ils obéissent souvent à des lois qui ont été portées sans eux, ou même contre leur volonté exprimée, ils ne font pas attention que l'adhésion à une loi est toujours forcée. En effet, que

(1) *Voy.* chap. 3.

cette adhésion ait pour principe l'ignorance ou les lumières, un esprit convaincu est, suivant la force même de l'expression, un esprit soumis, vaincu, asservi. Or, ce joug imposé à l'homme pensant, indifférent dans les sciences physiques *livrées à nos vaines disputes*, l'homme n'a en lui-même aucune *raison* de le recevoir de l'homme dans les sciences morales d'où dépend le règlement des volontés et la direction des actions sociales, parce qu'en sa qualité d'homme, il n'a pas une volonté inférieure à celle d'un autre homme, et il n'en trouve pas davantage la raison dans l'homme de qui il fait la volonté, et qui ne naît pas avec d'autres besoins, et ne vit pas avec d'autres passions. On voit la raison pour laquelle les nouvelles doctrines en morale excitent, entre les hommes, bien d'autres débats que les nouveaux systèmes en physique ; et, comme l'a dit un philosophe, les hommes disputeraient des vérités géométriques les plus évidentes si de leur démonstration il naissait des devoirs dans la société.

A la nécessité des communications faites aux hommes par une parole divine, *parlée* et *écrite*, est inséparablement liée la nécessité que l'homme ait reçu de la Divinité l'art de parler, et même l'art aussi prodigieux de l'écriture, non de l'écriture *des images*, appelée hiéroglyphique, symbolique, etc., etc., qui n'est que le dessin des objets, et qui a été connue de tous les peuples-enfants ; mais l'écriture des *idées*, l'écriture phénicienne ou plutôt hébraïque, et qui est celle des peuples civilisés ; écriture qui fixe le son, qui parle aux yeux et *donne un corps à la pensée ;* « art divin, » s'écrie Cicéron, » qui a renfermé dans un petit nombre de signes les combinaisons infinies de la voix humaine : *Ex hacne tibi terrena mortalique naturæ concretus is videtur qui sonos vocis, qui infiniti videbantur, paucis litterarum notis terminavit* (1) ? »

Puisque les rapports naturels entre les êtres sociaux sont manifestés aux hommes par une *parole* et une *écriture* divines, et que le résultat de ces rapports s'appelle *loi*, il y a donc deux modes de *loi ;* lois *parlées* ou traditionnelles, lois *écrites* ou publiques ; et de là suivent deux états de société.

La société est un fait extérieur, visible par certains caractères qui la constituent société ; et je vois effectivement dans l'univers deux espèces de société, et dans chaque espèce, deux états successifs de société parfaitement correspondants l'un à l'autre dans chaque espèce.

Je vois partout, 1° une société entre l'homme et l'homme, c'est-à-dire, entre des êtres *semblables*, mais non *égaux ;* société rendue sensible par une *action* soumise à certaines lois, résultat de certains rapports entre les êtres, et dirigée vers une fin, qui est la *production* et la *conservation* d'êtres semblables ; et je retrouve dans cette société les trois personnes sociales caractéristiques de toute société, le *pouvoir*, le *ministre* et le *sujet*.

2° Une société de l'homme, cause seconde, être subordonné, avec l'Etre suprême, cause première ; êtres par conséquent semblables, mais non égaux ; société rendue sensible par une *action* soumise à certaines lois, résultat de certains rapports entre les êtres, et dirigée vers une fin, qui est de *produire* et de *conserver* dans l'être fini la connaissance

(1) Il serait aisé de prouver, 1° que l'art de faire voir l'idée par l'*écriture* est aussi incompréhensible en lui-même que l'art de la faire ouïr par la *parole*. Je dis l'*idée*, car il faut bien distinguer cette écriture de l'écriture hiéroglyphique ou des *images*, avec laquelle, comme l'observe très-bien Duclos, *elle n'a aucun rapport*. 2° Que l'origine de cette écriture a été attribuée par les anciens aux peuples de la Palestine, qu'ils appelaient généralement *Phéniciens*, et qui sont les *Hébreux*. *Phœnices primum*, etc. 3° Que les fables débitées sous mille formes, par les Grecs, sur le *Mercure Trismégiste*, sur l'*Hermès* des Egyptiens, sur *Thaut*, *Thau*, etc., prétendu ministre d'un roi d'Egypte, l'un ou l'autre, selon les Grecs, inventeurs de l'art d'écrire, ne sont évidemment que la tradition défigurée de l'intervention de la divinité dans l'invention des arts nécessaires à la société ; car *Mercure*, *Hermès*, *Thaut*, *Theutatès* des Gaulois, et *Gott* des Germains, ne sont que le nom de Dieu. Ainsi, on retrouve le *peuple de Dieu* à la tête de toutes les sociétés, de toutes les traditions, de toutes les histoires, même de toutes les fables, de toutes les instructions nécessaires, à la tête de tout. Certes il y a peu de réflexion à croire que les peuples à leur enfance aient inventé d'eux-mêmes cet art prodigieux, qu'encore les peuples-enfants, Chinois et autres, peuples à *sensations*, qui tous écrivent leurs *images*, n'inventent pas, même aujourd'hui et après nous, et Condorcet en a fait la remarque. Je me contenterai de rapporter une observation bien naïve de Duclos sur ce sujet. « L'écriture, » dit-il, « n'est pas née comme le langage, par une progression lente et insensible ; elle a été bien des siècles avant que de naître, mais elle est née tout à coup et comme la lumière ;... une fois conçu, cet art dût être formé presque en même temps. » Ce passage, qui fait de l'invention de l'art d'écrire un prodige plus étonnant que de l'invention même de l'art de parler, est décisif contre l'opinion de ceux qui attribuent cette *découverte* à l'homme, condamné par sa perfectibilité même à avancer lentement dans la route de la perfection. Il prouve en même temps que l'*écriture*, moyen de la société publique, a dû naître postérieurement de beaucoup à la *parole*, moyen de la société domestique ; les faits sont ici d'accord avec le raisonnement, et la société, ainsi que chaque homme, a eu la *parole* avant d'avoir l'*écriture*.

de l'être infini ; et je retrouve encore dans cette société le caractère distinctif de toute société le *pouvoir*, le *ministre*, le *sujet ;* société divine, société humaine, deux espèces de société.

Chacune de ces deux espèces présente deux états parfaitement correspondants dans chaque espèce, l'état domestique et l'état public de religion ou société divine, l'état domestique et l'état public de société humaine.

Dans l'un, état naissant, primitif, originel, élémentaire, la société divine ou humaine est purement domestique, et s'appelle famille et religion naturelle, et mieux, peut-être, *native* ou patriarcale. Dans cet état de société, la loi, volonté du souverain, se transmettait par une tradition domestique; l'action sociale (appelée culte dans la religion) était domestique, ou renfermée dans l'intérieur de la famille; les personnes sociales étaient inférieures ou domestiques. Dieu même, pouvoir de cette société, ne permettait aucune représentation extérieure de son Être divin, comme on peut le remarquer dans les livres saints. Le *ministre* ou le prêtre était le père de famille; les sujets, les personnes de la maison.

On voit la raison pour laquelle, dans les premiers âges de la société, et lorsqu'une nation n'était encore qu'une famille nombreuse, le sacerdoce était toujours uni à la royauté; usage qui se retrouvait même à Rome, où un membre du collége des pontifes portait le titre de *roi*, pour pouvoir offrir un sacrifice national, usage qui s'aperçoit encore dans les Etats les mieux constitués, et que je crois la secrète raison de la cérémonie du sacre des rois. « Car tout ce qui est, » dit un auteur, « tient toujours de ce qui a été. »

Dans l'autre, état subséquent, développé, accompli, la société divine ou humaine est publique, et s'appelle religion *révélée*, ou manifestée, et état politique ou gouvernement. Dans cet état de société, la loi, volonté du souverain, est presque toujours extérieure ou *écrite;* car dans toute société publique, le pouvoir finit par écrire la tradition et rédiger les coutumes. L'action sociale (appelée culte dans la société religieuse) est extérieure, les personnes publiques *sensibles* même dans la religion; et l'on peut remarquer que dans la société judaïque, Dieu rendait sa présence *sensible* dans le tabernacle; et que, dans la société chrétienne, l'Homme-Dieu s'est rendu extérieur, et rend encore *sa présence réelle sous des signes ou espèces sensibles*. Les ministres sont des hommes distingués des autres par une profession publique; les sujets *fidèles* ou *féaux*, sont le corps même de la nation.

Or, aussi haut que l'on remonte, à l'aide de l'histoire, dans les temps passés, ou aussi loin que conduisent les voyages chez les peuples modernes, on retrouve un culte domestique dans la famille, un culte extérieur dans l'Etat. « Jamais Etat ne fut fondé que la religion ne lui servît de base, » dit Jean-Jacques-Rousseau.

C'est ici qu'il faut remarquer l'influence des mots sur les idées. De ce que la religion domestique est exclusivement appelée *naturelle*, on en a conclu que la religion révélée n'était pas naturelle; et de ce que la religion chrétienne s'appelle exclusivement *la religion révélée*, on en a conclu que la religion domestique n'était pas révélée. Toutes les deux religions, ou plutôt ces deux états de religion, sont *naturels*, l'un à l'état de famille isolée, l'autre à l'état public ou politique, et tous les deux sont *révélés*, l'un par la parole, l'autre par l'écriture.

La religion naturelle, ou domestique, *produit* au dehors la connaissance qu'a l'homme de la Divinité, en faisant de son culte une action extérieure et sensible. La famille *produit* l'homme, et lui donne l'existence. Ce sont des sociétés de *production*. La religion révélée *maintient* et étend la connaissance de Dieu; l'état politique *conserve* la famille, et perfectionne tout ce qui a rapport à l'homme. Ce sont des sociétés de *conservation*.

Aussi nulle part on ne voit des familles subsister rapprochées sans former, d'abord momentanément, et bientôt d'une manière permanente, un état public, comme on ne voit encore la religion naturelle se conserver dans aucune société que dans la société publique du christianisme.

Donc l'état domestique est l'état faible, puisqu'il a besoin d'être conservé, et l'état public est l'état fort, puisqu'il conserve. L'un est l'état *natif, originel;* l'autre, l'état accompli, naturel; car la force, la bonté, la perfection sont la vraie nature de l'être perfectible.

Ce sont là des faits qui prouvent des raisonnements, et des raisonnements qui expliquent des faits; mais l'art des sophistes consiste à combattre des vues générales par

des faits isolés et obscurs, et des faits généraux et publics par de petites raisons.

La religion naturelle ou primitive est donc à la famille considérée hors de tout gouvernement, et antérieurement à tout établissement public de société, ce que la religion révélée ou publique est à l'état politique. La raison saisit avec une irrésistible évidence le *rapport* de cette *proportion* sociale, et c'est ce qui lui démontre le contre-sens des réformateurs religieux calvinistes, théophilanthropes, philosophes, qui, aujourd'hui que la famille ne peut plus être considérée hors de l'état politique, puisque, à quelque époque qu'elle remonte, elle trouve toujours cet état antérieur à elle, veulent rétablir la religion naturelle (car on sait que les calvinistes mettent le sacerdoce dans le père de famille); comme si une religion domestique était *naturelle* à un état public de société : discordance impossible, comme il le serait à une famille isolée dans une île déserte d'offrir sans ministres le sacrifice de la religion chrétienne, et d'en exercer toute seule le culte public.

La religion judaïque, passage nécessaire de la religion patriarcale à la religion révélée, ne convient pas davantage à l'état présent de la société. Les habitudes imparfaites de l'adolescence ne s'accommodent plus avec la dignité et les lumières de l'âge viril. Ce culte grossier et local a fait place au culte pur et universel; et ses sectateurs dispersés ne retrouveront plus ses ministres, et ne relèveront jamais ses autels (1).

Telle est la simplicité des voies de l'auteur de la nature, législateur de toute société, et la fécondité de son plan, que la société domestique ou de production est le germe et l'état primitif de la société publique ou de conservation, et la société de conservation, le développement, l'accomplissement, la perfection de la société de production. Ainsi, la famille partout a précédé le gouvernement politique, et dans la religion, ce qu'on appelle *l'état de grâce* a suivi, accompli, perfectionné *l'état de nature*.

Cette distinction d'état domestique ou *familier* et d'état public, explique le monde ancien et le monde moderne, sous le rapport de la religion, de la politique, de la littérature même, et fait voir, par exemple, pourquoi les anciens réussissaient mieux que les modernes dans le genre *familier*, dont ils transportaient les détails *naïfs* (2) même dans les genres les plus relevés, et pourquoi les modernes réussissent mieux dans le genre *public* ou noble, dont ils ont porté la dignité jusque dans les sujets les plus familiers; et c'est ce qui fait qu'on trouve des détails si ignobles dans l'*Iliade*, et tant de dignité et d'élévation dans certaines fables de la Fontaine.

Il y a donc eu, selon les théistes et la raison, une parole de Dieu aux hommes, fixée, confirmée, développée peut-être par l'*Ecriture*. Cette parole doit convenir à tous les hommes et à toutes les sociétés, à tous les besoins des uns, à tous les états des autres; et de même que l'état domestique et primitif de société est le germe de l'état public, les lois simples et primitives seront le germe des lois subséquentes et développées de la société perfectionnée.

Tu adoreras ton Dieu, et tu le serviras lui seul. (*Matth.* IV, 10.)

Loi fondamentale de la souveraineté de Dieu sur les hommes, et qui exprime les rapports généraux de la créature intelligente et corporelle avec son Créateur, rapports généraux qui consistent à l'adorer par son esprit, à le servir par ses sens, à l'aimer par conséquent; car l'amour est le principe de nos volontés et de nos actions sociales.

L'amour *est donc le principe du* pouvoir, *ou plutôt il est le pouvoir lui-même, puisqu'il donne à l'esprit et au corps le* vouloir *et le* faire; et *comme* l'amour de soi *est le principe du pouvoir dans la société de soi* ou société domestique, l'amour des êtres semblables à soi *est le principe du pouvoir dans la société des êtres semblables à soi*, ou la société publique. Cette proposition fondamentale de la science de la société renferme des conséquences très-étendues, et elle contredit directement le principe de la philosophie moderne, qui fait de l'intérêt privé, ou de l'amour de soi, la base de la société des autres, et qui veut ainsi unir les hommes en-

(1) Il y a de quoi s'étonner de l'acharnement ridicule que Voltaire a mis à engager quelques puissances à faire rebâtir le temple de Jérusalem, comme si la religion judaïque, figurée par son peuple, pouvait être rétablie aussi facilement qu'un édifice peut être reconstruit. La foi et la raison attestent que le culte mosaïque ne renaîtra pas, mais il n'est pas de foi que le fait rapporté par Ammien Marcellin se répétât toutes les fois qu'il plairait à un prince d'essayer, à Jérusalem, de remettre une pierre sur une autre.

(2) *Naïf* n'est que le mot *natif* contracté, et cette observation n'est pas indifférente au sujet que je traite.

tre eux, précisément par ce qui est la source intarissable de leurs divisions.

La loi du *service* que l'homme corporel doit à l'Etre suprême, est développée par la loi qui suit, loi fondamentale du culte public; puisqu'elle y consacre chaque septième jour. On retrouve des traces de cette loi dans toutes les sociétés. Elle est aujourd'hui tolérée en France; mais on n'y parle plus d'adoration ni de culte public envers la Divinité, depuis que J.-J. Rousseau, reconnu fou par ses plus zélés partisans (1), a dit : « Qu'à quinze ans son *Emile* ne savait pas s'il avait une âme, et que peut-être à dix-huit ans il n'était pas encore temps qu'il l'apprît. »

Tu honoreras ton père et ta mère afin que tu vives longtemps sur la terre. (*Deut.* v, 16.)

La première loi était la loi du *souverain*, celle-ci est la loi du *pouvoir;* car le pouvoir, domestique, politique et religieux, n'est que la *paternité* d'une famille ou domestique ou publique, ou particulière ou générale; le raisonnement le prouve, et le langage usuel y est conforme. Il appelle Dieu *le père* de l'univers, et les chefs des nations les *pères* de leurs peuples. Les livres sacrés autorisent cette interprétation, puisqu'ils nomment expressément le pouvoir *une paternité* (2); et Bossuet lui-même trouve dans cette loi le motif de l'obéissance que nous devons au pouvoir politique et à ses ministres.

Ce précepte ne s'adresse donc pas seulement à l'homme individu qui, chez les Juifs, comme chez les Chrétiens, ne *vit pas toujours plus longtemps sur la terre,* quoiqu'il *honore* ses parents; mais il doit s'entendre surtout de l'homme social ou de la société domestique ou publique, qui subsiste plus longtemps heureuse et forte, à mesure qu'elle *honore* son pouvoir, ce qui même ne peut subsister du tout si elle ne lui rend l'*honneur* et l'obéissance qui lui sont dus. Cette interprétation est autorisée par les livres sacrés qui se servent de la même expression d'*honorer* en parlant des rois, *regem honorificate;* elle n'est donc pas nouvelle ou différente de celle qu'on donne ordinairement à ce passage, elle est seulement plus générale; et puisque le Décalogue renferme, selon Bossuet, *les premiers principes du culte de Dieu et de la société humaine*, il est évident que cette expression n'en est que la conséquence naturelle et le développement.

Dieu ne parle à l'homme que de dépendance, et point de liberté, parce que sa véritable liberté n'est que sa dépendance.

Tu ne tueras pas.

Tu ne commettras point d'adultère.

Tu ne déroberas point.

Tu ne porteras point de faux témoignage contre ton prochain.

Tu ne désireras rien qui soit à lui, etc., et les autres. (*Deut.* v, 17, 21.)

Ces lois expriment les rapports des hommes entre eux, soit comme êtres intelligents et en rapports de pensée, soit comme êtres physiques et en relation de propriétés.

Ces lois, ces rapports, les hommes ne les auraient jamais découverts; car relativement à Dieu, pour l'adorer et le servir, il faut en avoir l'idée, donc le signe qui l'exprime; car les signes servent à penser comme à parler. Or, sans communication point de signes, point de parole, point d'idée par conséquent. Relativement à l'homme, il n'aurait pas découvert de lui-même la loi qui défend de nuire à son prochain, parce que cette loi est en contradiction formelle et continuelle avec le principe même de l'homme, l'amour de soi et son intérêt propre, et qu'aujourd'hui même qu'il la connaît cette loi, il n'a pas assez de raison, ni la société assez de force pour obtenir de lui qu'il la mette en pratique.

L'homme, il faut le dire, a horreur de sa destruction, bien plus que de la destruction des autres. Même chez les peuples adoucis par la civilisation, une exécution à mort est le spectacle qui attire le plus de curieux; et le métier de la guerre est, comme l'a dit Voltaire, le plus naturel à l'homme, et celui auquel il s'accoutume le plus aisément.

On confond beaucoup trop, et surtout les femmes, la faiblesse de ses nerfs avec la tendresse de son âme. La sensibilité à ses propres maux ne part pas, il s'en faut bien, de la même source que la compassion aux peines d'autrui; c'est de l'amour de soi, de l'égoïsme, le mortel ennemi de l'amour des autres; et de là vient qu'on est toujours moins sensible aux malheurs d'autrui, à mesure qu'on l'est davantage à ses propres souffrances.

(1) Voyez sur sa démence réelle, et même héréditaire dans sa famille, les écrits contradictoires de deux de ses amis, Dussaux et Corancez.

(2) *Ex quo omnis paternitas in cœlis et in terra nominatur.* (*Ephes.* III, 15.)

Un homme, connu par les grâces de son esprit, définit la vertu, dans un ouvrage qui vient de paraître, *une disposition naturelle, inhérente à tous les hommes, à faire du bien aux autres*, et il en trouve la source dans la *sensibilité physique*. Si cela était, il n'y aurait pas plus de mérite à pratiquer la vertu qu'à cultiver la musique, ni plus de faute à être vicieux qu'à avoir l'odorat obtus ou l'oreille fausse. La vertu n'est pas une *disposition*, mais une *action*. L'homme a une disposition à se faire du bien à lui-même, du bien aux autres par des motifs *naturels* à l'homme social. La *sensibilité physique*, qui est plutôt faiblesse que force de tempérament, fait les cœurs *tendres;* la raison éclairée fait seule les hommes *vertueux* ou forts, et l'on peut assurer en général, qu'à commencer par Caton, la *sensibilité physique* n'est jamais la mesure de la vertu, de la force d'âme, *virtus*. Je reviens aux lois.

Ces lois sont la base de toute législation morale, civile et criminelle chez tous les peuples, et on les appelle exclusivement *naturelles*, quoique toutes les lois doivent être *naturelles*. Ce sont les lois fondamentales du genre humain, le titre primordial de la fondation de la société, et les moyens généraux de sa conservation; « lois, » dit Cicéron, « aussi anciennes que la Divinité, et qui ont précédé la naissance des villes et des empires; » « idées du bien et du mal, » dit Mably, « qui ont précédé l'établissement de la société, » comme le rocher sur lequel on a bâti la maison, en précède la première pierre.

A cette source ont puisé tous les peuples, absolument tous, même les peuples souverains, et il n'en est aucun dans l'univers qui ait ignoré ce principe de toutes les lois, dont une tradition obscure a conservé la trace partout où l'*Ecriture* n'en a pas conservé le texte.

Ces lois fondamentales, germe de toute législation, renferment les premiers *principes du culte de Dieu et de la société humaine*, mais elles n'en développent pas les conséquences; elles prescrivent, il est vrai, mais elles n'enseignent pas comment il faut obéir; elles disent qu'il faut *adorer* le souverain et *honorer* le pouvoir, mais elles se taisent sur la manière dont l'un veut être *adoré* et l'autre *honoré;* elles défendent de *tuer* et de *voler*, mais elles n'expliquent pas si le meurtre est toujours illégitime, et toute disposition de la propriété d'autrui criminelle; en un mot, elles énoncent le *vouloir*, mais elles n'apprennent pas et ne donnent pas le *faire*.

De là suit la nécessité de lois particulières, religieuses et politiques, morales et civiles, et explicatives des lois générales, qui en fassent l'application aux différents rapports de l'homme dans la société, et qui, pour établir l'*union* entre les hommes, mettent l'*uniformité* dans les devoirs, comme la nature elle-même met l'*unité* dans le pouvoir.

Ces lois particulières, la raison dit qu'elles ne doivent pas être en contradiction avec les lois générales; qu'elles doivent, au contraire, en être les conséquences plus ou moins éloignées, mais toujours justes, et être, comme les lois générales elles-mêmes, le résultat des rapports naturels entre les êtres et l'expression de la volonté de leur auteur. « Les lois seront bonnes, » dit Mably, « lorsqu'elles seront le rejeton des lois naturelles. » « Les lois politiques, » dit Jean-Jacques, « seront fondamentales elles-mêmes, si elles sont *sages*. » Et il appelle ailleurs une loi sage, une loi conforme à la nature. « Ce n'est que dans la nature, » dit Cicéron, « qu'on peut trouver la règle qui sert à distinguer une loi sage de celle qui ne l'est pas. » Tous les publicistes, absolument tous, tiennent le même langage : tous s'accordent à reconnaître la nature, qui n'est que l'ensemble des rapports entre les êtres et des lois qui en résultent, comme la seule régulatrice des lois. Mais lorsqu'il faut déterminer le sens qu'ils attachent chacun à ce mot *nature*, ils se divisent, et ne s'entendent plus. Les uns, comme Mably et J.-J. Rousseau, suivis par la foule des sophistes modernes, ne voient la nature de l'homme que dans l'état imparfait et purement domestique de société; *philosophie vaine et trompeuse qui veut ramener le monde à ses éléments*, dit saint Paul aux Colossiens (II, 8), et faire rétrograder la religion révélée à la religion naturelle, et l'état politique à la famille. De là viennent les éloges extravagants que J.-J. Rousseau donne à l'homme des bois et à la société sauvage, et la faveur dont jouit la religion naturelle auprès de nos modernes philosophes. « Ils voient la nature, » dit très-bien Leibnitz, « dans l'état qui a le moins d'art (c'est-à-dire de développement), ne faisant pas attention que la perfection emporte toujours l'art avec elle. » C'est aussi dans l'état accompli et parfait qui demande le plus

d'art que ce grand philosophe, après Aristote et la raison, place la nature de l'homme né pour se perfectionner, parce qu'il est perfectible. Et c'est parce que cet état naturel et accompli opposé à l'état natif ou *originel* est, pour l'homme moral comme pour l'homme physique, un état d'effort, d'*art* et d'action, qu'on dit communément, et avec une grande vérité, qu'il n'y a rien de si difficile à atteindre que le *naturel*, soit dans les ouvrages d'esprit, soit dans les manières. *Verum*, dit Quintilien, *id est maxime naturale quod natura fieri optime patitur*.

Chez tout peuple où les lois particulières, religieuses ou politiques seront, comme dit Mably, *un rejeton des lois naturelles*, où elles seront *sages, donc fondamentales elles-mêmes*, comme dit J.-J. Rousseau, là le pouvoir ou le père sera *honoré;* car les lois particulières, religieuses ou politiques ne sont au fond que la constitution du pouvoir : l'homme social *vivra longtemps sur la terre*, c'est-à-dire que la société politique ou religieuse subsistera; « mais, » dit J.-J. Rousseau, que je ramène ici par force à mes principes, « si le législateur se trompant dans son objet, établit un principe différent de celui qui naît de la *nature* des choses, l'Etat (religieux ou politique) ne cessera d'être agité, jusqu'à ce qu'il soit *détruit* ou *changé*, et que l'invincible nature ait repris son empire. »

Voilà la théorie, et voici l'application : 1° Le seul peuple de l'univers habité qui, ayant conservé par l'*Ecriture* la connaissance de la *parole* divine, a fait l'application des lois générales aux circonstances particulières de son état social : ce peuple, dis-je, a *honoré* le pouvoir puisqu'il l'a attendu, *et il a vécu longtemps sur la terre;* mais lorsqu'il a cessé de l'*honorer* en refusant de le reconnaître, il a cessé de *vivre* en société, et s'il vit encore, il vit sans aucun *pouvoir*, esclave de tous les pouvoirs, étranger à tous les lieux, suspect à tous les Etats, distingué de tous les peuples : il vit ce peuple « que cinq mille ans n'ont pu détruire, ni même altérer, et qui est à l'épreuve du temps, de la fortune et des conquérants ! »

2° Tous les peuples, sans en excepter un seul, qui n'ont pas connu la première *écriture*, n'ont conservé qu'un souvenir confus, des traits à demi effacés, *extrema quædam lineamenta*, dit saint Augustin; une tradition altérée de la première *parole* dont la mémoire ne peut entièrement se perdre dans une société, et forme le caractère distinctif de la sociabilité, et comme le fil imperceptible qui guide chaque peuple à son tour dans la route de la civilisation.

Tous ces peuples ont reçu des lois qui n'étaient pas des *rejetons des lois naturelles*, des lois qui n'étaient ni *sages*, ni *fondamentales* elles-mêmes, parce qu'elles ne dérivaient pas naturellement des lois fondamentales. Ces sociétés, ou plutôt ces peuples ont tremblé devant des pouvoirs humains, et n'ont pas *honoré* des pouvoirs naturels; *ils n'ont donc pas vécu longtemps sur la terre*, et n'ont fait qu'y passer, funestes à eux-mêmes et terribles à leurs voisins.

3° Tout peuple, je parle des peuples modernes, qui ayant connaissance de la première *parole*, par la première *écriture*, en a fait la base de sa législation, *a vécu longtemps sur la terre*, et a vécu plus fort et plus perfectionné, *plus naturel en tout*, à mesure que ses lois particulières ont été des conséquences plus naturelles des lois générales, des *rejetons* plus semblables à leur tige, des lois par conséquent *plus sages* et plus *fondamentales elles-mêmes* d'une société, comme les lois primitives sont fondamentales du genre humain; et pour comparer ici l'une avec l'autre les deux sociétés qui partagent l'univers, la société chrétienne et la société mahométane ou idolâtre, qu'on rapproche le développement toujours croissant, la force expansive, les lumières, et j'ose même dire, les vertus du monde chrétien, malgré quelques éclipses partielles et des désordres individuels, de l'état d'abrutissement, de barbarie et d'oppression du monde antichrétien, et l'on verra l'un destiné à *vivre long temps sur la terre*, parce qu'il *honore* celui qui en est le *pouvoir* universel, s'y fortifier et s'y étendre, et l'on verra l'autre, mahométan ou idolâtre, qui ne le connaît pas, ou ne lui rend pas l'honneur qui lui est dû, condamné à disparaître de la terre, se diminuer et s'affaiblir; et puisqu'on ne peut s'empêcher d'attribuer l'état faible et chancelant de la société mahométane (1) à

(1) Tous nos efforts pour changer les habitudes politiques et militaires des Turcs ont été inutiles, et cela devait être. C'était s'obstiner à soutenir un édifice sans fondements, où l'on ne voulait pas voir que les connaissances (sociales) sont le résultat de la civilisation, et que la constitution seule en est le moyen. Il n'y a jamais eu chez les peuples anciens que les Macédoniens, les Romains et les Spartiates qui aient su l'art de la guerre, parce qu'ils étaient plus constitués que les autres.

l'absurdité de son théisme, qu'on ait la bonne foi d'attribuer la force et les progrès des nations chrétiennes à la perfection de leur religion, de cette religion élevée qui, éclairant immédiatement l'intelligence humaine sur les rapports les plus vastes et les plus importants, ceux de l'homme avec l'être infini, y produit un foyer de lumière qui l'éclaire sur ses rapports secondaires avec les autres êtres (1). Et qu'on n'allègue pas les connaissances relevées de quelques sages du paganisme; car outre qu'ils ne savaient rien, puisqu'au fond ils doutaient de tout, je demanderais quelle influence leurs systèmes ou leurs doctrines ont eue sur le bonheur du peuple et l'état de la société?

Si l'on m'opposait la prodigieuse durée de l'empire de la Chine, je répondrais que la Chine n'est encore qu'une société naissante, puisque toutes les faiblesses de l'humanité y sont opprimées; ce qui fait que cet empire, malgré son énorme population, est le plus faible des Etats, sans cesse ravagé par les révolutions, ou asservi par la conquête. La vie d'une société est sa civilisation et non sa durée.

Je vais plus loin, et à comparer entre elles les sociétés chrétiennes, je remarque plus de force, et une existence plus longue et plus glorieuse sur la terre dans la nation où le pouvoir public et religieux était le plus *honoré*, je veux dire la France, où la constitution politique était plus naturelle que partout ailleurs, et la religion mieux entendue et plus sévère; et Condorcet lui-même s'en plaint; et je vois les sectes réformées et les Etats populaires, ces sociétés qui cessent d'honorer le pouvoir public, puisqu'elles ne le connaissent plus que de nom, et que gouvernées par des pouvoirs particuliers, elles substituent ainsi le pouvoir de l'homme à celui de la nature et de son auteur, je les vois, dis-je, livrés en naissant à l'esprit de contention et de révolte, vivre ou plutôt végéter dans la haine et la guerre, pour finir bientôt dans l'anarchie et dans l'athéisme, et annoncer par là que les lois récentes qu'elles avaient reçues n'étaient pas *des rejetons des lois naturelles*, qu'elles n'étaient ni *sages*, ni *fondamentales*, et que loin de *les faire vivre longtemps sur la terre*, elles ne pouvaient que hâter leur dégénération et consommer leur ruine.

C'est ici que paraît avec la dernière évidence la vérité de ce que nous avons avancé, que l'homme imparfait et borné ne se serait jamais élevé de lui-même à la connaissance des rapports fondamentaux, des rapports parfaits qui existent entre les êtres, et sur lesquels repose la société, et que, moins encore il aurait pu les faire passer en lois, et y assujettir les autres hommes, puisqu'il n'en a pas même su tirer des conséquences justes et naturelles lorsqu'ils lui ont été révélés, et qu'il a détruit les lois générales par ses lois particulières.

Ainsi, de cette loi fondamentale, dont une tradition ineffaçable avait conservé le souvenir, *tu adoreras ton Dieu, et tu le serviras lui seul*, tous les peuples anciens, hors un seul, et même des peuples modernes, ont tiré la conséquence qu'il fallait adorer et servir une multitude de dieux, ou servir Dieu en opprimant l'homme; et de là l'idolâtrie avec ses extravagances, et le mahométisme avec sa barbarie; et même sous nos yeux, des hommes se croyant éclairés, en tirent la conséquence, les uns, qu'il y a un Dieu, mais qu'indifférent à nos actions et aux événements de ce monde, il demande de nous une adoration purement spirituelle, sans culte extérieur et commun; les autres, qu'il n'y a point de Dieu, et que toute adoration est un préjugé, et tout culte une superstition.

Ainsi de cette loi, *tu honoreras ton père et ta mère*, certains peuples sauvages en ont conclu qu'il fallait tuer et manger leurs parents parvenus à une grande vieillesse, pour les délivrer des misères de la caducité; et même au milieu des peuples policés, des philosophes plus sauvages encore ont avancé que l'enfant ne devait plus rien à son père et à sa mère une fois qu'il était parvenu à l'âge de raison et de force, précisément à l'âge où il peut les *honorer* et les secourir; tandis que dans la société politique d'autres insensés, raisonnant sur les mêmes principes; mais n'allez pas plus loin : il n'existe aucune

(1) La religion dit aux hommes : « Il existe des effets, vous pouvez en user; mais il existe une cause première, et vous devez la connaître : voilà les *données* dont il faut partir pour la chercher, et la route que vous devez suivre; ne vous détournez ni à droite ni à gauche, vous vous égareriez infailliblement. » La philosophie moderne leur dit : « Il existe des effets, jouissez-en, manipulez, décomposez, combinez, soyez chimistes, géomètres, artistes; mais n'allez pas plus loin : il n'existe aucune cause, et s'il en existe une, vous ne la trouverez pas. » Je le demande, quelle est, de la religion ou de la philosophie celle qui s'oppose le plus aux progrès de l'esprit humain? Aujourd'hui dans les écoles on défend de parler de Dieu, d'âme, d'esprit,.. et les hypocrites accusaient la religion de nous interdire les recherches, lorsqu'elle ne faisait que les guider.

pes, concluaient qu'une nation parvenue à sa maturité ne doit plus *honorer* d'autre législateur qu'elle-même, et faisaient de toutes ces erreurs la base de leur législation religieuse et politique, domestique et publique.

Ainsi, lorsqu'il était dit aux hommes, *tu ne tueras point*, des peuples entiers, et des plus célèbres, obéissaient, obéissent encore à la loi du meurtre légal des enfants, ou de l'exposition publique. Ceux-ci établissent le divorce pour enlever à leur prochain la femme qu'il n'est pas même permis de désirer : ceux-là enfin qui n'ont pas ignoré cette loi fondamentale, *tu ne déroberas à ton prochain rien qui soit à lui*, ont porté des lois pour le dérober lui-même, et réduire sous le plus dur esclavage des familles, des nations entières.

C'est donc en tirant des conséquences justes des lois primitives et fondamentales, que l'être humain, pouvoir dans toute société, porte des *lois sages et fondamentales elles-mêmes*, des lois *rejetons des lois naturelles, et qui font vivre longtemps l'homme sur la terre;* des lois enfin qui sont l'expression de la volonté générale du souverain législateur de l'univers. « Ces lois, » dit Charles Bonnet, « sont en quelque sorte le langage de l'auteur de la nature, et l'expression *physique* de sa volonté. »

Ici, le croirait-on? je me trouve d'accord avec la fameuse *déclaration des droits*. « La loi, » dit-elle, « est l'expression libre et solennelle de la volonté générale. »

Mais les auteurs de cette mémorable déclaration entendaient par la volonté générale la volonté *collective* de plusieurs individus, ou la volonté populaire, imparfaite comme l'homme, et plus imparfaite quand elle sort du choc des intérêts et des passions entre plusieurs hommes; et j'entends par volonté *générale* la volonté de l'être le plus général pour la conservation de la généralité des êtres, volonté parfaite, seule capable de régler des volontés imparfaites (1).

La force vitale d'une société, qu'on me permette cette expression, est donc le caractère auquel nous pouvons reconnaître la sagesse de ses lois et la constitution naturelle de son pouvoir; et c'est aussi ce caractère que l'Homme-Dieu, pouvoir de la société religieuse, nous donne comme le signe auquel nous reconnaîtrons la société qu'il a fondée; cette société de laquelle il dit lui-même *que les portes de l'enfer ne prévaudront jamais contre elle, parce qu'il est avec elle tous les jours jusqu'à la consommation* (*Matth.* XVIII, 20); cette société qu'il compare à l'édifice bâti sur le rocher que les vents impétueux des nouveautés humaines, les efforts des passions, et la rage même de l'orgueil ne sauraient renverser. Cette subsistance, au milieu des combats, malgré la variation continuelle des choses humaines, cette vie de force, plus encore que de durée (car le mahométisme dure et ne vit pas), ne pouvait pas être un signe pour les contemporains de la naissance même de la société. Il est de nécessité absolue qu'ils en aient vu d'autres; et, au défaut même de l'histoire, la raison nous dirait que l'être, dépositaire des volontés divines, devait participer à l'action divine, et faire ce que les hommes ne pouvaient pas faire pour accréditer auprès d'eux des vérités hautes et sévères qu'ils ne voulaient pas croire, et que si la religion chrétienne a perfectionné la société, et résisté aux hommes et au temps, elle est divine; si elle est divine, son souverain est Dieu même; son pouvoir *est* de Dieu, et que cela posé, la raison aperçoit la *nécessité* des œuvres extraordinaires du fondateur, même avant que l'histoire en établisse la certitude. Mais si les œuvres merveilleuses du fondateur de la religion chrétienne font moins d'impression sur nous par l'habitude d'en entendre parler, ou par la distance des temps qui, à cause de l'imperfection de notre esprit, affaiblit, non la certitude, mais la croyance des faits ; comme l'éloignement des lieux, à cause de la faiblesse de nos organes, rend plus obscure, non la lumière, mais la vision de la lumière, l'âge du monde où nous vivons, et l'expérience bientôt de deux mille ans, nous donne des motifs de crédibilité plus forts encore, parce qu'ils sont plus généraux, des motifs qui, par un effet contraire, deviennent tous les jours plus convaincants, et que la révolution qui s'est faite en France, et qui se prépare en Europe, portera à un degré d'évidence irrésistible; en sorte que si les contemporains de l'homme avaient, pour croire, les œuvres

(1) La grande erreur politique de J.-J. Rousseau est d'avoir confondu la volonté *générale* et la volonté *collective* ou populaire, et la grande erreur *idéologique* de Condillac est aussi d'avoir confondu les idées *générales* et simples, et les idées *collectives* ou composées sous le nom d'idées abstraites, méprise qui conduit à l'athéisme, comme celle de Jean Jacques conduit à l'anarchie.

surhumaines du législateur, les sujets du pouvoir ont, pour croire, les effets divins de la législation.

C'est donc l'Homme-Dieu, selon les Chrétiens, qui est venu promulguer par une nouvelle *parole*, fixée dans une nouvelle *écriture*, une nouvelle loi, l'*amour de Dieu et du prochain;* loi fondamentale d'une nouvelle société divine et humaine; loi, développement *naturel* de la loi primitive, puisqu'il dit lui-même qu'il n'est pas *venu la détruire, mais l'accomplir* (*Matth.* v, 17); loi primitive à laquelle il remonte directement, lorsque changeant d'autres lois, conséquences peu naturelles ou imparfaites données passagèrement à un peuple enfant et qui ne conviennent plus au peuple d'hommes qu'il veut former, il dit : *Il a été dit à vos pères :..... Vous ne tuerez pas, et moi, je vous dis :..... Vous aimerez jusqu'à vos ennemis*, etc. (*Ibid.*, 43, 44.)

Ces rapports, si Dieu les pouvait entrevoir, aucun autre législateur que Dieu ne pouvait leur donner force de loi. La législation des nations chrétiennes n'en est que l'application plus ou moins développée; la société politique n'existe que pour les faire observer, et telle est l'influence du christianisme sur la législation des Etats et le sort de l'humanité, que dans toutes les sociétés, même politiques, à commencer par celle des Juifs, il a resté, et il reste encore jusqu'au parfait établissement du christianisme, des lois imparfaites, conséquences fausses, quelquefois absurdes, des lois fondamentales; et ce fait au-dessus de toute contradiction est la preuve de l'assertion que j'ai présentée comme un axiome de la science de la société, *que l'humanité a été opprimée dans tout état public de société où l'Homme-Dieu* (représentant la société tout entière) *n'a pas été reconnu.*

L'homme chef de l'Etat politique, *ministre* de la Divinité pour faire le bien et punir le mal, *minister Dei in bonum, si autem malum feceris, time*, mais pouvoir visible à l'égard des hommes sensibles, tant qu'il ne contredit pas formellement le pouvoir (1) supérieur dont il est le ministre, ne doit donc promulguer de lois que celles qui sont les conséquences naturelles de rapports naturels qui existent entre les personnes sociales constitutives de toute société, *pouvoir, ministre, sujet*, des lois qui fassent *adorer* le souverain et *honorer* le *pouvoir*, et qui empêchent d'attenter à l'homme dans sa personne et dans sa propriété, c'est-à-dire, pour réduire les lois à leurs principes, et la société à ses éléments, lois qui répriment l'action des passions, destructives de la connaissance de Dieu et de l'existence de l'homme; car ce ne sont pas des lois, mais des règlements passagers et toujours provisoires, des arrangements locaux et de circonstances, que toutes ces lois de *fiscalité* et de *commerce* qui encombrent le code des Etats et la tête des administrateurs, et qui, trop souvent opposés aux vrais intérêts de la société, ne sont qu'un compromis entre la cupidité du prince et la cupidité des sujets.

Le pouvoir doit donc attendre, pour porter la loi, que la nature ou l'ensemble des rapports naturels entre les êtres qui, même à l'insu de l'homme, dirigent les événements lui en indique la nécessité. La nature, qui, dans ce sens, n'est autre chose que la volonté du Créateur des êtres, auteur de tous les rapports qui existent entre eux, prend donc, pour ainsi parler, l'initiative des lois nécessaires, comme l'homme prend l'initiative des lois qui ne le sont pas.

Ainsi, les *mœurs*, ou lois naturelles à l'état domestique de société, insensiblement développées, deviennent *naturellement* les lois politiques *naturelles* à l'état public, telles que sont l'*unité* et la *masculinité* du pouvoir, le droit de *primogéniture* et l'inaliénabilité des domaines, lois fondamentales de l'Etat, comme elles le sont de la famille; lois dont les autres lois, moins importantes, ou plus tard importantes, sont les conséquences plus ou moins éloignées. Ainsi, à partir des Germains, dont les *mœurs* ont été si bien décrites par Tacite, et qui offrent les premiers pas d'une société hors de l'état domestique, et pour ainsi dire, son entrée dans le monde civilisé, on peut, en venant jusqu'à nous, suivre les progrès de la société et le développement de nos lois politiques. Mais, lorsque l'homme a porté quelque loi qui n'est pas le résultat d'un rapport naturel, la société tombe dans un état de langueur et de trouble qui avertit naturellement le pouvoir de la nécessité de retirer une loi qui introduit dans l'Etat un usage vicieux; et si le pouvoir, averti par ces symptômes fâcheux de l'état de souffrance du corps

(1) *Nec possumus, nec debemus*, disait au roi le parlement de Paris, refusant son enregistrement à une loi majeure relative à l'état public de la religion.

social, néglige d'y porter remède, la nature le ramène à son devoir par des révolutions, comme elle punit par les maladies, ou même par la mort, l'homme physique à qui elle annonçait depuis longtemps, par le dérangement de ses fonctions, la présence de quelque levain vicieux, parce que l'homme et la société, écartés des voies de la nature, « ne cessent d'être agités jusqu'à ce que l'invincible nature ait repris son empire. » La nature est donc le premier et devrait être l'unique législateur des sociétés. De là vient que presqu'aucune des lois politiques constitutives de l'Europe monarchique, et particulièrement de la France, n'a de date certaine ni (1) d'auteur connu, et que l'histoire ne nous montre de législateur que dans les Etats populaires, dont les lois, ou ce qu'ils appellent ainsi, portent souvent, comme à Rome, le nom de leur auteur : *Lex Valeria*, *Opimia*, etc. C'est l'instinct de cette vérité qui faisait dire à Mably : « Je crois avoir remarqué que les Etats qui se sont formés *avec le plus de lenteur* ont acquis plus de consistance ; alors chaque établissement trouve tous les esprits disposés à le recevoir, » parce que chaque loi a été précédée par quelque chose qui l'a rendue nécessaire, et qui en faisait prévoir et désirer la promulgation ; et malheur à la société où il se fait des lois inattendues !

On voit la raison du peu de consistance qu'ont pris en Europe certains Etats qui se sont formés rapidement, comme ces fruits mûris à force de chaleur artificielle, qui n'ont ni couleur ni saveur ; et sans parler de la France démocratique, qui a eu une croissance si rapide et une mort si subite, voyez la Hollande, formée en peu d'années et détruite en peu d'instants !

Le pouvoir qui promulgue une loi nécessaire, résultat d'un rapport naturel entre les êtres, comme par exemple celui de la succession masculine, exprime donc une volonté du souverain, conservatrice des êtres qu'il a créés ; et celui qui promulgue une loi non naturelle, une loi destructive de la société, comme serait la loi qui appelle les femmes au pouvoir, cause interminable de troubles civils et de guerres étrangères, désobéit à l'auteur de la nature, ou plutôt obéit à un autre souverain, à l'homme et à ses caprices.

Ainsi, plusieurs lois portées en France sur l'ordre des *ministres* du pouvoir, depuis la loi qui leur permit, il y a plusieurs siècles, d'aliéner leurs terres, jusqu'à celle qui, de nos jours, en bornant les degrés de substitution, leur a défendu de perpétuer les biens dans leurs familles, et par là a défendu aux familles elles-mêmes de se perpétuer, toutes ces lois, dis-je, n'étaient ni nécessaires, ni naturelles : elles ont été portées contre les *ministres*, et par conséquent contre le pouvoir, contre la société.

Mais si le pouvoir ne doit porter que des lois dont la nature elle-même indique la nécessité, que penser de la profonde ignorance ou de la téméraire présomption de ces hommes qui disent : *Assemblons-nous, et inventons une société ;* comme des ouvriers diraient : *Défrichons ce terrain inculte*, ou *construisons un édifice ;* et qui, faisant des lois par cela seul qu'ils sont assemblés pour en faire, font des lois sur tout, font des lois contre tous, et les font nécessairement désastreuses par cela seul qu'elles n'étaient pas *nécessaires ?*

Après les détails dans lesquels nous venons d'entrer, il en coûte à l'homme qui a quelque justesse dans les idées, de discuter l'opinion de la souveraineté du peuple, *néant*, c'est-à-dire abstraction sans réalité, système où Dieu n'est pas, où l'homme seul est tout, et même les extrêmes, *pouvoir* et *sujet*, faux puisqu'il est impraticable de l'aveu même de ses défenseurs, et où l'on est toujours placé entre une inconséquence et un blasphème. En effet, si l'on fait craindre aux apologistes de cette souveraineté que l'ignorance et les passions humaines n'égarent la faculté législative de l'homme ou du peuple, ils vous répondent, tantôt avec Jurieu : *Que le peuple est la seule autorité qui n'ait pas besoin d'avoir raison pour valider ses actes*, tantôt que le peuple est *juste et bon* et qu'il ne saurait *faillir*, et par cela seul ils reconnaissent une *justice* et une *bonté* au-dessus du peuple, puisqu'il y conforme ses pensées, et une règle antérieure au peuple, dont il ne peut s'écarter dans ses actions ; et ils sont ainsi ramenés à la souveraineté de Dieu, justice, vérité, bonté essentielles, auteur nécessaire de tout ordre.

D'autres, plus conséquents, soutiennent qu'il n'y a de juste que ce que le peuple per-

(1) L'histoire d'un état populaire est l'histoire de l'homme et de ses actions bonnes ou mauvaises. L'histoire d'un l'Etat un est celle de la nature et de ses insensibles développements ; raison pour laquelle nous avons de bonnes histoires des Grecs et des Romains, et que nous n'avons pas une bonne histoire de France.

met, d'injuste que ce qu'il défend ; et comme dans un pareil système il faut tout accorder ou tout rejeter, ils sont, malgré eux-mêmes, poussés jusqu'à soutenir que la loi de Sparte, qui permettait au jeune citoyen, comme un exercice, l'assassinat de son esclave, est aussi juste que celle qui prescrit à un père de donner des aliments à ses enfants ; et s'il objectait qu'il y a dans l'homme un sentiment naturel qui l'avertit de la barbarie de cette loi, on lui répondrait que les Spartiates n'éprouvaient pas sans doute ce sentiment naturel, lorsqu'ils la recevaient de leur législateur, et la mettaient à exécution; ou que s'ils l'éprouvaient, il y a donc un certain ordre *naturel*, différent de la volonté de l'homme, puisqu'il est antérieur à ses actions, indépendant de l'homme par conséquent, et dont un sentiment intime lui révèle l'existence, ce qui ramènerait encore la souveraineté de l'Etre suprême : on lui répondrait par l'opinion qu'ont eue sur la souveraineté du peuple, quand il en exerce les actes, les philosophes anciens, Cicéron surtout (1), et même les modernes, tels que J.-J. Rousseau et Mably, lorsqu'ils daignent descendre des régions éthérées de leur théorie sociale : on lui répondrait encore mieux par l'exemple de l'Angleterre et de la France, où les lois les plus oppressives ont été portées, au nom du peuple, contre Dieu et contre l'homme, par ceux qui se disaient ses mandataires; leçon terrible, événement à jamais mémorable, où l'on a vu, dans les deux siècles qui viennent de s'écouler, deux puissantes nations ravagées par leurs propres lois comme une tempête, résister à leurs ennemis, et succomber sous leurs législateurs.

CHAPITRE V.

DES MINISTRES ET DE LEURS FONCTIONS.

Il faut ici rappeler les principes pour en suivre l'enchaînement. Le pouvoir suprême, infini ou général dans Dieu, *collectif* dans les hommes, appelé, dans l'un ou l'autre système, le *souverain*, *veut* et *agit* d'une manière *générale* ou *collective* relative à la *généralité* des êtres, ou à une *collection* quelconque d'êtres.

Ainsi, les hommes, là où le peuple se dit souverain, veulent et agissent d'une manière *collective* dans leurs assemblées populaires, soit pour porter des lois, soit pour élire des hommes.

Mais l'être infini, général, ou Dieu, et l'être collectif appelé *peuple*, se servent d'un être *intermédiaire* pour faire entendre leur volonté à l'être fini, particulier, individu, et lui appliquer leur action, et faire ainsi de cette volonté et de cette action générales ou collectives, une volonté et une action spéciales et déterminées.

Le pouvoir subordonné, appelé dans les deux systèmes, *chef*, *autorité*, et dans cet ouvrage, le *pouvoir*, est cet être *intermédiaire* entre Dieu et les hommes, ou entre le peuple et l'individu, c'est-à-dire entre l'être général et infini et l'être particulier et fini, ou bien dans le système populaire, entre les hommes collectifs et l'individu ; et il est l'organe de la volonté du souverain, et le ministre de son action envers le sujet.

La volonté, acte de l'être simple sur des êtres simples ou intelligents, est indivisible, et l'on ne peut distinguer, dans la volonté, de commencement, de milieu ni de fin. La volonté n'est bornée ni par la distance des lieux, ni par l'éloignement des temps, ni par le nombre des hommes. L'homme veut partout, et même là où il n'est pas; toujours, et même après lui; sur tous, et le même acte de ma volonté qui fait mouvoir mon bras, fait agir une armée. La volonté embrasse donc la généralité dans sa simplicité, et à cause de sa simplicité même, elle comprend le présent et l'avenir, l'objet prochain et l'objet éloigné, le tout et la partie; et la volonté qui fit sortir du néant et exister au dehors l'univers sensible, n'est pas plus composée que la volonté qui tire mon corps du repos et le transporte dans un autre lieu.

L'action exercée sur les corps, sur l'être composé, est par cela même composée et divisible. Elle commence, elle continue, elle finit; elle est circonscrite à une portion de la durée, exercée sur une portion de la matière ; une action se fait dans un certain lieu, pendant un certain temps, sur un certain sujet : et l'action de lancer une pierre, demande bien moins de lieux, de temps et de matière que celle de construire un édifice.

De la simplicité et de l'indivisibilité de la volonté, il suit qu'elle est incommunicable; l'homme pensant ne charge jamais quelqu'un de vouloir pour lui, puisqu'il peut toujours

(1) Jam vero stultissimum est illud existimare omnia justa esse quæ scita sint in populorum institutis aut legibus. (Cic., *De leg.*

vouloir lui-même. C'est la pensée de J.-J. Rousseau, « la volonté ne peut jamais être représentée. »

De ce que l'action est divisible et composée, il suit que l'homme agissant peut charger quelqu'un de faire pour lui, parce qu'il ne peut pas toujours faire lui-même.

Ainsi, l'on ne donne jamais de *procuration* à quelqu'un pour *vouloir*, mais pour *faire*, puisqu'on *veut* d'avance ce qu'il *fera*.

Ainsi, la volonté peut avoir des conseillers qui l'éclairent, mais l'action doit avoir des ministres ou *serviteurs* qui l'accomplissent.

Nous avons vu que l'action publique du pouvoir s'appelait *gouvernement* dans l'état politique, *culte* dans l'état religieux.

Cette action, parce qu'elle est publique, excède l'action ou les forces d'un homme seul, et ne peut être exécutée que par plusieurs hommes publics, comme le pouvoir dont ils sont les ministres.

Ces ministres exercent donc par les ordres du pouvoir public la fonction de *faire* pour accomplir la volonté publique exprimée par la loi.

Deux choses sont nécessaires pour l'exécution de la loi : 1° la connaissance de ce qu'elle prescrit, et que j'appelle *jugement ;* 2° la destruction des obstacles qui s'opposent à l'exécution de la loi connue, et que j'appelle *combat*.

Ainsi, JUGER et COMBATTRE par le commandement du pouvoir, sont la fonction essentielle de ses ministres.

Cette division comprend, comme on voit, les deux branches principales de tout gouvernement, l'état *judiciaire* et l'état *militaire*. La fonction de *combattre* doit être précédée et réglée par celle de *juger*, comme le corps doit être gouverné par l'esprit, et c'est ce que signifie cet axiome de jurisprudence, *que force doit demeurer à justice*.

Ainsi, les ministres de la religion *jugent* dans leurs décisions l'homme qui répand une fausse doctrine, et le *combattent* par leurs censures ; et même à l'égard de chaque homme *fidèle* ou sujet du pouvoir religieux, le prêtre *juge* le coupable dans le tribunal secret, et le *combat* ou le punit par la peine qu'il lui impose.

Les ministres politiques, appelés *juges*, *guerriers*, *magistrats*, *fonctionnaires publics*, jadis *noblesse*, etc., et considérés dans leurs fonctions publiques, *jugent* l'ennemi intérieur de l'Etat, et le *combattent* par le glaive de la loi, ou repoussent par les armes l'ennemi étranger.

Les *ministres* sont donc *nécessaires* dans toute société, comme un rapport *naturel* entre le *pouvoir* et le *sujet*. Aussi ils ont existé sous une forme ou sous une autre, sous un nom ou sous un autre, dans toutes les sociétés religieuses et politiques. Ainsi, les tyrans ont des satellites pour contraindre leurs esclaves, comme le pouvoir a des ministres pour gouverner ses sujets. Ainsi *Moloch* avait ses prêtres qui lui immolaient physiquement des victimes humaines, comme le Dieu des Chrétiens a son sacerdoce qui lui immole d'une manière mystique une victime humaine, seule digne de lui ; et les sectateurs *purs* de la religion naturelle, qui traitent de *scélérat* l'homme qui ose s'interposer entre l'homme et la Divinité, n'ont-ils pas eux-mêmes, dans le culte *théophilanthropique*, des hommes distingués des autres hommes par leur costume, leur place, leurs fonctions et leur solde ; des hommes interprètes des volontés de leur dieu-nature sur les hommes, puisqu'ils les instruisent dans la connaissance d'une loi qui doit éclairer leurs volontés et régler leurs actions, et *ministres* du culte des hommes envers leur Divinité, puisqu'ils lui offrent, au nom des assistants, avec l'hommage des cœurs, les prémices des fleurs et des fruits ; car le sacrifice de l'homme intérieur et extérieur, et l'offrande de sa propriété, sont l'action sociale et nécessaire de toute religion, l'hommage que l'homme fait de lui-même et de ses biens au Créateur de l'homme et de l'univers, et qui, raisonnable ou non, mais rendu partout où il y a des hommes et des nations, prouve à la fois l'ancienneté de la tradition, et l'universalité de la croyance.

Le pouvoir domestique lui-même a ses ministres, soit dans la *mère*, ministre de l'action productive, soit dans les *serviteurs* ou *domestiques*, ministres de l'action conservatrice de la famille, qui travaillent pour la nourrir ; car le *travail* est aussi effort et *combat : In sudore vultus tui comedes panem tuum*. (*Gen.* III, 19.)

Pouvoir, *ministre*, *sujet*, trois personnes constitutives de toute société, même domestique, et essentiellement distinguées l'une de l'autre; mais ces *trois personnes ne constituent qu'un corps social*, proposition dans laquelle un lecteur attentif apercevra une des grandes analogies qui lient le système

général des effets à la nature infinie de la cause.

C'est parce que les *ministres* sont une *personne* et les *sujets* une autre, qu'autrefois les états généraux ont voté *par ordre*, et qu'on n'imaginait pas de compter plusieurs *têtes* là où il n'y a qu'*une personne*.

C'est ici le lieu d'observer que ce qu'on appelait en France les états généraux composés de trois ordres, n'était que la réunion des trois sociétés, religieuse , politique et domestique, dont se compose l'état civil de toute nation.

C'est parce que le ministère social est la fonction perpétuelle de *juger* et de *combattre*, qu'il est appelé *ordre* ou personnes *ordonnées*, disposées pour une fonction qui demande de la *subordination* dans les volontés, et une certaine *ordonnance* ou disposition dans les actions. Il s'appelle aussi *milice*, ou personnes dévouées, de *me lito*, je me dévoue; d'où l'on a fait *milito*, je combats, je sers, par le seul changement d'*e* en *i* ordinaire dans toutes les langues. On sait qu'en France les hautes charges de la magistrature donnaient le titre de *miles*, chevalier, et qu'encore les fonctions militaires s'appellent *service*.

Ce dévouement dans les ordres, qui fait de leurs membres autant de *serviteurs* ou de ministres de la société, donne le mot de l'énigme que Rousseau se propose, et qu'il n'ose résoudre. « Quoi donc ! la liberté (de tous) ne se maintient qu'à l'appui de la servitude (de quelques-uns), peut-être. » Si le ministère public est *nécessaire* dans toute société, le respect des peuples pour ceux qui l'exercent n'est donc pas un préjugé sans raison, puisqu'il est le sentiment naturel de la *nécessité* du ministère; et dans les révolutions de la société, qui ne sont qu'un déplacement de personnes sociales, sa haine contre le ministère pourrait n'être pas une prévention sans motif, si elle n'était que le sentiment de la dégénération du ministre; et comme le pouvoir n'est présent à la société que par son action, et qu'il n'agit que par ses ministres, l'amour des sujets pour le pouvoir ou leur haine suivent inévitablement de leur respect ou de leur haine pour les ministres du pouvoir, et c'est à cette seule cause qu'il faut attribuer les progrès effrayants de l'esprit de révolte répandu en Europe contre le pouvoir religieux et le pouvoir politique.

Ainsi, les abus qui s'étaient introduits dans le clergé, et qui depuis longtemps demandaient une réforme *dans le chef et dans les membres*, suivant l'expression des conciles, furent la première cause des progrès de la révolte de Wiclef, de Jean Huss, de Luther et de Calvin, père de la philosophie moderne; et dans l'ordre politique, les jouissances domestiques préférées aux fonctions publiques, ou plutôt recherchées uniquement dans les fonctions publiques, et la vanité de la naissance, mise trop souvent avant les devoirs de la noblesse, ont été une des causes de la révolution, et peut-être la plus prochaine, en excitant la jalousie des sujets contre les ministres; car les hommes n'envient que les jouissances, et jamais les devoirs.

Le ministre n'est donc plus élevé que pour être mieux aperçu, et il doit également défendre l'Etat par son action politique, et édifier (1) la famille par son exemple personnel.

Le pouvoir doit donc rappeler le ministre à la gravité de ses fonctions, s'il veut maintenir le sujet dans l'obéissance, comme l'artiste perfectionne ses instruments quand il veut perfectionner son ouvrage. Un peuple ne se déprave ou ne se corrige que par l'exemple de ses chefs; c'est une colonne d'armée qui change de route lorsque la tête change de direction, et jamais la société ne périt que par la faute du pouvoir chargé de la conserver.

De là viennent les noms de *nobles*, *notables*, *noblesse*, *nobilité*, *notabilité*, de *notare*, *noto*, qui doivent se faire remarquer; *gentilshommes*, *gentis homines*, *gentlemen*, hommes de la nation, parce qu'ils sont spécialement dévoués à son service, qu'ils doivent à la société le sacrifice de leurs passions comme celui de leurs personnes, et que leur vie privée doit être son modèle, comme leur vie publique est sa propriété.

Les ministres sont donc plus sujets que les sujets eux-mêmes, puisque, *sujets* comme eux à toutes les lois communes aux membres d'une même société, ils sont de plus *sujets* aux lois particulières à leur profession; et certes, il pourrait se prolonger, mais il ne saurait s'affermir, le gouverne-

(1) L'acception morale donnée au mot *édifier*, *édification*, offre un sens profond et signifie que tout ce qui est vrai et bon avance la consommation de l'édifice social. Cette belle doctrine est admirablement développée dans saint Paul.

ment qui méconnaîtrait la *nécessité* de ministres dévoués, corps et biens, au soutien du pouvoir et au service des sujets.

CHAPITRE VI.

DE L'ÉTAT VARIABLE DE SOCIÉTÉ, OU DU SYSTÈME DES INDIVIDUS, SYSTÈME DE L'HOMME; ET DE L'ÉTAT FIXE, OU DU SYSTÈME DES FAMILLES, SYSTÈME DE LA NATURE.

La souveraineté, soit qu'on la voie en Dieu, ou qu'on la suppose dans l'homme, se manifeste dans la société par un pouvoir émané de Dieu ou délégué par l'homme, et ce pouvoir, institué suivant certaines lois, expression de la volonté du souverain et dirigé par elles, agit au dehors par des ministres qui participent eux-mêmes de la nature du pouvoir, comme le pouvoir lui-même participe de la nature de la souveraineté.

Le *pouvoir*, avons-nous dit, est toujours exercé par un être humain et par un être unique. Mais si ce caractère est commun à toutes les sociétés, à quel signe pourra-t-on distinguer le pouvoir émané de la souveraineté de Dieu, ou le pouvoir prétendu délégué par la souveraineté de l'homme ?

Je dois répéter ici que j'entends par *pouvoir* émané de la souveraineté de Dieu et conforme à sa volonté, le *pouvoir* constitué sur ou par des lois politiques ou religieuses (seules constitutives de l'un ou de l'autre pouvoir), lois qui sont le résultat des rapports *naturels* entre les êtres dans l'une ou l'autre société, par conséquent l'expression des volontés de l'Etre créateur des êtres, et auteur des rapports *naturels* qui les conservent. Car la société humaine est *naturelle* à l'homme, comme la société divine ou religieuse : elle est donc dans la volonté de l'Auteur de toute la *nature*, et par conséquent il y a en Dieu des volontés politiques, comme il y a des volontés religieuses et même des volontés physiques, parce qu'il y a entre l'homme et l'homme des rapports politiques, comme il y a entre Dieu et l'homme des rapports religieux, comme il y a entre les êtres matériels des rapports physiques.

Laissons cependant l'épithète de divin exclusivement au pouvoir de la société religieuse, puisqu'il est *réellement*, c'est-à-dire *sensiblement* Dieu même (*car le sensible*, comme dit Malebranche, *n'est pas le solide*), et appelons le pouvoir politique, *naturel*, lorsqu'il est constitué ou établi sur les lois naturelles; car il n'y a *d'établi* que ce qui est conforme à la nature.

Le caractère le plus marqué qui distingue le pouvoir *naturel* du pouvoir qui ne l'est pas, du pouvoir humain ou populaire, est, je ne dis pas la durée, mais la fixité de l'un, la variation de l'autre; car il y a fixité dans la nature et variation dans l'homme.

Le pouvoir est fixe par la perpétuité de l'homme qui l'exerce ; car, puisque le pouvoir doit toujours être exercé par un homme, il y a un rapport évident entre la fixité de l'homme et la fixité du pouvoir, comme il y en a un entre la fixité du pouvoir et l'immutabilité du souverain, de Dieu même.

Mais, lorsque le pouvoir est fixe, la volonté qu'il promulgue ou la loi, j'entends la loi politique, la loi du pouvoir, est *fixe* ou *fondamentale*, et Montesquieu appelle les lois *fondamentales* des lois *fixes* : si la *volonté* publique ou la volonté est fixe, l'*action* publique de cette volonté (gouvernement ou culte) est fixe; donc la société est fixe ou stable, donc la volonté de l'être immuable est accomplie, puisque cette volonté a pour objet la conservation des êtres dont la société est le moyen.

La perpétuité des hommes-ministres est donc une conséquence, non forcée, mais naturelle ou nécessaire, de la perpétuité de l'homme-pouvoir, parce qu'il est naturel que le moyen participe de l'agent qui l'emploie.

La perpétuité de l'homme s'appelle hérédité, et il y a ainsi une famille *pouvoir*, des familles *ministres*, des familles *sujettes* ; la société est tout entière dans les familles, et l'on trouve dans les trois personnes qui la composent ce caractère d'analogie qui est le type constant, et comme le cachet dont la nature marque tous ses ouvrages.

Dans la société, « où le peuple en corps, » dit Montesquieu, « ou seulement une partie du peuple, a la souveraine puissance, » il n'y a nulle *fixité* dans la volonté de ce souverain, « puisqu'un peuple, » dit J.-J. Rousseau, « peut toujours changer ses lois, même les meilleures ; car s'il lui plaît de se faire mal à lui-même, qu'est-ce qui a le droit de l'en empêcher ? »

Et comment y aurait-il de la fixité dans la volonté du souverain, puisqu'il n'y en a pas dans le souverain lui-même, puisqu'un peuple, même souverain, peut être conquis ou asservi, et que cette souveraineté, semblable à une ombre vaine, lui échappe tou-

jours au moment qu'il croit la saisir?

Si le souverain n'est pas fixe, le pouvoir ne l'est pas davantage, et passe avec rapidité d'un homme et d'un parti à un autre homme et à un autre parti ; si la volonté ou la loi n'est pas fixe, l'action n'est pas plus fixe que la volonté, les ministres ne sont pas plus fixes que l'action ; nulle fixité dans les choses, nulle hérédité dans les personnes, nulle perpétuité. Il y a des familles sujettes, mais il n'y a que des individus pouvoir ou ministres, discordance dans les éléments mêmes de la société dont elle ne tarde pas à ressentir les funestes effets.

La fixité est *une*, et si elle n'était pas toujours ce qu'elle est une fois, elle ne serait pas *fixité ;* la variation est infinie : la fixité est donc force, stabilité, conservation : la variation est faiblesse, mutabilité, destruction. Ainsi, il y aura plus de force dans une société, j'entends de force de stabilité, à mesure qu'elle s'approchera plus de l'état fixe, naturel, ou du système des familles ; et il y aura moins de force de conservation, à mesure qu'elle s'éloignera de cette fixité, et que l'état variable ou le système des individus y sera dans un mouvement plus rapide.

Ces principes expliquent la force progressive de certains Etats, la faiblesse et la détérioration progressive de quelques autres ; et sans sortir du même peuple et du même territoire, on y voit également la raison de la prépondérance de la monarchie française, et la raison de l'extravagance et de la faiblesse de la démocratie de Danton et de Marat.

Ces mêmes principes peuvent s'appliquer à la force de la religion catholique, dont on trouve la raison dans la fixité du pouvoir et dans la perpétuité du ministère, et à la faiblesse des sectes qui s'en sont séparées, dont on aperçoit le motif dans les variations de leur doctrine, et l'amovibilité de leur ministère.

Les principes que nous venons d'exposer expliquent plusieurs accidents de la société.

Nous avons dit, par exemple, que les ministres devaient participer de la nature du pouvoir ; et parce que ce rapport est naturel, on le retrouve dans le plus grand nombre des sociétés.

Lorsque le pouvoir est amovible ou variable, comme dans les Etats populaires, le ministère ou les fonctions publiques sont amovibles comme le pouvoir, et même plus variables à mesure que le pouvoir passe plus rapidement d'un homme ou d'une faction, à un autre homme et à une autre faction.

Lorsque le pouvoir se prolonge sur une même tête, et qu'il devient *viager*, il constitue une espèce de monarchie viagère, vulgairement appelée *despotisme*, expression qui ne désigne pas par elle-même un vice d'administration, mais une forme de gouvernement ; et Titus, Trajan et Marc-Aurèle n'étaient que des despotes. Alors, les fonctions publiques se prolongent dans les mêmes mains, et même elle deviennent *viagères*, comme le pouvoir.

Lorsque le pouvoir devient fixe par l'hérédité, les professions sociales ou les ministres deviennent aussi héréditaires, c'est-à-dire, que les ministres se constituent avec le pouvoir ; et dans cet état ils s'appellent *noblesse*, et forment *ordre* ou *milice ;* établissement public, propriété de l'Etat, qui correspond parfaitement à l'ordre du sacerdoce, ministère du pouvoir religieux fixe et perpétuel par la consécration, comme la noblesse l'est par l'hérédité.

On voit à présent la raison pour laquelle les fonctions de *juger* et de *combattre*, et les propriétés ou *bénéfices* qui y étaient attachés, étaient simplement *viagères* sous les deux premières races des rois de France, et pourquoi elles sont devenues héréditaires sous le nom de *noblesse*, ainsi que les bénéfices sous le nom de *fiefs*, au commencement de la troisième, parce qu'alors seulement le *pouvoir* électif dans une famille devient fixément héréditaire dans l'aîné des mâles.

Dans les premiers temps d'une nation, et lorsqu'elle travaille à étendre son territoire plutôt qu'à se constituer en société, le pouvoir n'est presque jamais héréditaire, ou ne l'est qu'entre les individus d'une même race, sans distinction d'âge, de degré, quelquefois de sexe. La raison en est simple. Un Etat naissant a besoin de talents, et le régime variable ou le système des individus est plus favorable à leur développement, comme nous le verrons bientôt. D'ailleurs l'incapacité d'un chef ou sa minorité étoufferait cette société encore au berceau : mais dès qu'une nation est étendue, établie, formée enfin, et qu'elle est assez forte pour supporter la constitution, alors elle se cons-

titue, devient société, et la fixité ou l'hérédité s'établit partout, parce que l'Etat a besoin de vertus, et que le régime ou le système des familles est plus favorable aux vertus publiques qui se transmettent par l'éducation et par l'exemple. Alors l'Etat, gouverné par des lois *fixes* et *fondamentales*, résiste aux troubles d'une minorité, et à la longueur d'un règne faible; et pourvu que cette faiblesse dans l'autorité ne soit que *passive*, et qu'elle ne veuille pas *faire*, la cour sera agitée par des intrigues, mais l'Etat ne sera pas renversé par des révolutions.

C'est par la même raison naturelle que le pouvoir, variable jusqu'à un certain point, et électif dans les deux premières races des rois de France, ne devint fixe et héréditaire que sous la troisième ; qu'en Russie, Pierre I[er], par instinct de génie, ou plutôt par la nécessité des choses, abolit, en 1722, la succession héréditaire, dont les chances auraient pu arrêter les développements de cette société naissante à la civilisation, et que Paul I[er] la trouvant formée, s'est hâté de la constituer en rétablissant, par une loi récemment promulguée, la succession héréditaire, retour à l'ordre naturel, qui a accru dans cette société la force de stabilité, en ôtant à sa force d'expansion, et sans lequel ce vaste empire serait, au premier revers, tombé peut-être dans une effroyable dissolution.

La Pologne a suivi une marche inverse, et elle a dû déchoir à proportion que la Russie s'est élevée. La succession au pouvoir avait été dès l'origine élective en Pologne comme dans les autres Etats de l'Europe, et par la même raison. Elle y était ensuite devenue héréditaire, et sous cette forme, la Pologne marchait à la civilisation à peu près du même pas que les autres nations catholiques, et surtout plus vite que la Russie. Mais à l'extinction de la dernière race de ses rois, cette société retomba dans l'enfance et revint au système électif, non par aucune raison naturelle, mais par des raisons purement humaines, l'ambition de ses grands et la jalousie de ses voisins. Alors commença pour la Pologne une série de malheurs qui ont toujours été croissant depuis les nouveautés religieuses qui s'y introduisirent à la faveur de la déconstitution de son pouvoir, jusqu'à sa destruction réelle opérée de nos jours, et qui dure encore; et cette malheureuse société, récemment élective au milieu d'antiques Etats héréditaires, n'a fait que languir, et a péri enfin comme un jeune arbre planté dans une vieille forêt.

Quoique la nature du ministère participe ordinairement de celle du pouvoir, et que cela même doive naturellement se trouver ainsi, cependant il arrive quelquefois que l'un des deux est fixe, et non pas l'autre, soit que cette discordance soit le produit d'une révolution, comme en Pologne, ou l'effet de l'habitude chez un peuple à demi-constitué, comme en Turquie. Alors l'Etat souffre, parce qu'il n'y a point de fixité, ni par conséquent de force réelle dans un gouvernement dont l'action est *dirigée* par un pouvoir variable, comme en Pologne, ou *exécutée* par des ministres variables, comme chez les Turcs; et c'est ce qui produit cette action déréglée qui écrase le sujet, et ne peut défendre l'Etat. Ainsi, en Pologne, le pouvoir est trop faible *contre* des ministres qui ne sont que de vils esclaves : et ces deux effets, si opposés en apparence, auraient dans l'une et l'autre, à la fois, les mêmes effets, l'oppression de l'homme et la dissolution de l'Etat, si l'oppression de l'homme n'était tempérée en Pologne par l'influence de la religion chrétienne, et la dissolution de l'Etat, retardée en Turquie par l'influence de la religion mahométane; car le culte même le moins raisonnable, par cela seul qu'il consacre dans la société une idée quelconque de souveraineté divine, donne toujours de la force au pouvoir politique, selon la judicieuse remarque de Bossuet, en parlant du paganisme.

Le ministère politique héréditaire s'appelle *patriciat*, lorsqu'au lieu d'être uniquement ministère du pouvoir, ou fonction publique, il est pouvoir ou *paternité* (car *patriciat* et *paternité* ont la même racine), et qu'il participe à la législation, comme chez les Romains, encore en Angleterre, en Suède, en Pologne, à Venise, dans le corps germanique, etc. Ces sociétés ne sont pas constituées ou *naturelles*, parce que les *trois personnes sociales* n'y sont pas entre elles dans leurs rapports naturels, et que les mêmes *personnes* y sont à la fois *pouvoir* et fonction du pouvoir ou *ministres* (1). Aussi

(1) On voit par cet exemple que les expressions générales *pouvoir*, *ministre*, *sujet*, semblables à des expressions algébriques, sont par leur généralité même, plus propres à résoudre les problèmes semblables que présente l'état de la société. On a dit : *La souveraineté réside dans le peuple* ; et

ces Etats, qui tous ont eu plus ou moins de force d'agression, n'ont montré presque aucune force de résistance.

La variation du pouvoir, restreinte à un petit nombre de familles, s'appelle proprement *aristocratie ;* étendue à un plus grand nombre d'individus, elle forme la *démocratie*.

J.-J. Rousseau prétend que « la démocratie peut embrasser tout un peuple ou se resserrer jusqu'à la moitié. » On ne sait trop pourquoi, à moins que ce ne soit pour éviter l'absurdité qu'il y aurait à compter dans un Etat populaire plus de pouvoirs et de ministres que de sujets.

Il est reconnu aujourd'hui que ces gouvernements de *plusieurs*, ou *populaires*, sont l'état le plus fâcheux de société, et même qu'une société ne peut subsister dans cet état. Les gouvernements populaires ou *polycratiques*, que l'on voyait de nos jours, étaient des *municipalités* de l'Europe monarchique, plutôt que des sociétés indépendantes. La Suisse et même la Hollande avaient en France et en Allemagne le pouvoir qui les conservait, et la chute de ces gouvernements a entraîné leur dissolution. Mais telle est la différence d'une société constituée ou naturelle à celle qui ne l'est pas, que la France ne peut se rétablir de sa révolution qu'en ramenant le pouvoir à l'unité, et que la Suisse et la Hollande ne peuvent renaître qu'en s'écartant du système variable de leur gouvernement précédent.

La fixité dans le pouvoir est donc l'état le plus fixe de société, donc le plus durable, donc le plus fort, le plus naturel, le plus conforme par conséquent à la volonté de l'Etre créateur et conservateur des êtres ; et comme par les lois immuables, *nécessaires* de la conservation des êtres, expression de la volonté divine, les êtres tendent à se placer dans l'état le plus naturel, l'état *qui les fait être*, c'est-à-dire qui les conserve, et à accomplir ainsi la volonté de leur auteur, le pouvoir de la société tend nécessairement, et indépendamment des hommes, à se constituer, et à constituer ses ministres, ce qui veut dire que la société tend d'elle-même à se fixer. J.-J. Rousseau avoue cette vérité, et la marche progressive du pouvoir vers la fixité, lorsqu'il dit : « Le gouvernement passe de la démocratie à l'aristocratie, de l'aristocratie à la royauté ; *c'est là son inclinaison naturelle*, le progrès inverse est impossible : » et il la méconnaît, lorsqu'il s'étonne « du penchant qu'ont toujours eu les Polonais à faire passer la couronne du père au fils, ou au plus proche parent. »

Il est intéressant d'observer chez les deux peuples anciens les plus célèbres, les effets opposés des deux systèmes opposés de société.

L'effet le plus constant et le plus sensible, est que toutes les sociétés qui ont connu quelque fixité, ou dans le pouvoir, ou dans les ministres, ont laissé des monuments immortels de leur existence, et que les autres n'ont fait que passer et n'ont laissé d'elles que des souvenirs, c'est-à-dire que celles-là ont eu de la force, et que les autres n'ont eu que des passions.

Chez les Grecs démocratiques, il n'y eut de fixité ni dans le pouvoir, ni dans les ministres : aussi ces peuples-enfants, habiles imitateurs de la nature physique dans leurs arts (1), mais violateurs de la nature sociale par leurs mœurs infâmes et par leurs lois atroces, vécurent avec bruit plutôt qu'avec honneur, succombèrent sans gloire, et périrent tout entiers ; et ce qui prouve ce que j'ai avancé sur les effets de la fixité du pouvoir, est que parmi tant de peuples la raison ne compte que deux nations, les Macédoniens et les Spartiates, sociétés mieux constituées, dont l'une subjugua la moitié du monde, et domina la Grèce elle-même par la force qu'elle tirait de ses lois politiques, et dont l'autre en fut l'honneur et le modèle par la gravité de ses mœurs.

A Rome, la jouissance du pouvoir, bornée à quelques familles, ne tarda pas à s'étendre à toutes, et cela devait arriver ainsi. Mais à Rome, il y eut constamment un établissement

cette proposition a excité de vifs débats. Si elle eût été traduite ainsi : *Le sujet est pouvoir*, elle eût paru absurde, même à un enfant. De là vient que dans la démocratie française on a remplacé toutes les qualifications sociales par celle de *citoyen*, expression vague et indéterminée qui, devant convenir comme épithète à tous les membres de la société, ne désigne précisément *aucune personne* sociale.

(1) L'histoire nous montre un rapport de temps et de lieux entre l'oppression de l'homme social et l'imitation de l'homme physique, et cela doit être. L'exposition *publique* de l'homme purement *domestique* ou sauvage, c'est-à-dire en état de nudité, est une contradiction dans les idées qui produit un désordre dans les actions. *Le moyen*, dit Dupaty, d'*avoir des mœurs et des statues !* L'école de peinture flamande ou allemande, l'école de *Téniers*, exprime l'homme *domestique ;* l'école française, l'école de *le Brun*, exprime l'homme *public ;* l'école actuelle, renouvelée des Grecs, peint l'homme *sauvage*.

fixe ou héréditaire, tantôt pouvoir, tantôt ministre du pouvoir, dans l'ordre des patriciens et dans celui des chevaliers; et même il y eut de temps en temps, et dans les besoins extrêmes, un homme revêtu d'un pouvoir fixe, ou plutôt pour un temps *fixé*, sous le nom de dictature (1), « faculté précieuse, » dit Montesquieu, « qu'avait le sénat d'ôter la république des mains du peuple; » et il aurait pu ajouter: « de se l'ôter à lui-même, » puisque, sous le *pouvoir* du dictateur, les sénateurs n'étaient plus que des simples ministres, comme sous le *pouvoir* du sénat, les ministres étaient des chevaliers, chargés même de la garde du sénat, puisqu'ils entouraient en armes le lieu de ses séances, et qu'ils exercèrent souvent la fonction de *juger*, et toujours celle de *combattre*. L'établissement héréditaire cessa à Rome par l'extinction des familles elles-mêmes, dans les troubles qui remplirent les derniers temps de la démocratie populaire, et les cruautés qui signalèrent les premiers temps de la démocratie militaire qui lui succéda; mais il avait fait toute la force de Rome, et il avait été le principe de sa grandeur.

« L'usage des noms héréditaires, dit le président Desbrosses dans son *Traité du mécanisme des langues*, a prodigieusement influé sur la façon de penser et sur les mœurs; on sait quel admirable effet il a produit chez les Romains. Rien n'a contribué davantage à la grandeur de la république que cette méthode de succession nominale, qui, incorporant, pour ainsi dire, à la gloire de l'Etat, la gloire des noms héréditaires, joignit le patriotisme de race au patriotisme national. » Aussi les Romains nous ont laissé leurs lois; les Grecs ne nous ont laissé que leurs arts : les uns commandent encore aux citoyens, les autres servent de modèles aux artistes.

J'aurais pu fortifier cette preuve par l'exemple des Egyptiens, qui, les premiers, ont rendu fixes dans l'Etat le *pouvoir* et les *devoirs*, ou les fonctions, en les rendant héréditaires dans les familles, et qui sont venus jusqu'à nous par des restes si imposants de leur grandeur et de leurs connaissances; et plus encore par l'exemple du peuple juif, contemporain de tous les peuples, et même le nôtre, qui, dans sa constitution théocratique, a connu l'hérédité des professions sociales; car les familles lévitiques, différentes des familles sacerdotales, étaient chargées du ministère public, et exerçaient la double fonction de *juger* et de *combattre*.

L'Europe est trop avancée en âge, si j'ose le dire; elle a fait une trop longue expérience des avantages et des inconvénients des deux systèmes généraux de société qui comprennent toutes les constitutions particulières, pour qu'il soit possible d'y rétablir au moins pour longtemps et dans les grands Etats, le système variable en y rendant le pouvoir électif : état funeste qui livre nécessairement une société à l'influence constante des puissances voisines, et au retour périodique des troubles civils; fait d'une nation un vaste marché où l'on met un prix à toutes les ambitions, et un taux à toutes les consciences, et conduit ainsi un peuple par la corruption à l'asservissement ! Il n'y avait pas de pays en Europe où régnât une vénalité plus scandaleuse, que celui dont les grands excitaient le vif enthousiasme de J.-J. Rousseau pour avoir dit en latin : *Malo periculosam libertatem quam tranquillam servitutem*. Ce sophiste ne savait pas que la liberté, au contraire, est toujours tranquille, et la servitude toujours orageuse; et lui-même n'a-t-il pas vécu malheureux et agité, pour avoir préféré sa sauvage indépendance à l'accomplissement des devoirs que la société impose à tous les hommes? On objecte contre le système fixe les hasards de l'hérédité : ces chances, quelquefois fâcheuses pour un Etat particulier, conservent l'équilibre général, en préservant la société universelle du double danger de la continuité des règnes trop forts, et de la continuité des règnes trop faibles. On peut même assurer que l'élection, si elle pouvait être libre, donnerait au total plus d'hommes faibles que l'hérédité; car les hommes forts ravissent le pouvoir bien plus souvent qu'ils ne l'obtiennent.

Le système héréditaire ou fixe est dans la nature de la société publique, parce qu'il est dans la nature de la société domestique.

J'ignore si Babœuf ou le père Duchesne, dans le délire de l'égalité démocratique, ont soutenu qu'il est aussi honorable d'être charbonnier ou tisserand que d'être magistrat ou guerrier (2); mais je sais que le peuple, plus

(1) Il y avait même une ombre de royauté toujours subsistante dans le sénat. *Le prince du sénat*, nommé à vie par les censeurs, opinait le premier, et avait ainsi une sorte d'initiative dans la législation.

(2) Lorsque sous la constituante il fut ordonné à tous les citoyens de quitter les marques distinctives de leur état, on vit les commis de la municipalité recevoir affectueusement les charbonniers qui venaient déposer leur médaille, et avec hauteur

vrai dans ses sentiments que les sophistes dans leurs opinions, juge bien différemment de cette prétendue égalité. Il fait à l'artisan un mérite d'avoir fait élever son fils dans les arts de la paix et dans ceux de la guerre, et il mépriserait le magistrat ou le guerrier qui aurait fait de son fils un artisan. Telle est la force de cette disposition naturelle aux hommes, moyen le plus puissant des progrès de la société, que la famille sujette tend naturellement à sortir de l'état purement domestique pour passer dans l'état public de société (1). Dans une société constituée, une famille une fois parvenue à ce but s'y fixe, parce qu'elle trouve dans l'inamovibilité du pouvoir un obstacle insurmontable à toute ambition ultérieure. L'on voit en effet dans les Etats constitués, des familles s'élever l'une après l'autre jusqu'au ministère public de la société, et très-peu retomber dans l'état privé ou domestique. Elles périssent plutôt qu'elles ne descendent. Tous les raisonnements des *niveleurs* ou des esprits chagrins ne prévaudront jamais contre cette raison naturelle et supérieure qui dit à l'homme, qu'il est plus digne de lui, plus conforme à sa destination d'*agir* sur l'homme pour le service de la société publique, que de *travailler* sur la matière pour le service de la société domestique; et c'est la raison pour laquelle les hommes en état de domesticité ne jouissent nulle part de tous les droits des autres citoyens.

Le lecteur n'a pas oublié, sans doute, une proposition que nous n'avons fait qu'énoncer et qui demande des développements. C'est que le système amovible ou variable de société est plus favorable aux talents qui créent les empires, et le système fixe plus propre à produire les vertus qui les conservent : et c'est ce qui fait que l'un convient aux Etats naissants, et l'autre aux Etats formés, puisque même l'Etat ne se forme qu'à mesure que la constitution se fixe.

Cette explosion de talents militaires ou oratoires, les seuls dont il s'agisse ici, est l'effet naturel de l'amour de soi, et de la passion de dominer, dont aucun obstacle ne comprime l'essor dans une société sans constitution fixe de pouvoir, puisque le pouvoir pouvant être exercé par chacun, y est comme un prix offert à tous. De là viennent les efforts héroïques de courage et les succès d'une éloquence populaire que l'on remarque dans l'histoire de tous les Etats démocratiques. « Les vertus guerrières, » dit Montesquieu parlant de Rome, « restèrent après qu'on eut perdu toutes les autres. »

Mais ces mêmes talents perdent l'Etat qu'ils ont créé, parce qu'ils en font une arène sanglante ouverte à tous les combattants, qui, en s'arrachant mutuellement le pouvoir, l'empêchent de parvenir à cette *fixité* sans laquelle il n'est pas de repos pour la société publique, ni même d'existence assurée pour la famille.

Heureusement pour l'espèce humaine, au système variable, au système de l'homme qui crée par les talents, succède inévitablement le système fixe, le système de la nature qui conserve par les vertus, système qui s'établit naturellement et par la disposition naturelle de tout homme à laisser à ses enfants les avantages qu'il a acquis, et à les mettre sur la voie d'en acquérir de nouveaux, et par la tendance nécessaire de la société vers sa constitution naturelle, l'inamovibilité du pouvoir, et la fixité de son action. Or, ce système est, comme nous l'avons dit, plus propre à produire la vertu dans les hommes sociaux, *pouvoir*, *ministres*, *sujets*.

La vertu, prise dans le sens le plus étendu, n'est que la fidélité aux lois de la société domestique ou publique, politique ou religieuse. Il y a donc des vertus domestiques et des vertus publiques; et toutes les vertus sont divines, parce que Dieu est le souverain législateur de toutes les sociétés constituées. Mais pour ne nous occuper ici que des sociétés des hommes entre eux, la famille et l'Etat, les vertus domestiques sont très-distinguées des vertus publiques. Ainsi, l'intégrité du juge et le courage du guerrier qui conservent l'Etat, ne sont pas les vertus propres d'une femme; et la chasteté qui conserve la famille n'est pas la vertu propre du guerrier ou du magistrat, et c'est même ce qui fait que dans certaines conditions on se dispense trop aisément de certains devoirs. Dans les sociétés politiques ou religieuses, qui n'ont laissé de pouvoir fixe ou constitué que là où elles n'ont pu le détruire entièrement, que dans la famille, et

et morgue de vieux militaires qui venaient déposer leur croix de Saint-Louis. On appelait cela de l'égalité !

(1) Malgré les exemples de tant d'illustres revers, et les conseils de l'auteur d'*Emile*, les plus zélés partisans de ses principes, élevés par la révolution, font donner à leurs enfants une éducation *libérale*, et se gardent bien d'en faire des charpentiers.

qui, *ramenant le monde à ses éléments*, comme nous l'avons dit ailleurs, ne nous parlent que de *religion naturelle* ou domestique, et de l'homme domestique ou même sauvage, on ne parle aussi que de *mœurs*, de *moralité*, ou de vertus domestiques, et il règne en général un grand *étalage*, pour ne rien dire de plus, de *tendresse* conjugale, paternelle, filiale, de *sensibilité* pour ses amis et ses amies, de *bienfaisance* envers les malheureux. C'est encore par le même principe que dans les mêmes sociétés on compense les fonctions publiques par des jouissances domestiques, et que le sujet est plus nourri et surtout plus amusé, dans les gouvernements qui lui interdisent toute participation aux fonctions du pouvoir. Dans plusieurs de ces sociétés politiques et religieuses, non-seulement on recommande presque exclusivement la pratique des vertus domestiques, mais on la pousse jusqu'au rigorisme le plus dur, et souvent le plus risible (1), dans le même temps que l'on détruit toute vertu publique en consacrant l'oppression par les lois. Ainsi, les dévots *puritains* interdisaient toutes sortes d'amusements le dimanche, et défendaient, comme des *vanités païennes*, les petits pâtés qui se mangeaient à Noël : ils fatiguaient de leur morale farouche et de leurs éternelles prédications la jeunesse facile de Charles II, dans le même temps qu'ils légalisaient l'oppression du sexe faible par la faculté du divorce, et qu'ils exhalaient contre des hommes, leurs compatriotes, cet horrible *covenant*, « composé, » dit Hume, « des plus furieuses et des plus virulentes invectives que jamais les êtres humains aient employées pour enflammer leurs cœurs d'une haine sans relâche contre des créatures de leur espèce. » La France révolutionnaire n'a pas été exempte de ces atroces et ridicules inconséquences, et elles nous ramènent involontairement aux usages de ces républiques anciennes où l'homme, respectant son *egal*, et opprimant son *semblable*, autorisait, par ses lois, le meurtre de l'enfant, du gladiateur, de l'esclave, punissait d'un supplice affreux la faiblesse d'une vestale, lors même que pour de grands crimes, il n'infligeait qu'à regret une légère peine au citoyen (2).

(1) Telle est l'inconséquence de l'homme, que dans des sociétés mieux constituées, il tombe quelquefois dans l'excès opposé, et qu'il ne remplit avec la plus scrupuleuse fidélité ses devoirs publics que pour s'affranchir plus impunément des devoirs domestiques. Mais ici c'est la faute de l'homme, là c'est le crime de la loi.

Le pouvoir fixé ou constitué, *va tout seul*, dit Bossuet, *et avec la nature*. Comme il est transmis sans effort, il s'exerce sans violence ; car le pouvoir qui doit toujours être fort, est dans l'Etat comme dans la famille, quelquefois violent dans le premier âge de la société, et lorsque le sujet encore enfant refuse de se soumettre au joug de l'obéissance. Jamais, avec le pouvoir constitué, de ces interrègnes qui remettent périodiquement la société en problème ; elle n'a pas à redouter ces furieux accès d'ambition et de vengeance qui détruisent les familles en troublant la paix des Etats : heureuse si elle pouvait se défendre des attraits de la volupté, de cette philosophie faible et sensuelle, de cette morale d'*opéra* qui lui présente le plaisir sous toutes les formes, et fait entrer par toutes les portes ce dangereux ennemi qui sape sans bruit les fondements même de la société, et endort les sentinelles, *pouvoirs* et *ministres*, pour les livrer sans défense aux passions des sujets.

La fidélité dans les ministres est encore une suite nécessaire de la perpétuité du pouvoir, parce que la fixité de l'attachement dépend de la fixité de son objet. En effet, si l'on remarque dans les ministres des Etats populaires plus de ces qualités brillantes qui produisent de grands événements, on trouve dans les ministres héréditaires des pouvoirs constitués, plus de cette fidélité inébranlable qui résiste aux révolutions. On peut en trouver la raison dans la nature même de la société. La vertu n'est que l'habitude du bien, et l'habitude se forme par les mœurs ou les coutumes qui, transmises d'âge en âge, perpétuent dans la famille la tradition des leçons et le souvenir des exemples ; car les mœurs ne sont que les lois domestiques conservées par la tradition. Les vertus publiques deviennent donc ainsi des vertus domestiques, surtout lorsqu'elles sont fortifiées par le respect pour le corps ou l'ordre auquel la famille appartient ; ce qui produit la double force de l'esprit de famille et de l'esprit de corps, pour retenir l'homme dans le devoir ; *esprit de corps*, ressort puissant, mais ressort terrible, qui réagit infailliblement contre la main faible, inhabile à le diriger.

(2) Je recommande à l'attention du lecteur cette distinction entre les hommes *égaux* et les hommes *semblables*. Les lois des Etats païens tendaient à protéger les hommes *égaux* ; et les lois des états chrétiens tendent toutes à protéger les hommes *semblables* ou le prochain : or entre les êtres il n'y a point d'*égalité*, il n'y a que des *similitudes*.

Enfin la fixité dans le pouvoir et dans les ministres produit une fidélité, une affection générale envers le gouvernement dans toutes les classes sujettes, et particulièrement dans celles qu'une antique hérédité d'occupations honorables ou utiles, et une fortune légitimement et lentement acquise, rapprochent de l'ordre politique, et qu'elles disposent à y entrer à leur tour, lorsqu'il vient à perdre de ses membres par les professions mêmes auxquelles ils sont dévoués.

Mais un effet très-remarquable de l'hérédité des professions publiques, est de rendre aussi héréditaires les professions domestiques ou arts mécaniques, et de mettre ainsi les familles qui exercent le même métier dans un corps ou *corporation*, comme la nature elle-même continue le même métier dans la même famille; institution parfaite connue dans la monarchie égyptienne (1), et adoptée sous le nom de *maîtrises* ou *jurandes* dans tous les Etats chrétiens. Cette loi est le moyen le plus efficace que l'administration puisse employer pour surveiller et contenir par le pouvoir un peu dur des *maîtres*, une jeunesse agreste et grossière, que la nécessité d'apprendre un métier soustrait de bonne heure au pouvoir paternel. On peut regarder la suppression des maîtrises comme un coup mortel porté à la société par ce philosophisme ignorant et perfide qui, depuis longtemps, en voulait à toute fixité pour pouvoir plus aisément détruire toute perpétuité, tout ordre.

C'est donc avec raison que Montesquieu, disant plus vrai qu'il ne pensait, a donné l'*honneur* pour mobile au gouvernement constitué. L'honneur bien entendu n'est en effet que la fidélité à ses devoirs publics ou privés; et l'on dit également l'honneur d'une femme, l'honneur d'un magistrat ou d'un guerrier, et l'honneur même d'un artisan. C'est donc très-mal à propos qu'il a distingué l'honneur de la vertu, unique mobile, selon cet auteur, du gouvernement populaire. Cette erreur, relevée par Mably et J.-J. Rousseau, qui remarque avec raison *que la vertu doit avoir lieu dans tout Etat*, a eu des suites graves, et a égaré, dans notre révolution, bien des hommes vertueux, dont les vertus employées comme les talents à soutenir un mode de choses essentiellement vicieux, n'ont servi qu'à *ordonner* le désordre, faire mépriser les talents, et calomnier jusqu'à la vertu !

Un des grands avantages des ordres et des corporations est de donner au pouvoir de grandes facilités pour régler les familles en réglant le corps auquel elles appartiennent, et de régler l'individu en réglant la famille dont il est membre. Le pouvoir n'a, lorsqu'il faut régler, de prise que sur les corps ; et voilà pourquoi l'on voit des corps parfaitement disciplinés composés d'individus qui ne le sont guère.

Le pouvoir doit donc donner aux corps, et surtout aux corps chargés du ministère public, des *constitutions* particulières, des *constitutions* qui règlent les devoirs des corps envers l'Etat, ceux de la famille envers le corps, ceux de l'individu envers la famille : le pouvoir doit régler les corps, surtout celui du ministère public, *parce qu'il doit tout régler dans des hommes qui doivent être la règle de tous*. Le *pouvoir* le peut, parce qu'il ne serait pas pouvoir, s'il ne *pouvait* pas tout ce que demande la conservation et la perfection de la société (2).

Il a existé en Europe une *constitution* particulière de l'ordre politique, connue sous le nom de *chevalerie*, qui n'a cessé qu'à l'établissement des troupes soldées, et de la magistrature acquise à prix d'argent; institutions récentes qui ont séparé deux fonctions naturellement inséparables et jadis réunies, et qui ont soldé aux dépens du fisc ce qui était, et qui doit être attaché à la propriété de la glèbe. Les princes ont vainement tenté, dans toute l'Europe, de remplacer cette institution sublime à laquelle la France doit la considération dont elle a joui depuis, par une chevalerie de cour, sorte de *confréries politico-religieuses*, qui n'obligent qu'à porter des marques distinctives, et à paraître à des cérémonies publiques, motifs dont la convenance ne compense peut-être pas le danger politique qu'il y a à diviser un ordre essentiellement indivisible, et à affaiblir ainsi la force de l'Etat et l'action de son pouvoir. Car, là où la dis-

(1) Le patriarche Joseph, dit un ancien auteur cité par Eusèbe, *défendit le faible contre le fort*, c'est-à-dire qu'il constitua la société; car la constitution n'est pas autre chose. Cet auteur entre ensuite dans quelques détails sur les lois qu'il donna à l'Egypte, et qui sont les lois politiques de nos Etats constitués.

(2) Cet ouvrage devait traiter de l'antique et naturelle constitution du ministère public, mais cette seconde partie, avec nos mœurs et nos lois, paraîtrait un roman *austère*, et le public n'en veut que de *licencieux* ou d'*effroyables*; l'auteur l'a supprimée. *

* Il est question ici de la *Théorie du pouvoir* que l'auteur avait été forcé de supprimer pendant le Directoire et l'Empire, et surtout du second livre de la IIIe partie.

tinction n'est pas rigoureusement nécessaire la *division* est inévitable.

Mais, si le système fixe, ou celui des familles, doit être le système de la constitution qui se maintient par les vertus, le système variable, ou le système des individus, doit être celui de l'administration, qui, avec des vertus, demande encore des talents. Je m'explique : le ministère de *juger* et de *combattre* pour la conservation de la société est la fonction générale de l'ordre qui y est dévoué, et la destination naturelle de chacun des membres qui le composent. Cette destination, qu'ils tiennent de leur naissance, là où cette hérédité est une loi de l'Etat, forme leur caractère politique, et un noble naît dans ces sociétés avec le caractère de *dévoué* au service de l'Etat, par la seule et même raison que dans une famille où une maîtrise d'architecte serait substituée à perpétuité, l'enfant naîtrait avec le caractère de maître architecte.

Ce caractère ou devoir de servir l'Etat dans la fonction de *juger* et de *combattre*, ne demande pour les rangs inférieurs de cette milice, que des vertus, celle de l'obéissance surtout, la première et la plus facile de toutes, puisqu'elle s'accommode à tous les caractères, comme à tous les tempéraments ; mais les grades supérieurs demandent des talents, et ne doivent pas plus être héréditaires que ne le sont les talents. Un Etat populaire ne connaît aucune fixité, pas même dans le devoir; et comme il a fait un législateur d'un maître à danser, il renvoie un général au métier de comédien ou à celui de brasseur de bière ; mais l'Etat monarchique donne souvent dans l'excès opposé et rend héréditaires des grades de fonctions qui ne doivent être que viagers. Cet abus s'introduisait en France, non dans les lois qui, même pour une place inférieure de la fonction de *juger*, voulaient que le fils qui succédait à son père reçût l'approbation de la compagnie, et de nouvelles *provisions* du gouvernement, mais dans les usages, et à dater de la vieillesse de Louis XIV, il semble qu'il s'établissait peu à peu une succession presque régulière à des places importantes de l'administration de l'Eglise ou de l'Etat, qui auraient fini par devenir patrimoniales, et entrer, comme autrefois, dans des partages de famille ; et comme on ne consultait pas toujours les intérêts de la société dans cette hérédité, on ne respectait pas mieux les lois de la nature, et l'on accordait fréquemment des dispenses d'âge, coutume immorale qui fait à la longue plus de mal à l'Etat en affaiblissant le respect dû à l'ancienneté d'âge, que le sujet dispensé ne peut, quel qu'il soit, lui être utile par ses talents.

La perpétuité d'emplois importants, dans les mêmes familles, a encore l'inconvénient de diviser l'ordre du ministère public en deux classes nécessairement opposées, l'une des familles qui obtiennent toujours, et l'autre des familles qui méritent quelquefois. L'ordre du ministère public se change ainsi en une véritable *oligarchie*, et il n'y a qu'un pas à faire pour que l'Etat entier tombe dans la démocratie, dont les *oligarques* les plus favorisés deviennent assez souvent les plus ardents instigateurs. *Tout ce qui divise, détruit :* c'est l'oracle du fondateur de toute société ; et si la devise de l'Etat populaire est *diviser pour régner*, la devise de la société constituée est *régner pour réunir*.

L'ordre dévoué au ministère public est donc, là où il est dans sa nature, un corps de familles chargées des fonctions publiques de *juger* et de *combattre*, et un séminaire d'hommes propres à remplir les grades éminents de ces fonctions, d'hommes qui doivent trouver dans leurs familles des leçons de fidélité à l'Etat, dans leurs corps des exemples d'honneur, et dont l'éducation et les habitudes doivent développer les talents et fortifier les vertus. Je ne dis pas que cela soit toujours ainsi ; mais je dis que cela doit être, que cela peut être, que cela même a été, et qu'il n'est pas impossible que cela soit encore. Je ne répéterai jamais assez que je m'occupe de la société et du général, et point du tout de l'homme et du particulier.

Ici se présente une réflexion importante. L'état populaire appelle au *pouvoir* tous les individus, et il l'expose, comme un prix, à la vue de toutes les ambitions. L'Etat constitué appelle aux *fonctions du pouvoir* toutes les familles, et il les propose comme un devoir à celles qui demandent à être admises dans l'ordre chargé du ministère public. De cette différence, prise dans les principes mêmes de deux systèmes, le système des individus et le système des familles, il résulte naturellement qu'il y a plus d'agitation dans l'Etat populaire, et un mouvement de progression plus lent, mais plus uniforme et plus réglé, dans un Etat constitué, et que

dans celui-ci il arrive moins fréquemment que dans l'autre que l'individu s'élève des derniers rangs de la société aux premières places du gouvernement. Il faut, dans un Etat constitué, que la famille, après avoir acquis, dans l'état domestique, assez de fortune pour n'y plus songer dans l'état public, entre dans l'ordre chargé du ministère public, et qu'elle y fasse, pour ainsi dire, son séminaire et ses *exercices* avant que quelqu'un de ses membres mérite d'occuper les premiers grades de la *milice :* institution *naturelle* assurément, et qui, pour former le vrai citoyen, réunit les vertus que donne l'esprit de famille et de corps aux talents que l'homme tient de la nature. C'est précisément ce qui fait que si l'on remarque des qualités plus brillantes dans les héros des Etats populaires, on trouve plus de fidélité, de désintéressement et de modération dans les grands hommes des sociétés constituées; car les vertus rendent les talents plus utiles en les rendant plus modestes. L'Etat doit donc favoriser cette tendance qu'ont toutes les familles à passer de l'état purement domestique à l'état public, tendance louable en elle-même, puisque l'état domestique de société n'est que la société *de soi*, et que l'état public est la société *des autres*, et qui ne cesse pas d'être louable, même quand les motifs personnels de l'homme seraient vicieux. L'ennoblissement a un autre effet plus général, plus moral, et par conséquent plus politique; car le politique et le moral sont une même chose : il empêche l'accumulation excessive des richesses dans les mêmes familles, et établissant un autre moyen de considération que l'argent, il donne aux sentiments, aux opinions, à l'esprit public enfin, une direction plus noble, plus digne de l'homme, et par là même plus utile à la société.

Or, assurément on ne pouvait se plaindre en France que de l'excessive facilité de l'ennoblissement; et tandis qu'un meunier hollandais, ou un aubergiste suisse sans activité, comme sans désirs, bornés à servir l'homme pour de l'argent, ne voyaient dans l'avenir, pour eux et leur postérité, que le moulin et l'enseigne de leurs aïeux, un négociant français, riche de deux cent mille écus, entrait au service de l'Etat, achetait une charge et une terre, plaçait un fils dans la robe et un autre dans l'épée, voyait déjà en perspective la place de président à mortier et celle de maréchal de France, et fondait une famille politique qui prenait l'esprit de l'ordre à la première génération, et les manières à la seconde. « C'est, » dit Montesquieu, « une politique très-sage en France, que les négociants n'y soient pas nobles, mais qu'ils puissent le devenir. » S'il y avait un abus, c'est que la famille-sujette devenait souvent famille-ministre avant d'avoir fait une fortune assez considérable, je ne dirai pas pour soutenir son rang, mais pour en remplir efficacement les devoirs. Car, dans une société opulente, telle que le sera toujours notre France, il n'y a pas de condition plus dure et plus douloureuse, que celle d'un noble indigent, sur qui pèsent toutes les charges de l'état public de société, sans qu'il puisse jouir des facilités que présente pour s'enrichir la vie domestique et privée.

On a déclamé contre l'usage des ennoblissements à prix d'argent; mais on n'a pas fait attention qu'il est raisonnable et *naturel* de faire preuve de fortune pour être admis dans un corps où tout moyen de faire fortune, où le désir même de la fortune doit être interdit, et que l'homme en société étant essentiellement propriétaire, toute profession nécessaire à la société doit supposer la fortune ou la donner.

Ce qui prouve combien se sont trompés et ont trompé les autres ceux qui ne voyaient en France ni liberté, ni égalité, et qui ne voyaient que liberté et qu'égalité dans les Etats populaires, est que c'était précisément dans les Etats où le pouvoir n'est pas constitué, en Suisse particulièrement, que les familles sujettes, fixées dans la dépendance, ne pouvaient parvenir à être *familles* de l'Etat, c'est-à-dire, à y gouverner à leur tour. Cette servitude, il est vrai, était compensée, dans ces petites démocraties, avec de l'*aisance* et des jouissances domestiques, comme elle l'était dans les démocraties anciennes avec du *pain* et des *spectacles;* et ces peuples s'en contentaient, Ainsi, tandis qu'il eût fallu faire une révolution dans la constitution de Zurich, pour qu'un riche propriétaire de la campagne pût devenir bourgeois et membre du sénat, en France où la dignité de l'homme était connue et respectée bien avant qu'on en eût proclamé les droits, les lois politiques favorisaient la juste émulation qui portait les familles à s'élever de l'état purement domestique de société jusqu'à l'état public ou au ministère politique. Une fois qu'elles y étaient parvenues, la

carrière était ouverte à leurs désirs, et toutes les places étaient dues à leurs services. La première de toutes les décorations, qu'on appelait *les ordres du roi*, ne demandait que cent ans d'admission dans le ministère public; et bien loin qu'aucune loi exclût même du rang suprême un individu, une famille ou une classe de Français, la constitution les y appelait tous, sans aucune distinction, en cas d'extinction de la famille qui l'occupait, et déclarait le *pouvoir* lui-même *une substitution à laquelle tout Français était appelé*. On dira peut-être que les occasions de s'élever du rang obscur au faîte des honneurs sont extrêmement rares dans les Etats constitués; et je répondrai sans balancer que les hommes dignes de cette élévation sont toujours plus rares que les occasions.

Ce que nous avons dit de la nécessité de ne pas rendre héréditaires dans les familles les places éminentes de l'administration à cause des talents qu'elles exigent, ne saurait être appliqué à la plus éminente de toutes, au *pouvoir*, qui, dans un Etat formé, ne demande que la vertu, ou le respect pour la constitution et les lois domestiques, politiques et religieuses. Les grands talents sans une extrême sagesse qui en dirige l'usage, y sont même plutôt dangereux qu'utiles; car les talents veulent *faire*, et dans un Etat formé et constitué, il ne faut que maintenir, et *faire* est synonyme de *révolutionner*.

Le pouvoir constitué est dans la société comme la clef de la voûte contre laquelle toutes les parties viennent s'appuyer, et qui soutient leur effort, et les maintient en place par sa position seule. En général, il suffit d'un grand homme qui donne la première impulsion à la machine de l'Etat, et ses successeurs ont toujours assez de talents lorsqu'ils savent en régler et entretenir le mouvement.

Ainsi, Charlemagne a donné à l'Europe chrétienne l'impulsion qu'elle conserve encore, et chacune des sociétés qui la composent a fait d'autant plus de progrès vers la perfection sociale, qu'elle a été plus fidèle à la direction reçue de ce puissant moteur; génie étonnant, qui connut ces lois fondamentales de la société, que nous cherchons encore mille ans après lui; grand pour les contemporains, témoins de ses exploits, mais bien plus grand pour les âges suivants, qui recueillent le fruit de ses vastes pensées : telles que ces tours antiques dont l'œil ne peut qu'en s'éloignant embrasser les proportions et mesurer la hauteur.

Les succès prodigieux des guerriers français rendront à l'ordre politique des membres que la révolution lui a enlevés; car c'est ainsi que finissent toutes les révolutions. Alors les haines étant éteintes, et peut-être les préventions dissipées, *on rendra à chacun selon ses œuvres*, et l'on remarquera que la noblesse française, considérée en ordre et dans ses fonctions publiques, ou individuellement et dans sa conduite privée, a retenu le caractère distinctif de sa profession, *la fidélité au pouvoir constitué*, soit qu'elle en ait défendu *l'unité* aux états généraux, ou que, laissée à elle-même, elle ait montré pour les principes démocratiques un éloignement trop prouvé par ses longs et irréparables malheurs; tandis que le militaire français s'opposait, avec des efforts surhumains de courage, de discipline et de talent, au démembrement de l'Etat, et même en reculait les bornes par ses conquêtes. Les nations voisines observeront, comme un trait caractéristique de l'esprit national qui régnait en France, et qui n'a pu y être étouffé même sous les ruines révolutionnaires, que les uns aient vu avec un secret orgueil les succès de la France, lors même qu'ils semblaient leur fermer à eux-mêmes le retour dans leur patrie, et que les autres aient détesté la tyrannie, alors qu'entraînés par la force irrésistible des circonstances, ils obéissaient aux tyrans également braves contre l'étranger, et généreux lorsqu'il leur était permis de l'être, envers d'infortunés compatriotes que la tourmente révolutionnaire jetait entre leurs mains; et rétablie enfin de cette crise violente, passage nécessaire peut-être de l'adolescence de l'homme social à sa virilité, la France, telle que le père de famille, réunira tous ses enfants; et sous les yeux de la religion, invitée à cet auguste banquet, elle distribuera entre tous les consolations et l'indulgence; elle ordonnera d'oublier les fautes; elle fera plus, elle fera pardonner les vertus; mais non contente d'effacer au dedans les traces du désordre, elle en réparera au dehors le scandale; et devenue le modèle des nations, et

la *pierre angulaire* de la société, après en avoir été le fléau, elle poursuivra à travers les siècles, sa marche majestueuse dans la route de la civilisation, forte de ses anciennes vertus, plus forte peut-être par ses derniers égarements.

LÉGISLATION PRIMITIVE

CONSIDÉRÉE DANS LES DERNIERS TEMPS PAR LES SEULES LUMIÈRES DE LA RAISON.

DISCOURS PRÉLIMINAIRE.

L'ouvrage que je donne au public est divisé en quatre parties, dont la première est purement rationnelle ou de théorie ; les trois autres sont expérimentales et d'application.

La première partie, qui fait exclusivement la matière de ce discours préliminaire, la partie *rationnelle*, est divisée en deux livres, dont le premier traite des êtres, objet de tout ordre en général, et des matières d'être relatives ou des *personnes*, dont les relations ou *rapports* sont l'objet de l'ordre social en particulier. Le second traite en détail de l'ordre social et de la législation, qui en coordonne et en maintient à leur place les diverses personnes. Le discours préliminaire a aussi deux parties qui correspondent une à une aux deux livres de la première partie. L'une considère, non les opinions des philosophes (*car qui pourrait compter les pensées qui s'élèvent dans le cœur de l'homme?*) mais les doctrines générales de philosophie qui ont partagé les hommes et enfanté les diverses opinions ; l'autre traite de la législation en général, et de ses effets sur la société, et sur la France en particulier, soumise, depuis peu d'années, à la plus grande expérience qui jamais ait été faite en législation.

La partie théorique de cet ouvrage est divisée en chapitres, et les chapitres en propositions ou articles. Rien ne fait mieux sentir la liaison des idées que de détacher les propositions. Le lecteur voit alors où la chaîne des idées est interrompue, et où elle est continue. Un écrivain peut revenir au point où son prédécesseur a commencé à s'égarer, et suivre une meilleure direction : il n'y a rien de perdu pour les progrès de la vérité, parce que l'un la reprend là où l'autre l'a laissée. Le style continu, plus agréable pour le lecteur, est aussi plus aisé pour l'écrivain, et surtout plus propre à en imposer à l'attention sur le désordre des idées ; mais il est moins favorable à l'exposition de la vérité, et c'est ce qui a fait adopter par les géomètres la division en propositions.

La seconde partie traite de l'état ancien du *ministère public* en France, et par cette expression à la fois religieuse et politique,

j'entends, pour la société politique, le corps de la magistrature civile et militaire, vrai *ministère* au service de l'Etat, au même sens qu'on appelle l'ordre du sacerdoce le *ministère* de la religion. Dans cette partie, l'auteur ne peut être qu'historien, et un historien qui, placé entre le passé et l'avenir, sans aucune intention sur le présent, raconte les générations qui ne sont plus, pour l'instruction de celles qui ne sont pas encore.

La troisième partie d'application traite de l'éducation publique, objet dont tous les gouvernements, et celui de la France en particulier, sentent toute l'importance. Ce plan d'éducation dont j'indique les bases, écrit et même imprimé il y a longtemps (1), ne s'est pas rencontré avec celui que le gouvernement a récemment adopté, et je n'ai pas cru pour cela devoir le supprimer. Il faut montrer le bien aux hommes, même lorsqu'ils ne peuvent pas le faire; le mal ne vient pas de ce que les gouvernements font fausse route, mais de ce qu'ils marchent au hasard et sans se proposer de point fixe d'arrivée, qui ne peut être que le bien absolu, et auquel il faut toujours tendre, même quand on devrait n'y jamais parvenir.

La quatrième partie traite de l'état politique de l'Europe chrétienne et mahométane: c'est un essai, dont la moitié à peu près a paru par articles au *Mercure de France* de cette année (1802), jusqu'à la discution de la constitution proposée à la Pologne par Mably, après laquelle l'auteur n'a plus rien inséré dans ce journal de relatif à la politique. En donnant cet essai tel qu'il a été composé, on obéit au vœu d'un grand nombre d'abonnés, qui ont témoigné le désir que l'on réunît en un corps ces différents articles, et que l'on en complétât la suite. On y a joint un morceau sur le traité de Westphalie, qui avait paru beaucoup plus tôt. Le but de ces considérations politiques est de faire voir l'influence de la législation politique et religieuse des Etats sur les événements de leur histoire, et surtout d'agrandir l'étude de l'histoire moderne, en présentant, ainsi que Bossuet l'a fait pour l'histoire ancienne, la raison générale, ou plutôt divine, des événements de ce monde, que nous épelons, pour ainsi dire, un à un, sans en considérer l'ensemble et la liaison secrète, et que nous nous accoutumons à regarder comme uniquement soumis aux caprices des hommes, et n'ayant d'autre règle que leurs passions.

Peut-être quelques lecteurs trouveront que ces quatre parties n'ont pas entre elles un rapport assez immédiat; mais, avec plus d'attention, il est aisé de remarquer qu'elles se prêtent toutes un secours mutuel. En effet, il y a un rapport nécessaire entre les lois de la société, le ministère public, qui exécute les lois de la société; l'éducation, qui dispose l'homme au ministère public; enfin les événements de la société qui tiennent à la fois de la nature des lois et de l'état des personnes. Après tout, les différentes parties de l'ordre social se rattachent à un centre commun, et elles sont toutes liées entre elles par un but uniforme, comme tous les hommes, sans être parents entre eux ni alliés, sont unis par le lien général de l'humanité.

Je dois, avant d'entrer en matière, me justifier du reproche qui m'a été fait, d'énoncer mes idées sur la société d'une manière trop absolue. Il faut s'entendre. Toutes les fois qu'on traite du général, la vérité est absolue; car absolu et général sont synonymes. Elle n'est que relative, lorsqu'on traite du *particulier*. Et pour appliquer cette distinction à la société, la vérité est absolue quand on traite de la constitution, règle générale de la société; et elle est relative dans les détails d'administration, règle particulière des individus. Ainsi le pouvoir, considéré en général, est bon d'une bonté absolue, et l'homme qui l'exerce, être particulier, n'est bon que d'une bonté relative. De là suivent et la fixité nécessaire dans la constitution du pouvoir, et les modifications nécessaires dans les lois d'administration. De là la différence du pouvoir absolu en constitution, au pouvoir nécessairement moins absolu en administration, et par là plus arbitraire. Le pouvoir absolu est constitué sur des lois fixes et fondamentales, « contre lesquelles, » dit Bossuet, « tout ce qu'on fait est nul de soi, » et l'homme qui l'exerce doit administrer avec douceur et égard pour la faiblesse humaine (1). Ainsi, dans les sciences mathématiques, on suppose toutes les lignes en général absolument droites, toutes les surfaces en général absolument planes, tous les solides en général absolu-

(1) Dans la théorie du pouvoir.

(2) Le pouvoir despotique, au contraire, ne connaît ni fixité dans la constitution, ni tempérament dans l'administration; et c'est ce qui rend si dure la condition des sujets, soumis à toutes les volontés d'un maître qui n'est soumis lui-même à aucune loi.

ment compactes, tous les corps en général absolument durs, le mouvement en général absolument libre ; mais l'artiste, qui met en œuvre les corps *particuliers*, ne trouve rien de tout cela, et il est obligé de tenir compte des déviations des lignes, des aspérités des surfaces, de la mollesse des corps, de la résistance des *milieux*, etc., etc. La comparaison est parfaitement exacte, et je l'emploie d'autant plus volontiers, que je regarde comme une haute importance de faire remarquer au lecteur les harmonies du monde intellectuel et du monde matériel, du monde de la *cause* et du monde des *effets*.

La vérité relative doit être dite avec prudence et circonspection, parce qu'elle est incertaine par cela seul qu'elle n'est pas absolue ; raison pour laquelle il faut être d'une extrême réserve pour prononcer sur les individus et les faits particuliers. Mais pour la vérité en général, ou sur le général, il est toujours temps de la révéler, et c'est toujours le temps qui la révèle ; *veritas filia temporis*.

Je m'attends à ce que la manière générale dont j'ai considéré les objets au commencement de cet ouvrage déplaira à deux sortes d'esprits, même droits et justes. Elle déplaira à ces esprits plus agréables que forts, qui ne peuvent sortir de la sphère du particulier, ne reconnaissent plus un *pouvoir*, si l'on ne l'appelle le roi d'Espagne ou le czar de Russie; un *ministre*, si on ne l'appelle un *chef de bataillon*, ou un *conseiller d'Etat ;* des *sujets*, si on ne les appelle *Pierre* ou *Paul*, sans réfléchir à l'énorme distance qu'il peut y avoir entre l'homme, souvent imparfait, chef de tel ou tel Etat, et le *pouvoir* en général absolument bon ; entre les hommes qui servent, souvent vicieux, et l'ordre du *ministère* social qui est absolument bon, et qu'on ne peut pas affirmer du particulier tout ce qu'on peut affirmer du général. La manière générale ou métaphysique ne trouvera pas plus de grâce aux yeux de ceux qui tiennent à la philosophie de leur école, comme les professeurs au temps de Descartes tenaient à celle d'Aristote : esprits propres à retenir la vérité acquise, mais incapables de l'acquérir, parce que, dans leur improbation précipitée et de prévention, ils oublient, tout Chrétiens qu'ils sont, cette maxime de l'Apôtre : « Ne méprisez aucune doctrine, éprouvez-les toutes, et retenez celles qui sont bonnes. » (*I Thess.* v, 21.) Ces dernières considérations nous conduisent à traiter de la philosophie.

§ I. — De la philosophie.

La philosophie, qui signifiait chez les païens l'*amour de la sagesse*, et qui ne signifie pour nous que la *recherche de la vérité*, a commencé pour l'homme avec la parole, et pour l'univers avec l'écriture.

Comme la vérité n'est autre chose que la science des êtres et de leurs rapports, et que les êtres sont tous compris sous les expressions générales de *cause* et d'*effets*, la philosophie, considérée en général, suivit d'abord cette division.

La plus ancienne philosophie écrite qui nous soit connue, celle des Hébreux, s'attacha à faire connaître la cause suprême, intelligente, éternelle de l'univers, et sa volonté générale, dont les lois fondamentales des êtres sont l'expression : elle en tira la connaissance des devoirs de l'homme, et elle parla de cette cause suprême et de l'homme, son plus noble effet, et celui qui soumet tous les autres à sa pensée ou à son action, avec une hauteur d'intelligence, une force de sentiment, une magnificence de style proportionnée à la majesté des objets auxquels le langage des autres peuples ne peut atteindre.

Les effets même purement matériels, la philosophie des Hébreux ne les considéra pas en eux-mêmes : ils ne lui parurent pas dignes de ses recherches ; elle les considéra comme l'*action* merveilleuse de la cause souverainement puissante, et, franchissant ces lois générales du mouvement et de la matière dont nous sommes si péniblement occupés, elle vit dans les cieux le pavillon qu'étendait sur l'univers la main du Très-Haut, dans les nuées son vêtement, dans la terre son marchepied, dans les foudres et les tempêtes ses messagers et ses hérauts. Si elle admira la puissance infinie du Créateur dans les grands phénomènes de la nature, elle bénit son inépuisable bonté dans les plus petits effets de la création. Les productions de la terre furent le repas préparé pour l'homme, et les animaux furent les serviteurs destinés à l'aider dans ses travaux. De là ces hymnes à la gloire de l'Etre tout-puissant et tout bon, ces cantiques de reconnaissance et d'amour, qui font de la plus haute philosophie la poésie tantôt la plus sublime et tantôt la plus gracieuse, et qui traduisent des pensées divines en langage divin.

Les autres peuples perdirent de vue cette haute philosophie, transmise d'abord dans toutes les familles par une tradition orale, et depuis maintenue pure et entière chez le seul peuple hébreu par une transmission *écrite*. Ils s'arrêtèrent à la contemplation des effets, y cherchèrent tout, et même la cause intelligente, et multiplièrent la cause à proportion du nombre et de la vérité des effets.

Les Chaldéens virent leurs dieux dans les astres, et servirent la *milice du ciel;* les Egyptiens, sur la terre, dans les plantes et les animaux; les Grecs, dans les hommes, et surtout dans leurs passions. Toutes les causes secondes, l'air, le feu, l'eau, la terre et ses atomes, leur parurent tour à tour la cause première de l'univers. Dans leurs vaines imaginations, ces philosophes *corpusculaires* voulurent peindre aux sens ce qui ne doit être exprimé qu'à la pensée; ils ne virent dans l'univers que des *images* de corps, au lieu d'y voir, comme les Hébreux, des figures de vérités. Les philosophes hébreux, s'appelaient avec raison les *voyants*. Les philosophes grecs se décorèrent du nom de *sages* (1); mais ils *cherchèrent la sagesse* hors des voies de la vérité, et ils ne rencontrèrent que la corruption et le mensonge (2).

Il y eut alors, comme aujourd'hui, deux philosophies ou deux doctrines: une philosophie divine, qui se confondit avec la religion, et une philosophie humaine, que l'homme associa à la morale: car les philosophes grecs dissertaient beaucoup sur l'homme, sur sa nature et sur sa fin.

Cependant la doctrine des Hébreux se répandait avec leurs livres dans les parties d'Asie et d'Europe voisines de la Palestine. Elle ne fut pas inconnue aux Grecs, et donna sans doute à la philosophie de Platon ce caractère d'élévation et de vérité qui la distingue des autres doctrines de ses compatriotes. Platon fit de la philosophie avec sa raison, ou du moins avec son intelligence; les autres en firent avec leurs passions: les stoïciens, avec l'orgueil; les épicuriens, avec la volupté; le sceptique douta, les pyrrhoniens nièrent, les éclectiques cherchèrent; les uns dirent à l'homme: *Jouis;* les autres lui crièrent: *Abstiens-toi;* ceux-ci lui apprirent à ne rien affirmer, ceux-là à ne rien croire.

Cette confusion de doctrines passa chez les Romains, mais assez tard. La philosophie des Grecs, vain luxe de l'esprit, ne pénétra à Rome qu'avec tous les autres genres de luxe qui devaient venger l'univers de sa défaite (3), et faire expier à Rome ses succès. Mais les Romains, sévères et occupés de grandes choses, choisirent ce qu'il y avait de plus sage ou de moins déraisonnable dans la philosophie des Grecs, comme ils avaient retenu ce qu'il y avait de plus grave dans leur culte; et de toutes les sectes de philosophie, les plus considérées à Rome furent celle des stoïciens, qui parlaient de la vertu, et celle de l'Académie, qui cherchait de tous côtés, ne se fixait que dans son incertitude, et n'affirmait pas de vérité, de peur de soutenir une erreur.

Les opinions d'un homme forment sa philosophie, mais la philosophie d'un peuple est sa législation: raison pour laquelle les hommes avides de domination imposent au peuple, comme des lois, leurs propres opinions, et veulent faire une doctrine générale de leurs sentiments particuliers. Chez les Hébreux, une doctrine intellectuelle avait produit une législation raisonnable, ou plutôt s'était confondue avec elle; mais chez les païens, une philosophie sensuelle enfanta des législations absurdes: funeste exemple, et depuis trop souvent répété!

L'univers périssait sous ces opinions insensées et ces législations corrompues. La doctrine mystérieuse et toute en expectative des Hébreux ne pouvait pas plus convenir à l'homme, devenu en grandissant avide de connaître la vérité et d'en jouir, que leur législation, purement locale, ne pouvait convenir à la société étendue sous l'empire romain. Ce fut alors qu'il parut chez les Juifs, et qu'il sortit en quelque sorte de leurs doctrines et de leur législation une doctrine plus développée et une législation plus générale. La doctrine des Hébreux avait révélé la *cause*, la philosophie des païens s'était arrêtée aux *effets;* le christianisme vint révéler au monde la connaissance du *moyen* universel, *medius*, ou médiateur, de l'être qui unit la cause universelle à l'universalité des effets, ou à l'univers, et qui forme le rapport entre le Créateur et la créature.

(1) On s'appelait alors *sage*, comme dans notre révolution on s'est appelé *vertueux*.

(2) *Græci sapientiam quærunt...* (*I Cor.* I, 22), *dicentes se esse sapientes, stulti facti sunt.* (*Rom.* I, 22.)

(3) Luxuria incubuit victumque ulciscitur orbem.
(Juven., sat. VI, vers. 292.)

Alors tout fut connu, êtres et rapports, tout ce qui est, et même tout ce qui peut être dans l'ordre des êtres, tels que notre raison les perçoit ; car, ou la raison humaine n'est qu'une lueur vaine et trompeuse, ou tout, êtres et rapports, existants et même possibles, est compris dans cette *catégorie* générale, et la plus générale possible, *cause*, *moyen*, *effet* (1). Et comme le moyen est en rapport à la fois et avec la cause *de* laquelle il est, et avec l'effet *pour* lequel il est, la philosophie des Chrétiens, ou la connaissance du moyen universel, du médiateur, par qui tout a été fait ou réparé dans l'ordre moral, fit connaître la cause et l'effet, Dieu et l'homme, autant qu'ils peuvent être connus ici-bas par la raison humaine. Cette doctrine, *scandale* pour les Hébreux, qui se croyaient les seuls *voyants* ; *folie* pour les Grecs, qui se croyaient les seuls sages, convainquit d'insuffisance la doctrine des uns, et d'absurdité la philosophie des autres ; et par la rectitude qu'elle mit dans les pensées, elle prépara les hommes à la perfection des mœurs et des lois, et même au progrès des lumières dans tous les arts de l'intelligence.

La doctrine des Hébreux faisait connaître la puissance de Dieu et ses desseins sur l'homme ; la doctrine du christianisme fit connaître les rapports ou la société de Dieu et de l'homme, et des hommes entre eux, totalement ignorés des païens dans la spéculation et horriblement défigurés dans la pratique. *La grande énigme* de l'univers *fut résolue*. Il n'y eut plus rien à révéler à l'homme, rien à prescrire à la société, hors de cette doctrine et de ses lois ; et le fondateur de cette sublime doctrine, mourant pour la propager, put dire, sous l'expression la plus simple, cette vérité profonde : *Tout est consommé*. (*Joan.* XXI, 30.)

La philosophie des Chrétiens leur aurait suffi sans doute, et le plus savant de leurs docteurs ne voulait pas en connaître d'autre ; mais, forcés de combattre les païens, les premiers défenseurs du christianisme étudièrent la philosophie des Grecs, dont une nombreuse partie de l'Eglise chrétienne parlait la langue, et dont les écoles avaient fourni à la religion plusieurs de ses plus savants interprètes.

Platon, avec sa doctrine intellectuelle et ses nobles conceptions, devait plaire aux premiers docteurs chrétiens, qui y retrouvèrent des dogmes de la religion hébraïque, et même crurent y démêler quelque connaissance des plus hautes vérités du christianisme. A mesure qu'il s'étendait, ennemi de toutes les erreurs, il était combattu par tous les esprits. Les Grecs, disputeurs subtils comme tous les esprits faibles, commencèrent ces controverses épineuses qui durent encore, où l'on met l'adresse de la dialectique à la place de la force des raisons ; et la religion permit à ses défenseurs ces armes fragiles, mais acérées, avec lesquelles l'erreur adroite et composée ne manque presque jamais de surprendre la vérité simple et confiante. De la dialectique des Grecs, unie aux idées chrétiennes, naquit la scolastique du moyen âge, qui, pour traduire les idées justes et précises du christianisme dans les langues *fausses* ou *transpositives* des païens, donna au langage des Romains une construction naturelle ou *analogue* contraire à son génie. De là ce latin moderne, connu sous le nom de *latin de l'école*, qui subsistait encore à peu près sous la même forme dans nos études de théologie, de philosophie, de jurisprudence ; car il est des langues dans lesquelles on ne peut penser juste sans parler mal.

Avec la dialectique des Grecs, on étudia leur philosophie de mots, leur politique de crimes, leur physique de préjugés ; et tout, dans le moyen âge, fut admiré de ce peuple enfant, hors la seule partie dans laquelle il eût excellé, la poétique et la rhétorique, trop fortes pour nos langues encore incultes et pour des esprits encore peu exercés.

Ce fut ainsi que l'Europe parvint au XV[e] siècle. Vers cette époque, un débordement de Grecs dans notre Occident, de subtibilités dignes des Grecs dans l'examen de nos dogmes, d'idées renouvelées des Grecs dans nos gouvernements, de modèles grecs dans nos arts, produisit cette philosophie d'abord religieuse ou plutôt théologique, depuis si irréligieuse, amie des arts des Grecs, admiratrice de leurs fêtes, de leurs institutions politiques, même de leur culte théâtral et voluptueux, et que l'Europe a signalée aux siècles à venir sous le nom de *philosophie moderne*, nom de réprobation et d'injure : car, en morale, toute doctrine moderne, et qui n'est pas aussi ancienne que l'homme, est une erreur.

Cependant cette philosophie n'est pas

(1) Le rapport de cette proposition purement philosophique, mais fondamentale, de la philosophie, avec les dogmes fondamentaux du christianisme, deviendra évident.

aussi moderne qu'on le pense. Déisme ou athéisme, on la retrouve chez les Grecs, où de beaux esprits avaient nié la Providence, et nié la Divinité; mais au moins les païens ne méconnaissaient la Divinité qu'après l'avoir défigurée, et en avoir fait des hommes impurs ou des animaux sans raison; au lieu que nos sages, éclairés par une doctrine qui leur montre en Dieu une intelligence infinie, un amour immense, une action toute-puissante, sans aucun mélange d'imperfections, le méconnaissent même dans sa beauté. Chose étonnante! des hommes à qui leurs progrès dans l'art de décomposer les corps, de les classer, de calculer les lois de leurs mouvements, ont ouvert le laboratoire de la Divinité, s'obstinent à la méconnaître (1); pareils à des enfants introduits dans un cabinet, qui n'en considèrent que les raretés et ne saluent pas le maître, leur doctrine *corpusculaire* s'arrête aux *causes secondes*, ne voit que des éléments et des germes, et elle prend les *moyens* de la conservation pour les *agents* de la création. Comme celle des Grecs, elle est vaine dans ses pensées et superbe dans ses discours. Elle a pris des stoïciens l'orgueil, et des épicuriens la licence. Elle a ses sceptiques, ses pyrrhoniens, ses éclectiques, et la seule doctrine qu'elle n'ait pas embrassée est celle des privations.

Cette philosophie moderne ignore Dieu plus que celle des païens, et ne connaît pas mieux l'homme; encore moins connaît-elle la société. L'homme, *cette intelligence servie par des organes*, est pour nos sophistes, comme pour le sophiste grec, *un coq à deux pieds, sans plumes*, un animal *débruti*, *une masse organisée*, dit un écrivain encore vivant, *qui reçoit l'esprit de tout ce qui l'environne et de ses besoins :* doctrine abjecte et funeste, aujourd'hui paisiblement et universellement enseignée dans les écoles, où l'on s'occupe bien moins de prolonger la vie de l'homme physique, que d'étouffer toute connaissance de l'homme moral. La société n'est, pour les sages modernes, qu'un lien de convention, que la volonté du peuple a formé, que la volonté du peuple peut dissoudre; semblable à la tente que le berger dresse pour une nuit, et qu'il enlève au point du jour.

Ainsi la philosophie moderne confond, dans l'homme, l'esprit avec les organes; dans la société, le souverain avec les sujets; dans l'univers, Dieu même avec la nature, partout la *cause* avec ses *effets*, et elle détruit tout ordre général et particulier, en ôtant tout pouvoir réel à l'homme sur lui-même, aux chefs des Etats sur le peuple, à Dieu même sur l'univers.

Cependant il s'était élevé vers le milieu de l'autre siècle, non une autre philosophie que celle des Chrétiens, mais une autre méthode de philosopher que celle des anciens, c'est-à-dire de procéder à la recherche de la vérité; aussi l'ouvrage de philosophie le plus célèbre qui parut alors, fait d'après cette nouvelle méthode, fut intitulé avec raison : *De la Recherche de la vérité*.

Au milieu de cet asservissement général des esprits à la méthode d'Aristote, l'esprit indépendant de Descartes osa discuter les titres de ce *sage* à la domination tyrannique qu'il s'était arrogée sur l'enseignement public. Les écoles le combattirent, et elles doivent toujours sonner l'alarme. Les délais qu'apporte leur résistance au triomphe de la vérité, sont un obstacle aux progrès de l'erreur, ou une protestation tôt ou tard efficace contre ses succès : c'est la quarantaine que l'on fait subir aux marchandises qui arrivent des pays suspects. La doctrine de Descartes l'emporta (2). « Le raisonnement humain, en matière littéraire, a dit Terrasson, n'est, pour ainsi dire, sorti de l'enfance que depuis Descartes, et la philosophie n'est autre chose que l'esprit de ce grand homme. » Et ailleurs : « Le système de Descartes est un système philosophique; le système de Newton est un système géométrique ou physique : aussi l'éloquence anglaise ne s'est pas perfectionnée depuis Newton, comme l'éloquence française s'est perfectionnée depuis Descartes. »

Cependant il y a deux principes dans la

(1) Les anciens jugeaient la présence des dieux au désordre de la nature, et pour eux chaque événement remarquable était annoncé par une monstruosité physique : les modernes, à force de voir l'immutabilité de l'ordre physique, en méconnaissent l'auteur. C'est la même disposition.

(2) Descartes, j'entends le moraliste, et non le physicien, a fait une révolution dans les pensées. Voltaire a excité une révolte dans la société; Voltaire a joui, de son vivant, de toute sa gloire, et déjà elle commence à pâlir; Descartes n'a point joui de la sienne, mais elle s'est accrue après lui, parce que les grands génies, pareils aux édifices élevés, veulent être vus à une juste distance. Tous les deux ont été accueillis par des rois qui aimaient la vérité, ou ce qu'ils prenaient pour elle. Aujourd'hui, les rois, honteux d'avoir été trompés par des charlatans, n'accueilleront plus que des artistes; et le monde même, détrompé de ses erreurs, n'aura plus de goût pour la vérité.

philosophie de Descartes qui ont besoin de développement, et qui, présentés sans restriction, peuvent être, et même ont été sujet ou occasion d'erreur : je veux parler du *doute* et des *idées innées*. Les réflexions auxquelles ces deux principes vont donner lieu, utiles en elles-mêmes, compléteront l'histoire des opinions philosophiques.

Le doute réel ou feint, par lequel Descartes a commencé, et qu'il conseille comme le plus sûr moyen de parvenir à la connaissance de la vérité, doit être, pour un esprit sage, autre dans les sciences physiques que dans les sciences morales. Dans les sciences purement physiques, on peut rejeter comme faux ce qui est même le plus généralement adopté, et chercher ensuite la vérité; dans les sciences morales, au contraire, qui traitent du *pouvoir* et des *devoirs*, il faut respecter ce que l'on trouve généralement établi, pour ne pas recommencer tous les jours la société, sauf à examiner ensuite s'il n'y a point d'erreur. La raison de cette différence est sensible; et Descartes n'a eu garde de s'y tromper, lui qui distingue si nettement ce qu'il faut commencer par croire, de ce qu'on peut commencer par révoquer en doute. Que la théorie des lois de l'ordre physique soit ou ne soit pas connue, les lois physiques n'en sont pas moins observées dans ce qu'elles ont de général, c'est-à-dire de nécessaire; et l'homme, qui peut découvrir, et qui même a découvert tant de choses utiles en physique, ne peut déranger rien de nécessaire. Les mouvements planétaires et le cours régulier des saisons ont précédé les calculs de Kepler et de Newton. Quelles que soient la nature des fluides et la constitution de leurs parties élémentaires, ils ne tendent pas moins à se mettre en équilibre. On saignait avant de connaître la circulation du sang, et les pompes ont été en usage bien avant les expériences sur la pesanteur de l'air. On peut donc supposer sans danger qu'il y a erreur dans l'explication de ces phénomènes, on doit même le supposer; car, si on les suppose connus, on ne trouvera plus de raison suffisante d'y rechercher l'erreur, s'il y en a, et les sciences physiques resteront dans une éternelle enfance. Après tout, il importe peu de se tromper en physique, et d'abandonner, même par préjugé et avant tout examen, une doctrine, fût-elle vraie en elle-même, si toutefois il y a quelque vérité dans ce monde d'*images qui passent*, livré à nos disputes comme une énigme que l'on propose à un cercle de gens oisifs. Mais pour les sciences morales ou sociales, et la connaissance du *pouvoir* et des *devoirs*, par cela seul qu'on est né et qu'on vit au milieu d'une société quelconque, on obéit à quelque ordre d'actions qui suppose invinciblement quelque vérité dans les opinions; car l'erreur et le désordre sont inséparables. L'idolâtrie elle-même, la plus absurde des croyances, donne quelque connaissance du *pouvoir* de la Divinité et des *devoirs* de l'homme, et cette connaissance, toute confuse qu'elle est, a maintenu ou maintient encore chez les païens quelque ordre de société, selon la remarque de Bossuet, parce qu'une notion même imparfaite de l'auteur de tout ordre ne peut se trouver parmi les hommes sans y produire de l'ordre. On ne peut donc pas rejeter, sous prétexte d'erreur, toute croyance morale (car l'athéisme n'est pas une croyance, mais l'absence de toute croyance), sans faire cesser en même temps dans l'homme et dans la société (1) le motif ou la pratique des actions morales; et alors il est à craindre que les passions une fois déchaînées ne veuillent plus reprendre le joug, et ne conduisent l'homme par le chemin facile du doute à l'abîme sans fond du pyrrhonisme absolu. L'homme qui commencerait par supposer que ses théories physiques sont vraies n'aurait aucun motif pour les examiner de près; car la société ne va ni mieux ni plus mal avec des opinions vraies ou fausses sur la physique : mais l'homme qui commence par supposer que sa doctrine en morale est bonne, a toujours une raison suffisante pour en approfondir la vérité, parce qu'on ne la connaît jamais assez, et qu'il y a désordre dans la société, tant qu'on n'a pas la connaissance pleine et entière de la vérité. En un mot, et pour me résumer, on peut préjuger en physique des erreurs particulières; on doit préjuger en morale des vérités générales, et c'est pour avoir fait le contraire, pour avoir préjugé la vérité en physique, que le genre humain a cru si longtemps aux absurdités de la physique ancienne, comme c'est pour avoir préjugé l'erreur dans la morale générale des nations, que plusieurs ont, de nos jours, fait naufrage sur les côtes arides et désertes

(1) Ainsi les actions d'humanité ont cessé chez beaucoup de Français, lorsque la société est tombée dans l'erreur, et que les institutions publiques de charité ont été abolies en France.

de l'athéisme, d'où, comme les sirènes, ils attirent, par la facilité de leur doctrine licencieuse, les malheureux navigateurs qui parcourent les mers orageuses de la science. On ne le dira jamais assez; ce que nous savons le moins, ce sont les vérités de l'ordre physique; ce que nous savons le mieux, ce sont les vérités de l'ordre moral: nous disputons en physique sur les raisons de phénomènes que nous voudrions connaître; mais nous contestons en morale sur les règles de nos devoirs que nous voudrions ignorer. Descartes aurait pu feindre un moment de nier l'existence de la Divinité, dont il avait dans l'esprit la preuve qu'il en a donnée, et que Condillac n'a pas comprise. Jamais homme de génie n'a nié sérieusement la Divinité, dont il est l'expression la plus vraie et l'émanation la plus sensible. Mais ce doute est mortel pour les esprits vulgaires. La connaissance d'un être infini est un poids dont on a chargé leur faible raison, et qu'elle porte avec facilité; mais elle n'a plus la force de le reprendre toute seule, si, égarée par l'imagination, elle vient à s'en débarrasser un moment.

L'autre observation regarde l'*origine de nos idées;* question d'une haute importance, surtout aujourd'hui qu'on a fait de cette recherche une science particulière sous le nom d'*idéologie :* preuve certaine que le temps est venu de l'approfondir, et j'oserai dire, de la décider.

L'opinion des idées innées vient de très-loin. Platon, les Pères de l'Eglise, l'école du moyen âge, l'avaient soutenue; Descartes l'adopta. Nos philosophes modernes s'en sont moqués; et cependant J.-J. Rousseau y revient sans s'en douter, lorsqu'il dit: « Ce que Dieu veut que l'homme fasse, il ne le lui fait pas dire par un autre homme, il le lui dit lui-même, et l'écrit au fond de son cœur. » Doctrine au reste prise des païens, et qu'on retrouve dans Lucain,

> . . . . Nec vocibus ullis
> Numen eget, dixitque semel nascentibus auctor
> Quidquid scire licet.
>
> (*Phars.*, lib. IX, vers. 575 seq.)

Et dans Cicéron (*Pro Milone*) : *Est non scripta, sed nata lex, quam non didicimus, accepimus, legimus, verum ex natura ipsa arripuimus, hausimus, expressimus.*

Les théologiens de *la réformation* n'avaient garde de rejeter l'opinion des *idées innées*, qui s'accordent si bien avec leur dogme favori du *sens privé* et de l'*illumination particulière;* et les théologiens catholiques respectaient, d'après l'école, une opinion qui leur paraissait purement philosophique, et qui leur semblait mettre l'homme dans une communication plus intime et plus détachée des sens avec l'intelligence suprême. Malebranche, le plus profond des disciples de Descartes, la rejeta : son génie méditait de plus hautes pensées, et il avait vu au delà de l'homme. Leibnitz y revint, mais à sa manière (1), même après qu'elles eurent été combattues par Locke, dont il trouvait la doctrine *très-mince sur la nature de l'âme*, et qu'il a réfutée dans de nouveaux *Essais sur l'entendement humain*. Cependant, je ne crains pas de le dire, on ne s'était jamais entendu dans cette dispute, et Malebranche l'avait bien senti. Qu'était-ce que ces idées innées présentes à notre esprit, et qui y précédaient toute instruction? Si Dieu les y gravait lui-même, comment l'homme parvenait-il à les effacer? Si l'enfant idolâtre naissait, comme l'enfant chrétien, avec des notions distinctes d'un Dieu *unique*, comment ses parents pouvaient-ils le faire croire à une multitude de dieux? D'où vient qu'il y a des matérialistes et des athées, si nous apportons en naissant des idées innées de l'existence de Dieu et de l'immortalité de l'âme? Si les hommes apportent tous en naissant les mêmes idées, pourquoi tant de variété dans les opinions? Il y a donc des idées innées et des idées acquises, et comment les idées acquises font-elles oublier les idées innées? car enfin on ne peut perdre que ce qu'on peut acquérir, comme on ne peut acquérir que ce qu'on peut perdre; et ici l'homme conserve les idées fausses qu'il a acquises, et perd les idées vraies nées avec lui, et qu'il tient de sa nature. Ces idées antérieures à toute instruction, il fallut en faire quelque chose, et les placer quelque part. On en fit des êtres, et on en peupla la pensée. L'expérience, qui est dans la route de la vérité comme le bâton de l'aveugle, venait contrarier ce système, et le petit nombre d'êtres humains trouvés dans les forêts, hors de tout commerce avec les hommes, dès qu'ils avaient

(1) Leibnitz croit que les idées sont en nous comme une statue est dans le bloc de marbre d'où elle doit être tirée. Cependant il y a cette différence, que, pour faire un Apollon d'un bloc de marbre, il faut ôter ce qu'il y a de trop, et que, pour faire un homme raisonnable d'un homme ignorant, il faut lui donner ce qui lui manque.

pu parler, interrogés sur leur premier état, n'avaient pu, à la grande humiliation des théologiens et à la satisfaction de leurs adversaires, rien apprendre, sur leurs idées innées, de Dieu, de l'âme, d'une autre vie, etc. Cependant il était aussi ridicule de leur demander ce qu'ils pensaient avant d'avoir aucune expression de leur pensée, qu'il le serait de demander à un enfant ce qu'il pensait dans le sein de sa mère, ou d'interroger un homme qui ne se serait jamais vu au miroir, sur les traits de son visage ou la couleur de ses yeux. Un système aussi incomplet ne pouvait se soutenir; attaqué avec avantage, il était défendu d'une manière faible et embarrassée. On cherchait la solution du problème des idées dans les hauteurs inaccessibles du pur intellect; et la religion la mettait, pour ainsi dire, sous la main de tout le monde et dans la bouche des enfants.

On voulait une explication philosophique et naturelle; et comment se persuader que la religion fût une philosophie, c'est-à-dire, une connaissance de la vérité, et encore qu'elle fût naturelle, et la plus naturelle de toutes les doctrines, lorsque les éléments de notre croyance nous enseignent qu'elle est surnaturelle? Ici revenait l'équivoque de ce mot *nature* et *naturel*, qui a produit de si grandes erreurs, et, par une suite inévitable, de si grands désordres. La religion, sans doute, est *surnaturelle*, si l'on appelle la *nature* de l'homme son ignorance et sa corruption natives, dont il ne peut se tirer par ses seules forces; et, dans ce sens, toute connaissance de vérité morale lui est surnaturelle; mais la religion est ce qu'il y a de plus naturel à l'homme pour former sa raison et régler ses actions, si l'on voit la nature de l'être là où elle est, c'est-à-dire dans la plénitude de l'être, dans l'état de l'être accompli et parfait; état de virilité de l'homme physique, opposé à l'état d'enfance; état de lumière pour l'homme moral, opposé à l'état d'ignorance; état de civilisation, opposé à l'état de barbarie. La religion est ce qu'il y a de plus naturel, parce qu'elle est ce qu'il y a de plus parfait, et même on peut dire qu'elle n'est surnaturelle à l'homme ignorant et corrompu, que parce qu'elle est naturelle à l'homme éclairé et perfectionné. Ici je prie le lecteur de faire un rapprochement important. Un parti de théologiens, qui date de l'autre siècle, ne voit dans l'homme que sa nature corrompue, dégradée, originelle, inerte, selon eux, impuissante à tout bien, même à aider à celui qu'on veut lui faire; et les philosophes modernes voient la véritable nature de l'homme social dans l'état faible, misérable, ignorant, barbare, de la vie sauvage. Je reviens à l'origine des idées. Malebranche, par excès de christianisme, si je puis le dire, dépassa la solution du problème, et fut la chercher dans des communications directes avec l'éternelle raison; opinion excessive et peu développée, qui supprime trop d'idées intermédiaires. Condillac pécha par le défaut opposé, et resta en arrière de la solution, dont ses recherches sur les signes des pensées l'approchent sans cesse, au point qu'il semble quelquefois y toucher, mais dont ses préjugés déistes l'éloignent toujours. Il ne leur manqua à l'un et à l'autre que de faire à l'homme intellectuel une application réelle et positive d'un dogme fondamental de la société intellectuelle ou religieuse, de conclure de Dieu à l'homme, *son image et sa ressemblance*, et de dire : Qu'ainsi que *Dieu*, intelligence suprême, *n'est connu que par son Verbe*, expression et image de sa substance; de même *l'homme*, intelligence finie, *n'est connu que par sa parole*, expression de son esprit, ce qui veut dire que l'être pensant s'explique par l'être parlant. Alors le mystère de nos idées leur eût été dévoilé; ils auraient vu que la connaissance des vérités morales, qui sont nos idées, est *innée*, non dans l'homme, mais dans la société; dans ce sens qu'elle peut ne pas se trouver dans tous les hommes, et qu'au contraire elle ne peut pas ne pas se trouver plus ou moins dans toutes les sociétés, puisqu'il ne peut même y avoir aucune forme de société sans connaissance de quelque vérité morale. Ainsi l'homme entrant dans la société, y trouve cette connaissance comme une substitution toujours ouverte à son profit, sous la seule condition de l'acquisition de la parole, perpétuellement subsistante dans la société. De là vient qu'on trouve dans toutes les sociétés, avec une langue articulée, une connaissance plus ou moins distincte de divinité, d'esprits, d'un état futur, etc., qu'on peut ne pas la trouver chez tous les hommes, et qu'on ne l'a même jamais trouvée chez ceux que des accidents avaient séquestrés de tout commerce avec les hommes, et privés de la révélation de la parole.

Il faut donc apprendre aux hommes ces vérités, si l'on veut qu'ils les connaissent, et leur parler la parole de Dieu, pour qu'ils

aient la pensée à Dieu ; il faut même les instruire dès les premiers jours de leur existence, former leur raison avant leurs sens, parce que ce qui est destiné à commander doit, sous peine de désordre, précéder dans ses développements ce qui est destiné à obéir, et réserver les études physiques, qui amusent l'esprit et occupent le corps, pour l'âge où les passions font irruption dans le cœur de l'homme, et mettent, pour ainsi dire, à leur disposition toutes ses facultés physiques et morales. Grâces à l'auteur d'*Emile*, on suit, dans l'éducation actuelle, une méthode absolument inverse ; nous avons des naturalistes de huit ans, et des athées de vingt : on donne aux sens la raison à former, comme dans la société on attribue au peuple le droit de faire son souverain, et nous savons tout de la nature, hors par qui elle a été faite et ce que nous devons y faire. On dira peut-être que des hommes élevés sans connaissance de la Divinité formeront une société où cette connaissance ne se trouvera pas ; mais une société sans connaissance de Dieu, si elle était possible, serait un rapprochement sans réunion, un ordre sans règle indépendante ; il y aurait des forces, et point d'autorité ; des volontés, et point de raison : plante desséchée dans son germe qui ne saurait se reproduire ; et la question de Bayle sur la possibilité d'une société d'athées est plus inepte encore en philosophie, qu'elle n'est scandaleuse en morale.

Cette proposition rationnelle : « La pensée ne peut être connue que par son expression ou la parole, » renferme donc toute la science de l'homme, comme la maxime chrétienne, « Dieu n'est connu que par son Verbe, » renferme toute la science de Dieu, et par la même raison.

La parole est l'expression naturelle de la pensée ; nécessaire non-seulement pour en communiquer aux autres la connaissance, mais pour en avoir soi-même la connaissance intime, ce qu'on appelle avoir la *conscience* de ses pensées. Ainsi, l'image que m'offre le miroir m'est indispensablement nécessaire pour connaître la couleur de mes yeux et les traits de mon visage ; ainsi la lumière m'est nécessaire pour voir mon propre corps.

La pensée se manifeste donc à l'homme ou se révèle avec l'expression et par l'expression, comme le soleil se montre à nous par la lumière et avec la lumière. Mais si je ne puis connaître ma pensée sans une expression qui la rende sensible, je ne puis entendre une expression qu'autant qu'elle sert à revêtir une pensée, et une expression qui n'a pas de sens ou de pensée est un son, un bruit aux oreilles (1). La solution du problème de l'intelligence peut donc être présentée sous cette formule : « Il est nécessaire que l'homme pense sa parole avant de parler sa pensée. » Ce qui veut dire qu'il est nécessaire que l'homme sache la parole avant de parler ; proposition évidente, et qui exclut toute idée d'invention de la parole par l'homme. Cette impossibilité physique et morale que l'homme ait inventé sa parole, peut être rigoureusement démontrée par la considération des opérations de notre esprit, combinée avec le jeu de nos organes (2), et le mystère même de cette parole intérieure, dont la parole extérieure n'est que la répétition, et, pour ainsi dire, l'*écho*, certain aux yeux de la raison, se montre dans la doctrine religieuse, et l'on y lit ces paroles qui le prouvent : *Si orem lingua, spiritus meus orat : « Mon esprit parle quand ma langue prononce. »* (*I Cor.* XIV, 14.)

Il faut donc des paroles pour penser ses idées, comme il faut des idées pour parler et être entendu (3). La faculté de penser est *native* en nous, puisqu'elle est nous-mêmes, et qu'on ne peut concevoir un homme sans faculté de penser ; mais l'art de

(1) Un enfant qui a l'esprit plutôt développé que l'organe vocal, ce qui se voit fréquemment, entend le sens des paroles qu'il ne peut répéter, et donne des signes non équivoques d'intelligence. Le perroquet, en qui l'organe vocal est développé et qui n'a pas d'intelligence, répète des paroles dont il n'entend pas le sens, et ne donne aucune marque qu'il les comprenne : l'enfant a la parole intérieure ou l'intelligence ; la brute a la parole extérieure ou l'articulation ; l'un rend des pensées, l'autre rend des sons qui expriment nos pensées et non pas les siennes.

(2) Les uns ont traité de l'âme, les autres des organes ; il nous manque des ouvrages où l'on traite de l'âme relativement aux organes, et des organes relativement à l'âme. Ainsi, dans la science de la société, les uns ont traité de la religion, les autres de la politique : il faut, pour bien faire, traiter de la politique dans la religion, et de la religion dans la politique.

(3) Les muets parlent par gestes, parce qu'ils pensent par images, et le geste est l'expression de l'image, comme la parole l'est de l'idée. Justice est une *idée* ; arbre est une *image*. Cette distinction fondamentale sera expliquée. Au reste, les sourds-muets peuvent recevoir la parole par l'écriture ; ils la voient et ne l'*ouïssent* pas, et c'est là l'objet de l'éducation qu'on leur donne. Cette note a paru nécessaire pour éclaircir l'objection tirée des sourds-muets, qui aurait pu arrêter le lecteur.

parler est *acquis*, et nous vient des autres, puisqu'on voit des hommes qui ne parlent pas, parce qu'ils n'entendent pas parler, et qu'on voit parler tous les hommes qui entendent parler les autres. L'un et l'autre sont inséparables dans leur opération mutuelle, et s'exercent simultanément. On ne peut donc penser sans se parler à soi-même, au moins pour les idées dont l'objet ne peut être figuré par le dessin : de là cette expression de l'Ecriture, en parlant de la sagesse : « Dites-moi son nom, si vous le savez ; » car l'esprit ne cherche jamais que des noms : de là ces passages de J.-J. Rousseau : « L'esprit ne marche qu'à l'aide du discours..... et la parole me paraît avoir été fort nécessaire pour inventer la parole. » Preuve de l'opinion où était cet écrivain, que la parole est venue à l'homme par *transmission*, et que les langues sont un *don*. De là enfin ce mot de Condillac lui-même, qui de temps en temps tombe dans la vérité, comme un homme qui va à tâtons trouve quelquefois une porte pour sortir : « Une méthode de science n'est qu'une langue bien faite. » Ce qui veut dire qu'on a toutes les pensées d'une science quand on en a tous les mots.

L'homme, à quelque instant qu'on suppose de la durée, a donc reçu la parole, et n'a pu l'inventer, comme il la reçoit aujourd'hui, et ne l'invente pas (1). Et admirez la fécondité, et, pour ainsi parler, le bon sens naturel de ce principe. Soit que l'Être suprême ait créé l'homme parlant, soit que, par des moyens qui nous sont inconnus, et qu'il nous est inutile de connaître, il lui ait donné la parole après l'avoir créé (2), il est certain, c'est-à-dire, conforme à toutes les notions de la raison, que cet être infiniment sage, puisqu'il est infiniment puissant, n'a pu mettre dans les organes de l'homme que des paroles de raison, comme il n'a mis dans son intelligence que des idées de vérité. Il lui a donc donné avec la parole des maximes de croyance et des règles de conduite, des lois pour ses pensées et des lois pour ses actions ; et sur ce point, la raison s'accorde avec la doctrine des Hébreux, qui nous montre l'Etre suprême conversant avec le premier homme, et donnant des lois écrites au premier peuple, parole qui se retrouve avec mille modifications différentes dans les familles les plus barbares ; lois qui, à travers mille altérations, s'aperçoivent chez les peuples les plus sauvages ; et la mythologie païenne nous montre aussi les dieux conversant avec les mortels, et les législateurs païens font aussi venir du ciel les lois qu'ils donnent à la terre.

Les théologiens, partisans des *idées innées*, entendues dans le sens absolu, insistaient sur le fait historiquement certain de la révélation *écrite* de la doctrine ; mais ils ne connurent pas le fait physiquement nécessaire de la révélation *parlée* qui avait précédé. La vérité historique peut toujours être combattue, parce que, quoique *certaine* pour tous les hommes, tous les temps et tous les lieux, elle n'est *évidente* que pour le lieu qui en a été le théâtre, le temps qui en a été l'époque, les hommes qui en ont été les témoins, et même cette certitude paraît s'affaiblir à mesure que les faits s'enfoncent davantage dans la nuit des âges, et dans ces temps où l'Histoire est contemporaine de la Fable ; mais la nécessité physique est vraie, est évidente toujours, partout et pour tous : si l'homme aujourd'hui ne peut recevoir la parole que par transmission, il n'a jamais pu l'acquérir par invention ; parce que, si l'on peut supposer un affaiblissement dans ses forces, on ne peut supposer une révolution dans sa nature.

Ainsi la preuve de l'existence d'un être supérieur à l'homme, et d'une loi antérieure à sa raison, est toujours également forte, si l'on démontre que, posé les opérations de l'intelligence humaine, et le concours nécessaire de ses organes, il est impossible à l'homme de découvrir la parole et d'en faire un langage, et que, loin d'avoir inventé la parole, l'homme n'aurait pu, sans la parole, avoir la pensée même de l'invention (3).

La distinction de religion *naturelle* et de

(1) Un enfant sourd ne reçoit pas la parole et ne l'invente pas ; mais un enfant doué de l'organe de l'ouïe, devant lequel, s'il était possible, on dirait toujours des paroles forgées, sans liaison et sans aucun sens, n'inventerait pas plus que le sourd à parler raisonnablement et de manière à être entendu.

(2) La version des Septante, chap. XXXVIII, ℣ 14, porte : *Est-ce vous, dit Dieu à Job, qui avez pris de la terre d'argile, et qui, en ayant formé l'être animé, lui avez donné la parole, et l'avez mis sur la terre?*

(3) Tous ceux qui supposent que l'homme a inventé la parole font mouvoir à leur gré leurs personnages, et leur prêtent leurs propres opérations. *Ces enfants* (supposés nés et élevés dans les bois, et hors de tout commerce avec les hommes), disent-ils, *pensèrent.... réfléchirent.... comprirent.... jugèrent.... ils se dirent à eux mêmes....* et tout cela avant la parole, *moyen* de pensée, de réflexion, de compréhension, de jugement, expression du discours même intérieur.... Cependant on ne voit pas autre chose dans Condillac et ses disciples, et ils

religion *révélée* ne contribuait pas peu à éloigner les esprits de ces recherches. On regardait la religion naturelle comme une religion *innée*, et cette opinion se liait à celle des *idées innées;* car ce n'est pas pour laisser son *Emile* dans l'ignorance de toute religion, mais afin qu'il ne suive que la religion *naturelle*, que J.-J. Rousseau ne veut pas qu'on l'instruise dans la religion, parce qu'il suppose que l'enfant peut connaître sans instruction la religion naturelle. Mais la religion même naturelle, la connaissance de Dieu, de notre âme et de ses rapports avec Dieu, veut être apprise ou révélée, comme la religion appelée *révélée, fides ex auditu :* et la religion révélée est aussi *naturelle* que la religion dite naturelle; mais l'une a été *révélée* par la parole, et elle est *naturelle* aux hommes en société de famille primitive, isolée de tout autre société: et l'autre est révélée par l'Écriture, et elle est *naturelle* aux hommes réunis en corps de nation. Sans doute la religion naturelle est un rayon que Dieu fait luire dans nos âmes; mais la parole est la lumière distincte du soleil, et sans laquelle il ne pourrait frapper mes regards. La parole est *la lumière qui éclaire tout homme venant en ce monde*, et qui luit dans le lieu obscur de notre intelligence, pour nous y faire voir nos propres pensées, comme la lumière physique, pénétrant dans un lieu obscur, me fait voir même mon propre corps. Les chrétiens disaient, comme Cicéron en parlant de la loi naturelle, *nata lex quam non didicimus*, cette loi *innée* que nous n'avons pas apprise; et comme Lucain, ils disaient de la Divinité :

. . . . . Nec vocibus ullis
Numen eget.

(*Phars.*, lib. IX, 575-761.)

La Divinité n'emploie aucun langage pour instruire l'homme. Il semble qu'on crut plus digne de la grandeur de Dieu, de supposer qu'il nous donne des pensées immédiatement, et sans l'intermédiaire d'aucun moyen ou *milieu* qui les *réalise* et les rende sensibles. Sans doute l'intelligence absolument incorporelle peut avoir des idées de cette sorte; mais l'intelligence organisée n'a un esprit qu'à la charge de se servir d'un corps: si elle *est* pensée, elle en a ou en acquiert l'expression, et Dieu, soumis lui-même, et plus que l'homme, aux lois générales qu'il a établies, a donné la pensée à condition de la parole, comme il a donné la vision à condition de la vue, et l'audition à condition de l'ouïe (1).

Les sophistes, plus éclairés sur leurs intérêts, s'emparèrent du poste que leur laissait la négligence de leurs adversaires, et pour ruiner la certitude de la révélation *écrite*, ils cherchèrent à établir l'inutilité de la révélation *orale*, en supposant possible que l'homme eût inventé la parole. Ils commencèrent par séparer l'une de l'autre, et reléguer chacune aux deux pôles du monde moral la révélation et la raison; comme si la révélation ne devait pas être raisonnable, ou que la raison ne fût pas acquise par une instruction, qui n'est autre chose qu'une révélation divine ou humaine. Ils furent aidés en cela par beaucoup de chrétiens, qui, à force de vouloir déprimer l'orgueil de la raison pour relever le bienfait de la révélation, faisaient presque douter si l'homme fait à l'image de Dieu avait une raison suffisante pour recevoir la révélation; et qui, d'un autre côté, faibles théologiens, pour parler avec Bossuet, croyaient, ce semble, la raison assez pénétrante pour ruiner par ses recherches, ou du moins affaiblir la certitude de la révélation, et qui ignoraient que la foi n'est jamais plus simple que lorsque la raison est plus éclairée.

Quoi qu'il en soit, les sophistes, débarrassés de la révélation, et quelquefois avec des protestations de respect, comme de jeunes libertins se débarrassent de la présence d'un vieillard incommode, et restés seuls avec leur raison qu'ils appelaient *naturelle*, cherchèrent au plus étonnant de tous les phénomènes, celui de la parole, une explication

font raisonner l'homme sans voix articulée, et par conséquent au dernier état de *brutalité*, précisément comme raisonnait en lui-même Leibnitz, qui, avec les connaissances de toutes les langues de l'Europe ancienne et moderne, cherchait à inventer une langue universelle.

(1) Parole, vision, audition, sont l'action de l'âme; articulation, vue, ouïe, sont le jeu des organes. Ainsi l'âme entend, quand l'oreille ouït; elle regarde ce que l'œil voit; elle dit ce que la langue articule. *Si orem lingua, spiritus meus orat.* Ainsi on peut articuler sans rien dire, ouïr sans entendre, voir sans regarder, comme on regarde sans voir, on entend sans ouïr, on s'exprime même sans parler, sans gesticuler, et même par le silence. Rien ne prouve mieux la distinction de l'esprit et des organes : et ce qu'on appelle la *physionomie*, dont les yeux dans la figure humaine sont le trait le plus marqué, n'est autre chose que ce regard de l'âme et cette expression générale de nos sentiments habituels, qui se manifeste même dans le repos de nos organes.

naturelle, et voici ce qu'ils trouvèrent de plus *naturel*.

Les uns, sans être retenus par ce respect qu'un écrivain doit toujours conserver pour ses lecteurs, doutèrent si l'homme n'avait pas pu naître sans père ni mère de son espèce, ou sans l'intervention d'un être supérieur à lui, et par la seule énergie de la matière. Les autres se contentèrent de supposer qu'il avait été, dès sa naissance, séparé de ses parents, et que cet être faible, *indéfendu* par la nature, avait pu, seul et sans art, se défendre contre les accidents extérieurs et contre ses propres besoins. Cette dernière hypothèse, tout aussi impossible que l'autre, mais un peu moins absurde, fut celle sur laquelle Condillac éleva, à grands frais d'imagination, l'édifice de son roman sur l'invention de la parole. Il avait supposé l'homme une statue, pour nous apprendre comment il pensait; il en fit une brute, pour nous apprendre comment il avait inventé l'art de parler. Pour mieux prouver que des enfants abandonnés avaient pu inventer la parole, il s'appuya très à propos de l'exemple de quelques êtres à figure humaine, trouvés dans les bois, même deux ensemble, dont aucun ne faisait entendre un mot, un seul mot articulé, et dont quelques-uns poussaient des cris semblables à ceux des animaux au milieu desquels ils vivaient : nouvelle preuve que l'homme apprend plutôt l'accent de la brute, qu'il ne peut se faire lui-même sa parole.

Jamais plus de rêves extravagants, de suppositions gratuites, de prodiges en un mot, ou plutôt de monstruosités pour donner une explication *naturelle*, et jamais on ne s'éleva avec plus d'impudence contre l'expérience, aussi ancienne et aussi universelle que le genre humain, de la transmission nécessaire de la parole, que l'homme reçoit, si elle lui est transmise; ignore, si elle ne l'est pas ou ne peut pas l'être; reçoit telle qu'on la lui transmet, modifiée dans ses lois suivant les nations, dans ses accents suivant les contrées, souvent dans ses habitudes suivant les familles. Aussi J.-J. Rousseau, frappé de la contradiction qu'il y a à supposer que les hommes soient convenus, sans se parler, de tel ou tel langage, et de ses règles générales, partout les mêmes, après avoir discuté cet amas de rêves incohérents, finit par dire : « Pour moi, convaincu de l'impossibilité, *presque démontrée*, que les langues aient pu naître et se former par des moyens purement humains, je laisse à qui voudra l'entreprendre la discussion de ce difficile problème. »

Et remarquez quelles conséquences importantes et opposées naissent en foule de ces opinions contradictoires. Si le genre humain a primitivement reçu la parole, comme nous l'avons dit plus haut, il est de toute nécessité qu'il ait reçu, avec la parole, la connaissance de la vérité morale. Il y a donc une loi primitive, fondamentale, souveraine, une loi-principe, *lex-princeps*, comme l'appelle Cicéron, une loi que l'homme n'a pas faite, et qu'il ne peut abroger. Il y a donc une société nécessaire, un ordre nécessaire de vérités et de devoirs. Mais si l'homme, au contraire, a fait lui-même sa parole, il a fait sa loi, il a fait la société, il a tout fait, il peut tout détruire, et c'est avec raison que, dans le même parti qui soutient que la parole est d'institution humaine, on regarde la société comme une convention arbitraire, et qu'on a dit : « Un peuple a toujours le droit de changer ses lois, même les meilleures; car, s'il veut se faire mal à lui-même, qui est-ce qui a le droit de l'en empêcher ? » et que Jurieu, allant plus loin encore, et déchirant le voile officieux qui couvre la souveraineté du peuple, a osé dire : « Le peuple est la seule autorité qui n'ait pas besoin d'avoir raison. » Et effectivement la raison et l'autorité populaire ne se trouvent que bien rarement ensemble.

Si le langage est d'institution humaine, comme l'imprimerie et la boussole, la parole n'est pas nécessaire à l'homme en société (1); car rien de ce que l'homme invente n'est nécessaire à la société, puisque la société existait avant l'invention. La société, même domestique, n'est plus nécessaire à l'homme; car l'accord libre du père et de la mère pour la conservation de l'enfant, suppose volonté, pensée, expression par conséquent, et si l'homme a inventé la parole, l'homme a inventé, je ne dis pas le mariage, mais la famille. Et quand je dis la parole, il faut entendre l'expression de la pensée, même par gestes, parole de ceux qui n'en ont pas d'autre, des sourds et

(1) On veut que l'homme sans parole soit un animal. Il n'est rien, parce que l'animal muet est dans sa nature, et que l'homme sans expression n'est plus dans la sienne, et qu'un être qui est hors de sa nature n'est pas. Ce qui prouve que l'homme n'est point un pur animal, même sous le rapport de la reproduction, c'est que l'animal est plus ardent à mesure qu'il est plus sauvage, et l'homme plus froid à mesure qu'il est moins civilisé.

muets, mais parole transmise, comme l'autre, par le commerce des hommes; car les animaux n'ont point de gestes, quoiqu'ils aient des mouvements, et des aveugles n'ont point de gestes, quoiqu'ils aient la parole. Des enfants abandonnés hors de toute communication avec des hommes parlants, ne feraient point de gestes imitatifs, quoiqu'ils eussent des mouvements animaux, et qu'ils donnassent des signes involontaires de plaisir, de douleur ou de besoin. Mais pour faire des gestes imitatifs, délibérés et avec intention, il faut avoir vu des actions à imiter, avoir observé que tel geste correspond à telle action, et avoir vécu par conséquent en société avec des êtres qui pensent et qui s'expriment.

Si la parole est d'invention humaine, il n'y a plus de vérités necessaires, puisque toutes les vérités nécessaires ou générales ne nous sont connues que par la parole, et que nos sensations ne nous transmettent que des vérités relatives et particulières. Il n'y a plus de vérités géométriques, car comment sais-je autrement que par la parole et le raisonnement qu'il y a des lignes absolument et nécessairement droites, des cercles absolument ronds, des triangles absolument rectangles, lorsque mes sens ne me rapportent jamais que des lignes relativement droites, et des cercles relativement ronds, etc. Il n'y a plus de vérités arithmétiques, car mes sens ne voient qu'*un, un, un*, et c'est ma parole qui compte trois, quatre, cent, mille, etc., et qui combine des valeurs qui ne sont jamais tombées et qui ne tomberont jamais sous mes sens. Il n'y a plus de vérités morales, car toutes ces vérités ne nous sont connues que par des formes de langage que l'inventeur, libre dans ses inventions, a pu ne pas inventer, ou inventer toutes différentes de ce qu'elles sont aujourd'hui, ou différentes encore chez les différents peuples; car pourquoi n'y aurait-il eu qu'un inventeur? Il n'y a plus de vérités historiques, et l'homme ne sait que ce qu'il voit et ce qu'il touche, et encore, s'il saisit les êtres, ne peut-il combiner leurs rapports, puisqu'il ne les combine qu'à l'aide de la pensée exprimée par la parole (1).

Et remarquez que presque toutes ces conclusions ont été tirées par les sophistes modernes, parce qu'à cause de la liaison nécessaire de nos idées, l'esprit de l'homme est conséquent dans l'erreur comme dans la vérité. La même école qui a soutenu l'invention arbitraire de la parole, a ruiné le fondement de toutes les vérités morales et historiques, et n'a fait grâce qu'aux vérités physiques et géométriques, « vaine pâture des esprits curieux et faibles, » dit Bossuet, parce qu'elles nourrissent l'orgueil à peu de frais pour l'esprit, et qu'elles ne demandent aux passions aucun sacrifice.

Qu'on cesse donc de s'étonner si nous avons mis une si haute importance à la question de la révélation de la parole. Toute la dispute entre les deux partis qui divisent l'Europe savante, les théistes et les athées, les chrétiens et les sophistes, se réduit à ce fait, à ce seul fait : là est la preuve de l'existence de Dieu, le motif des devoirs de l'homme, la nécessité des lois et de la société; là est la raison du pouvoir religieux, du pouvoir civil, du pouvoir domestique, en un mot la raison du monde moral ou social, que l'art de la parole a tiré du néant de l'ignorance et du chaos de l'erreur. Je le dis aux amis et aux ennemis : cette question est, dans le grand combat de la vérité morale contre l'erreur, comme ces postes importants dont la possession décide le succès d'une campagne, et que deux armées se disputent avec opiniâtreté. Les esprits observateurs qui voient poindre le jour de la vérité dans les dernières ombres de l'erreur, peuvent déjà s'apercevoir que l'*idéologie* moderne, occupée depuis longtemps des *signes et de leur influence* sur la pensée, provoque elle-même, sans le vouloir, la décision de la question du langage inventé ou reçu, et, sous ce rapport, on pent assurer que l'*idéologie* tuera la philosophie moderne.

Avant de traiter de l'*idéologie*, qui a remplacé dans le langage et dans les études la *métaphysique*, parce que la philosophie moderne ne voit dans l'univers d'autres idées que celle de l'homme, nous nous arrêterons un moment pour faire remarquer au lecteur une conséquence bien vaste des principes que nous venons d'exposer. Nous sommes au haut d'une montagne d'où l'on peut dé-

(1) L'uniformité des langages, dans le sens qu'ils se traduisent tous les uns les autres, et font entendre la même pensée chez les divers peuples, dépose contre l'invention attribuée à l'homme. Il y a un instituteur général qui a donné une langue générale, qui s'est modifiée suivant les lieux, les temps et les hommes; comme un même maître à écrire donne à cent élèves une écriture différente, selon la construction de l'organe et la vivacité de l'esprit, et comme cent idiomes différents rendent une même pensée, cent écritures différentes rendent une même parole.

couvrir un immense horizon. Si nos pensées sont exprimées par nos paroles, si nos paroles sont l'expression naturelle de nos pensées, une révolution dans le langage sera ou fera une révolution dans les pensées; et remarquez aussi que l'Ecriture, ce livre où tout se trouve, assigne la confusion des langues pour date et pour cause à la révolution que produisit dans la doctrine morale la dispersion des peuples, d'où suivit l'oubli des traditions primitives. Le plus profond de nos grammairiens, l'abbé Girard, pense, et, je crois, avec raison, que la révolution qui s'opéra dans le langage, et que rien n'oblige à croire instantanée, pas plus que la création, fut la division en langage *analogue*, ou conforme à l'ordre naturel des êtres, langage vrai, conservé, dans l'antiquité, chez le peuple où se conserva le dépôt de toutes les vérités (1), et en langage *transpositif*, ou contraire à l'ordre naturel des êtres; langage faux, et par cela plus propre aux passions, comme le remarque Diderot, et que l'on retrouve chez toutes les nations païennes. On peut faire une observation semblable sur les peuples chrétiens en général, beaucoup plus vrais ou plus analogues dans leur langage que les Grecs et les Latins, mais plus ou moins *analogues* entre eux dans leur idiome particulier, selon qu'ils obéissent à des lois plus ou moins naturelles de société politique; et pour en citer un seul exemple, Leibnitz remarque que la langue allemande, la plus transpositive des langues modernes, a suivi toutes les phases de la constitution germanique, la plus irrégulière des constitutions chrétiennes, malgré le laborieux arrangement de ses parties; et l'on peut assurer que, dans ce moment où il se prépare des changements importants à cette constitution, les beaux esprits du nord essaient d'introduire dans leur langue une construction plus naturelle. Ces considérations, vraies en général, demanderaient un traité particulier qui paraîtra peut-être un jour: il suffit aujourd'hui à l'objet qui nous occupe, de les avoir indiqués à la sagacité du lecteur.

Au reste, les anciens se rapprochaient beaucoup plus que les philosophes modernes des traditions hébraïques sur l'origine du langage. Leur mythologie attribuait à des dieux descendus au milieu des hommes, et conversant avec eux, l'invention des arts même mécaniques. Cicéron dit que l'écriture n'a pu être inventée par un simple mortel, et effectivement *Mercure-Trismégiste* ou *Hermès*, à qui les Egyptiens en faisaient honneur, sont des noms de divinités. Il semble même que les anciens connussent cette vérité, que toutes nos pensées sont dans nos paroles, lorsqu'ils comprenaient presque toutes les sciences sous le nom de *grammaire*, qui est proprement l'art de parler, et lorsque les Grecs appelaient du même nom *logos* la parole et la pensée.

Nous terminerons l'histoire de la philosophie par quelques observations sur l'*idéologie*.

Chez le peuple le plus éclairé de l'Europe dans ses pensées, le plus naturel dans son langage, et le mieux *ordonné* dans ses lois religieuses, politiques et civiles, Descartes, Malebranche et leurs nombreux disciples avaient spiritualisé la question de l'origine des idées, au point (Malebranche surtout) de n'y faire entrer que le pur intellect, presque sans mélange de sensations. Locke, sous l'influence d'une autre religion, d'un autre gouvernement, d'une autre langue, chez un peuple exclusivement livré aux soins terrestres; Locke, esprit patient et subtil, propre à suivre une route tracée (2), voulut s'en frayer une nouvelle, et matérialisa la question des idées, dont il vit l'origine uniquement dans nos sensations, regardant même comme incertain si l'on ne pouvait pas l'attribuer à la pure matière (3).

Condillac, qui a été à Locke ce que Malebranche fut à Descartes, enchérit sur la doctrine de son maître, porta à l'excès la manière aride et glacée qui caractérise l'école de métaphysique *matérialiste*, fit de l'homme tantôt une statue, tantôt un animal sauvage, ôta à l'être infini les idées générales comme

(1) Les deux langues les plus vraies ou les plus analogues du monde sont l'hébraïque et la française, ce qui rend peut-être celle-ci extrêmement propre à traduire l'autre, et qui fait que les plus beaux morceaux de notre poésie sont traduits ou imités de l'hébreu. Si la France n'avait pas en Europe le dépôt des vérités, il semble qu'elle en eut la garde; puisse-t-elle ne pas perdre cette noble prérogative!

(2) Il a donné aussi dans l'erreur du pouvoir *conditionnel* ou du *contrat* entre le souverain et les sujets.

(3) Bayle demande si une république d'athées peut subsister; Locke, si la matière est susceptible de la faculté de penser? Les hommes superficiels prennent ces questions pour un doute savant; elles ne sont que l'irrésolution de l'ignorance; Descartes et Leibnitz ne font pas des questions pareilles qui ruinent par leurs fondements l'homme et la société.

indignes de lui, et les attribua à la brute; toute forme humaine, tout esprit de vie, tout caractère d'intelligence disparurent sous le scalpel de cette dissection idéologique, et résumant en deux mots son triste système, Condillac appela nos pensées *des sensations transformées*.

Ce sytème a prévalu dans les écoles modernes, où l'on s'est imaginé le comprendre: on y jure par Condillac, comme on jurait jadis par Aristote; et sa doctrine des sensations y est si bien établie, que dans le dernier ouvrage sorti de cette école qui ait paru sur ces matières, intitulé: *Des signes, et de leur influence sur l'art de penser* (1), l'auteur, membre de l'Institut, ne craint pas de dire: « Je pars ici du principe reconnu aujourd'hui par tous les philosophes, que l'origine de toutes nos connaissances est dans nos sensations, et c'est par l'analyse de la sensation que je commence. » Cette opinion cependant a été combattue par les plus grands philosophes des siècles passés. Platon, saint Augustin, Descartes, Malebranche, Fénelon et Leibnitz, et elle est encore formellement combattue par *Kant*, le philosophe le plus accrédité de notre temps.

Le croirait-on? c'est une malheureuse équivoque qui a, plus qu'on ne pense, contribué à décréditer le génie éminent des philosophes de l'autre siècle, et entre autres de Malebranche. L'école de Port-Royal, supérieure en littérature, outrée en morale, aigre et orgueilleuse dans la dispute, commença le combat (car alors on mettait à la vérité assez d'intérêt pour la combattre par le raisonnement) contre la philosophie de Malebranche contraire à ces opinions étrangères, séduisantes d'austérité, qui se sont naturalisées parmi nous, et y ont fait tant de bruit et tant de mal. Elle opposa sa morale chagrine et son style froidement correct, à cette doctrine vivifiante et généreuse, qui s'énonce ou plutôt qui se colore dans un style animé, plein de force et de grâces, comme une lumière brillante à travers un cristal.

Dans un siècle qui sortait à peine des vaines et barbares arguties d'Aristote, on fit à Malebranche un crime, ou peu s'en faut, de parler un langage conforme à de hautes pensées, et de donner à la vérité une expression digne de sa beauté; il semblait qu'on ne pût enchanter le lecteur par le style sans faire illusion à son esprit. Fontenelle, esprit brillant, mais sans chaleur, qui écrivait avec grâce des dissertations mathématiques, et avec froideur des pastorales, Fontenelle décida qu'il y avait beaucoup d'imagination dans la philosophie de Malebranche, parce qu'il trouvait beaucoup d'images dans son style, et il fit sur cette imagination, dont Malebranche se servait *en se cachant d'elle*, cette jolie phrase que tout le monde connaît. Le plus sévère méditatif qu'il y ait jamais eu, qui ne met d'images que dans son style, qui pense le plus rationnellement, et s'élève par la seule intelligence aux vérités les plus générales, passa pour un homme à imagination, tandis que Locke et Condillac, qui, dans un style continuellement abstrait et sans figures, ne pensent qu'images de corps, organes dans l'homme, sensations et sens dans ses pensées, passèrent pour des hommes à couceptions. La vérité est précisément dans les assertions contraires. Descartes et Malebranche sont des hommes à conceptions, Locke et Condillac des hommes à *imaginations*, parce que l'imagination est en nous la faculté qui *image* ou imagine, et que l'on ne peut imaginer que des choses solides, des corps, des sens, des organes, et de là vient que l'imagination domine chez les artistes occupés de l'imitation des choses physiques. Au contraire, Descartes et Malebranche ne se sont trompés que lorsqu'ils ont voulu imaginer, l'un ses *tourbillons*, l'autre son *étendue intelligible*; encore cette dernière opinion, qui met en Dieu le type des vérités générales de l'ordre physique, manque-t-elle plus de développement que de vérité. Si l'on voulait comparer ces quatre esprits, on pourrait dire que Descartes et Malebranche avaient le génie qui généralise, et qui souvent se trompe dans les particularités, et que Locke et Condillac avaient l'esprit qui particularise, et qui se trompe toujours quand il veut généraliser; et l'on peut

(1) 1° Peut-on appeler du même nom de *signes* le rire et les larmes, accents de la joie ou de la douleur que je puis contrefaire quoique je ne les éprouve pas, et que ceux qui me voient n'éprouvent pas comme moi; et la parole et le geste, expression toujours vraie d'une pensée actuelle, qui réveille dans l'esprit des autres une pensée toute semblable? 2° Peut-on dire: L'art de penser, et penser est-il un art? Bien penser sur telle ou telle chose, est un art, et toute science n'est que l'art de bien penser sur un objet; mais penser, pris d'une manière absolue, n'est pas plus un art que se mouvoir. On ne dit pas: L'art du mouvement, et l'on dit: L'art de la danse, qui est une suite de mouvements ordonnés pour une fin.

assurer que, même en métaphysique, un style continuellement sec et diffus, sans couleur et sans chaleur, où l'abstraction des mots est mise à la place de la généralité des idées, est l'expression infaillible d'un esprit indigent, et la preuve certaine d'un système mal conçu

Mais si la solution de la question sur l'origine des idées ne se trouve pas dans le système trop purement spiritualiste des *idées innées*, ni dans le système purement matérialiste des *sensations transformées*, ne pourrait-elle pas se trouver dans les deux systèmes à la fois? L'erreur sépare et la vérité réunit; elle est rapport entre les objets, et si la vertu consiste à éviter tous les extrêmes, la vérité consiste à embrasser tous les rapports. C'est ce qui paraîtra évident à tout bon esprit qui jugera qu'il y a dans les idées quelque chose de fondamental qui ne vient pas des sens, puisque nous avons tous sur beaucoup d'objets une pensée uniforme avec des sens extrêmement variés en force et en perfection; que nous pensons à ce que nous n'avons jamais perçu par les sens, comme lorsque nous pensons à la couleur en général, quoiqu'il n'y ait de *sensible* que des couleurs particulières; que nous pensons le contraire de ce que nos sens nous rapportent, puisque nous redressons même par la pensée les erreurs de nos sens; enfin, parce que nous pensons le général, et que nos sens ne nous rapportent que le particulier: mais aussi il y a dans la pensée son expression, parole ou image, qui vient par les sens, qui nous rend *sensible* notre pensée, et sans laquelle nous ne pourrions connaître nous-mêmes, ni faire connaître aux autres notre pensée; expression qui nous est transmise par le sens de la vue, si elle est la figure d'un objet figurable ou une image, et par le sens de l'ouïe, si elle est parole ou l'expression d'un objet intellectuel, *fides ex auditu*. Ainsi ce qu'il y a de général, de fondamental dans l'idée, et qui ne vient point des sens, est le même chez tous les peuples; ce qu'il y a de particulier, et qui vient des sens, varie chez tous les peuples: c'est l'expression au moyen de laquelle mille idiomes différents rendent une même pensée. Ainsi l'idée n'est point une *sensation transformée*, comme l'appelle Condillac; mais l'expression nécessaire et naturelle de notre idée est une sensation de la vue ou de l'ouïe *transformée* en image ou en parole, parce que l'homme, forcé de se servir du moyen ou ministère de ses organes pour les opérations de son intelligence, pense par le ministère du cerveau, parle par le ministère de l'organe vocal, voit par le moyen de ses yeux, saisit par le ministère de ses mains, etc. Et c'est cet assujettissement à des organes, dont l'imperfection retarde et entrave l'intelligence, qui fait le désespoir des hommes qui aiment la vérité et soupirent après sa possession.

La parole est donc, dans le commerce des pensées, ce que l'argent est dans le commerce des marchandises, expression réelle des valeurs, parce qu'elle est valeur elle-même. Et nos sophistes veulent en faire un signe de convention, à peu près comme le papier-monnaie, signe sans valeur, qui désigne tout ce qu'on veut, et qui n'exprime rien, qu'autant qu'il peut être échangé contre l'argent, expression réelle de toutes les valeurs.

Cependant il est extrêmement remarquable que les mêmes philosophes qui, plaçant l'homme tout entier hors de lui-même, et dans ses sensations extérieures et ses organes matériels, devraient se borner à en étudier l'anatomie et en disséquer le tissu, aient introduit cette doctrine idéologique qui ne s'occupe que de l'*entendement*, et qui le décompose comme une substance chimique. La métaphysique ancienne étudiait Dieu et l'homme en eux-mêmes, et sans s'occuper assez de leurs rapports. L'idéologie moderne ne voit que l'homme et son pur intellect, qu'elle place dans ses sensations: science incomplète dans son objet, et fausse dans sa méthode, qui conduit au matérialisme en doctrine, à l'égoïsme en morale, à l'isolement en politique; ne s'occupe que d'abstractions sans réalité et sans application, et dans laquelle l'homme étudiant son intelligence avec son intelligence, et pensant en quelque sorte sa pensée, ressemble à celui qui voudrait s'enlever sans prendre au dehors aucun point d'appui, ou qui s'efforcerait de voir son œil sans miroir, et de connaître son tact en lui-même, et sans l'appliquer à un corps.

Il faut diviser sans doute lorsqu'on étudie le corps humain, substance complexe, composée d'un nombre infini de parties et d'éléments; il faut réunir, généraliser, voir des rapports, lorsqu'on traite de l'être simple: et j'avoue que cette dissection de la faculté pensante, à laquelle on attache tant d'importance dans l'école de Locke et de Con-

dillac (1), cette décomposition en pensée, perception, attention, compréhension, réflexion, etc., etc., etc., ces distinctions minutieuses entre des opérations indivisibles et instantanées, me paraissent aussi peu propres à apprendre l'*art de penser*, si penser est un art, que l'analyse pédantesque des sons par le maître de langues de Molière est propre à apprendre l'art de parler. Le principe de la liaison des idées, dont Condillac fait tant de bruit, peut-il même être regardé comme une découverte, et recommandé comme un précepte? Penser est-il autre chose que *lier des idées?* N'y a-t-il pas une liaison dans nos idées même les plus involontaires, et jusque dans les rêves les plus fantastiques? Ce principe n'est-il pas puéril à force d'être vrai, et n'est-il pas aussi inutile pour former et diriger la pensée, qu'il le serait de poser en principe, lorsqu'on veut apprendre à un enfant à marcher, que la marche est la liaison des mouvements?

Il est temps de le dire, le but de la philosophie morale est moins d'apprendre aux hommes ce qu'ils ignorent, que de les faire convenir de ce qu'ils savent, et surtout de le leur faire pratiquer. Elle ne consiste pas à entretenir l'homme de lui-même, et des mystères impénétrables de sa propre intelligence, pour en faire un idéologue arrêté à la contemplation de soi-même, et qui s'évanouit dans ses propres pensées; mais elle consiste à le rappeler sans cesse à la connaissance de ses rapports avec les êtres semblables, et à en faire un être moral et social, une *personne*, une *personne* dans la famille, une *personne* dans l'Etat, une *personne* dans la religion, une *personne* pensante et parlante, dont il faut étudier la pensée dans la parole, et la volonté dans les actions. C'est, j'ose le dire, ce qu'on n'a pas encore fait, et sur quoi je ne me flatte pas moi-même d'avoir rempli toutes mes pensées

Descartes prouva Dieu, et expliqua l'homme et ses passions; Malebranche fit un pas de plus sur la même route : il étudia leurs rapports, mais des rapports trop purement intellectuels, et les communications ineffables de la raison humaine avec l'éternelle raison. Leibnitz entrevit au delà, et connut la nécessité de la société extérieure de Dieu et des hommes, société qu'il appelle « l'Etat le plus parfait sous le plus parfait des monarques. » Ces systèmes, où tout est vérité, honorent l'intelligence humaine; mais parce qu'il n'y a pas toute la vérité, ils sont incomplets, et ne peuvent être appliqués dans le détail à la société, et ils montrent plutôt comment la société humaine est en Dieu, qu'ils ne montrent comment Dieu est présent à la société humaine, et la gouverne par les lois de l'ordre social.

En voilà assez sur la philosophie. Nous l'avons toute comprise sous trois systèmes généraux, auxquels toutes les opinions particulières se rapportent : système de la *cause*, doctrine de Dieu qui fut celle des Hébreux; système des *effets*, doctrine tout humaine qui fut l'objet de la philosophie païenne, et qui est encore l'objet exclusif de la philosophie moderne; doctrine du *moyen* ou médiateur, doctrine de Dieu et de l'homme, de la cause et de l'effet par la connaissance qu'elle donne du rapport qui les unit, et qui, mettant la rectitude dans les pensées de l'homme, a dirigé son intelligence dans la recherche de tout ce qui est fait pour lui, et qui est mieux connu depuis le christianisme.

Nous allons nous occuper de la société, à laquelle toute philosophie, toute connaissance, toute doctrine se rapportent, et où les êtres se trouvent dans leurs rapports mutuels : société correspondant chez les divers peuples aux divers systèmes de leurs connaissances... société judaïque où l'on ne voit que Dieu et son empire souverain; société païenne où l'on ne voit que l'homme et sa corruption; société chrétienne où l'on voit ensemble et en rapport Dieu et l'homme, et la faiblesse relevée et mise sur le chemin de la perfection; société chrétienne meilleure que la société judaïque, parce que l'homme y est plus libre; meilleure surtout que la société païenne, parce que l'homme y est mieux reglé : doctrine des Hébreux, éducation de l'enfance; doctrine des Chrétiens, institution de l'âge mûr; philosophie du commencement des *temps*, philosophie de la fin, et qui, considérées l'une et l'autre dans leur origine semblable, leur dépendance mutuelle et leur destination différente, sont véritablement *la législation primitive*, considérée dans les états de la société, et dans ses institutions fondamentales (2).

(1) Un physiologiste allemand a récemment trouvé dans le cerveau la loge du courage, la loge de la sensibilité, la loge de la mémoire, la loge du jugement, etc... Cette fois nos physiologistes français ont trouvé qu'il allait trop loin, et l'ont sérieusement réfuté.

(2) Il n'y a d'institutions publiques que le ministère public, et l'éducation qui y prépare. *Les ho.*

§ II. — De la société.

La législation a pris chez tous les peuples, un caractère différent, et relatif à la diversité des doctrines.

Les Juifs, qui ne voyaient dans l'univers que la cause suprême, la placèrent à la tête de la société, ou plutôt elle s'y plaça elle-même. *C'est par moi*, dit-elle dans les livres hébreux, *que les rois règnent, et les législateurs ne publient des lois justes qu'en se conformant à mes volontés.* (*Prov.* VIII, 15.) Non-seulement les Juifs virent en Dieu le souverain de leur société, mais ils virent en lui leur chef immédiat; et en même temps que l'Etat fut constitué par ses lois, la nation se crut gouvernée par ses ordres.

Chez les païens, la législation fut de l'homme : non que leurs plus anciens législateurs n'eussent retenu et même placé en tête de leurs codes le dogme fondamental de l'existence de la Divinité, et de l'honneur qui lui est dû; il fallait des milliers d'années et de grands progrès dans la philosophie humaine pour en venir à disputer à l'Etre suprême une place dans le code constitutionnel d'un grand peuple, et à regarder comme une conquête d'avoir pu en *séculariser* la législation. Mais chez les Juifs, Dieu parlait de lui-même à l'homme et lui donnait des lois : « Je suis le Seigneur ton Dieu... » Chez les païens, l'homme parla à l'homme de la Divinité, et lui imposa le culte des dieux comme une loi. Et certes, tout était de l'homme, et de l'homme seul, dans ces législations religieuses ou politiques, dont les philosophes grecs tentèrent la patience des peuples ou amusèrent leur crédulité.

La souveraineté de l'homme fut donc le dogme au moins pratique de la législation païenne. Si Numa supposa comme venues du ciel quelques pratiques de culte, la législation politique de Rome fut tout entière l'ouvrage discordant et compliqué de l'homme, et Cicéron en développe le principe dans ces paroles : *Populus romanus penes quem est potestas omnium rerum;* au peuple romain appartient le souverain pouvoir sur toutes choses.

Les Chrétiens héritèrent des croyances politiques des Juifs comme de leurs dogmes religieux. « Le pouvoir est de Dieu; obéissez à ce qui est juste, non-seulement par crainte, mais encore par principe de conscience. » Telles furent les premieres maximes politiques que publia le plus profond interprète du christianisme, qui posa alors comme le fondement du droit public des nations chrétiennes, l'*obéissance active* pour le bien, et la *résistance passive* au mal.

En même temps que le christianisme éclaira les hommes sur la constitution du *pouvoir* et les devoirs des *sujets*, il leur apprit la nature et les fonctions du *ministère* social dans ces paroles, qui n'avaient pas encore été entendues : « Que celui qui veut être le plus grand entre les hommes ne soit que leur *serviteur*. » Mot sublime, devenu usuel dans les langues chrétiennes, où il a été appliqué au ministère politique comme au ministère religieux, puisque les fonctions les plus élevées s'y nomment un *service*, et que *juger* et *combattre* s'appellent *servir*.

La société vécut, pour ainsi dire, sur cette doctrine jusqu'au XVe siècle, où les opinions de Wiclef et de Jean Hus, commentées par Luther, étendues par Calvin, et poussées aux plus extrêmes conséquences par nos philosophes, vinrent commencer en Europe cette sanglante tragédie qui dure encore, et dont la révolution présente est une *catastrophe*, et peut-être sera le dénoûment.

Jusqu'à cette époque, les Chrétiens avaient professé que le *pouvoir est de Dieu*, toujours respectable par conséquent, quelle que soit la bonté particulière de l'homme qui l'exerce, auquel on doit se soumettre quand il n'est que fâcheux, et opposer, s'il est injuste, un refus insurmontable d'obéir : pouvoir légitime, non dans ce sens que l'homme qui l'exerce y soit nommé par un ordre visiblement émané de la Divinité, mais parce qu'il est constitué sur les lois naturelles et fondamentales de l'ordre social, dont Dieu est l'auteur; lois contre lesquelles « tout ce qu'on a fait, » dit Bossuet, « est nul de soi, » et auxquelles, en cas d'infraction, l'homme est ramené par la force irrésistible des événements.

Wiclef, dans le pouvoir, ne vit que l'homme; il soutint que le pouvoir même politique n'est bon que lorsque l'homme qui l'exerce est bon lui-même, et qu'une femmelette *en état de grâce* a plus de droit à

pitaux, institution à la fois religieuse et politique, n'ont pour objet que de soulager les maux personnels. Aujourd'hui l'on regarde l'opéra, les messageries, une fabrique, une école de musique ou de peinture, comme des institutions publiques. Ce sont des établissements purement particuliers, même quand l'autorité les sanctionne et les protége, dont les uns sont utiles aux particuliers, les autres funestes à la société, et dont aucun n'est *nécessaire*.

gouverner qu'un prince déréglé : dès lors il attribuait aux sujets le droit de censurer l'autorité publique, de la juger et de s'élever contre elle par les armes. De là suivirent, comme des conséquences forcées, les doctrines du *Pouvoir conventionnel et conditionnel* de T. Hobbes et de Locke, le *Contrat social* de J.-J. Rousseau, la *Souveraineté populaire* de Jurieu, etc., etc. Le pouvoir ne fut que de l'homme; il dut, pour être légitime, être constitué et s'exercer suivant certaines conditions imposées par l'homme, ou certaines conventions faites entre les hommes, auxquelles il pût, en cas d'infraction, être ramené par la force de l'homme; car c'est là le fond de toutes les opinions des publicistes du XVIe siècle et des siècles suivants, développées alors et depuis, quelquefois modifiées, dans de nombreux écrits, et appuyées même de nos jours par de grands et terribles exemples.

Tel est cependant le désordre des idées que la sagesse n'*ordonne pas*, que de la même école qui professait la légitimité de la *résistance active* aux volontés arbitraires de l'homme revêtu d'un pouvoir légitime, sortit la doctrine illimitée de l'*obéissance passive*. Cette doctrine, célèbre chez les anglicans, fut non-seulement soutenue dans les écrits, mais mise en pratique avec une patience sans exemple chez les peuples chrétiens, à l'égard du tyran le plus cruel et le plus oppresseur qui ait déshonoré le pouvoir dans les temps modernes, de cet Henri VIII, « qui jamais ne refusa le sang d'un homme à sa haine, ni l'honneur d'une femme à ses désirs; » qui ne put maîtriser aucune de ses passions, et à qui, les Anglais permirent de réformer leur foi.

C'était un étrange démenti donné à la doctrine de Wiclef, qui enseignait que le pouvoir n'est respectable que lorsqu'il est entre les mains d'un homme vertueux, que de voir un peuple entier en souffrir de la part d'un monstre de cruauté et d'impudicité, l'abus le plus révoltant.

Encore aujourd'hui, dans l'ouvrage de politique le plus récemment sorti de l'école anglicane, les *Traités de législation* de Jérémie Bentham, jurisconsulte anglais, publiés en français cette année par M. Et. Dumont, de Genève, on lit « qu'il faut toujours reconnaître en politique une autorité supérieure à toutes les autres, qui ne reçoit pas la loi, mais qui la donne, et qui *demeure maîtresse des règles même qu'elle s'impose* dans sa manière d'agir. » Maxime fausse et servile qu'une philosophie éclairée ne pourrait appliquer à Dieu lui-même, dont la volonté est réglée par les lois immuables de l'éternelle raison; mais maxime, après tout, qui n'est, à l'examiner de près, que celle de Jurieu, présentée d'une manière plus générale : que « le peuple est la seule autorité qui n'ait pas besoin d'avoir raison pour valider ses actes politiques (1). » Combien ces doctrines abjectes sont éloignées de la doctrine généreuse de Bossuet, lorsqu'il dit que « le pouvoir le plus absolu est réglé par des lois fondamentales qui réclament sans cesse, et contre lesquelles tout ce qu'on fait est nul de soi....» Et ailleurs : « On peut dire que Dieu lui-même *a besoin d'avoir raison*. »

Ainsi, et c'est le résultat de tout ce qu'on vient de lire, la doctrine de l'Eglise chrétienne sur le pouvoir enseigne l'obéissance active et la résistance passive; et les doctrines philosophiques enseignent l'obéissance passive et la résistance active, et elles placent l'homme perpétuellement entre la servitude et l'insurrection.

L'étude du droit public et des constitutions des Etats commença en Europe avec les nouvelles doctrines sur la société. Ce fut sous le règne de Sigismond de Luxembourg, empereur d'Allemagne, et sous ses auspices, qu'on vit paraître les premières lueurs de la politique (2). Mais parmi les écrivains qui voulurent s'opposer à ce torrent d'érudites erreurs, les uns, par ignorance, indifférents sur la politique, se contentèrent de combattre en faveur de l'autorité religieuse que les novateurs attaquaient plus directement; les autres s'attachèrent à défendre les gouvernements, quels qu'ils fussent, et par la seule raison de la *possession*, et ils repoussèrent les atteintes portées à l'autorité des chefs, plutôt que les coups dirigés contre la constitution naturelle des Etats. Bossuet lui-même, dans ses

(1) Les Etats d'Europe, où le pouvoir du prince est moins réglé par des lois fondamentales, sont les Etats réformés; ce sont des princes protestants d'Allemagne qui donnent l'exemple de l'usage le plus étendu de l'autorité, pour ne pas dire le plus excessif, l'usage de trafiquer de leurs sujets avec des puissances étrangères; et même en France, combien de partisans de la *liberté* ont professé l'*obéissance passive* à tout ce qui portait le nom de *loi !*

(2) Wiclef était mort en 1384. J. Huss commença à dogmatiser en 1407. Sigismond fut élu empereur en 1410. Luther naquit cent ans après la mort de Wiclef.

Avertissements s'éleva avec force contre la souveraineté populaire et le pouvoir conditionnel, dont il démontra l'absurdité; mais il n'entra pas dans la discussion des lois constitutives de la société, qu'il supposa bonnes, ou du moins suffisantes, lorsqu'elles sont reconnues. Il soutint que l'*unité de pouvoir* est une loi bonne et sage; mais il ne fut pas jusqu'à dire qu'elle est la seule bonne loi, c'est-à-dire la loi naturelle des sociétés, et content de repousser l'ennemi, il ne le poursuivit pas sur son propre terrain, et il respecta le gouvernement populaire partout où le peuple était ou plutôt se croyait en possession du *pouvoir*. L'heure de discuter les titres du peuple n'était pas encore venue. La vérité ne se développe jamais qu'au besoin; c'est le temps, et non l'homme qui la découvre, et il n'est devenu indispensable de prouver que l'unité de pouvoir est la loi naturelle des sociétés, que lorsqu'on a avancé que la démocratie en est la condition essentielle et primitive, et que tout autre constitution est un attentat à la liberté de l'homme, et une offense à sa dignité.

Cependant Bossuet, le meilleur esprit dans la science de la société qui eût paru jusqu'alors, sentait le faux et le faible des institutions populaires. Dans son éloquent *Discours sur l'histoire universelle*, après avoir parlé avec quelque détail des institutions politiques des Grecs, il ajoute : « Il n'est pas question d'examiner si ces idées sont aussi solides que spécieuses; enfin, la Grèce en était charmée. » Ce qui prouve que ces idées ne charmaient pas l'excellent jugement de ce grand homme, et qu'il les trouvait plus *spécieuses* que *solides*.

Leibnitz lui-même, la lumière du Nord et le Platon de l'Allemagne, quoique né dans le sein de la réforme, ne partageait pas plus ses opinions politiques qu'il n'approuvait au fond ses opinions religieuses (1). Il n'avait pas une haute estime pour le volumineux Pufendorff, et ce publiciste, dont on a fait, faute de mieux, un auteur classique, ne remplissait pas l'idée que Leibnitz, dans ses vastes études et ses profondes méditations, s'était formée de la science de la société et des lois qui la gouvernent. « J'ai remarqué, » dit-il dans une lettre anonyme, publiée à la fin de l'ouvrage de Pufendorff *sur les devoirs de l'homme et du citoyen;* « j'ai remarqué de grands défauts dans les principes de Samuel Pufendorff... Cet auteur pénètre rarement jusqu'au fond de la matière, et ce qu'il dit sur l'origine des vérités morales, qu'il soutient arbitraires, est très-faux... Il paraît, continue-t-il, par ce que nous avons dit, combien il importe à la jeunesse, et même à l'Etat, d'établir de meilleurs principes de la science du droit que ceux que donne cet auteur. » Et il va jusqu'à dire : « Il est très-étonnant qu'un sujet aussi commun que la nature de la souveraineté n'ait presque été touché par personne; mais la raison en est (ces paroles sont remarquables) que la plupart des écrivains sont travaillés d'une maladie qui, leur *ôtant tout goût pour le moderne*, fait *qu'ils ne sont curieux que de l'antiquité*. Aussi, quand ils parlent du droit public et du droit des gens, ils disent quelquefois des choses pitoyables. On apprendra plus dans un recueil de gazette de dix années, que dans cent auteurs classiques. »

Les connaissances politiques n'avaient pas pris dans notre siècle une meilleure direction, et nos philosophes, héritiers immédiats de toutes les erreurs qui avaient précédé, s'étaient empressés d'accueillir et de propager des maximes favorables à la licence de tout penser, de tout dire et de tout faire. Deux hommes, que leurs contemporains ont nommés des hommes de génie, parce qu'ils ont jugé leurs écrits sur leur style, et leur doctrine sur le bruit qu'elle a fait, mais que la postérité, qui juge les écrits par leurs résultats et les opinions par les événements, appellera des hommes de beaucoup d'esprit (car on erre avec esprit, et non avec génie) (2), Montesquieu et Jean-Jacques Rousseau, écrivirent tous deux sur la politique avec un succès égal, parce que les talents étaient semblables, et que les intentions n'étaient pas très-différentes. Tous deux admirent comme base de la science de la société ou du moins établirent, dès l'entrée, la

(1) Les ministres luthériens lui reprochaient un défaut d'assiduité à leurs prédications; et rimant avec son nom *Leibnitz*, ils disaient en allemand : *Er glaub nichts*, il ne croit rien. On sait qu'il a voulu réunir les luthériens aux catholiques, et qu'il y a travaillé avec Bossuet.

(2) J'entends dans les sciences morales, car ce n'est proprement que là qu'est la vérité par excellence, parce qu'il n'y a ni bien ni mal dans les systèmes physiques, et qu'un siècle détruit trop souvent les opinions d'un autre siècle. La société marche avec les tourbillons de Descartes, comme avec l'attraction de son rival. Mais en morale, et dans la science de la société, là où cesse la vérité naît le désordre.

bonté *native* de l'homme, et un prétendu état humain *de pure nature* (1) antérieur à la société, et meilleur que la société. « L'homme est né bon, dit J.-J. Rousseau, et la société le déprave.:. Tout ce qui n'est pas dans la nature a des inconvénients, et *la société civile plus que tout le reste.* »—« Dans l'état de *pure nature*, dit Montesquieu, les hommes ne chercheraient pas à s'attaquer, et la paix serait leur première loi naturelle (2). » Montesquieu, partisan de l'unité de pouvoir par état et par préjugé, et du gouvernement populaire par affection philosophique; favorable aux sociétés *unitaires* par ses aveux, et aux sociétés opposées par ses principes, sans plan et sans système, écrivit l'*Esprit des lois* avec le même esprit, et, dans quelques endroits, avec la même manière qu'il avait écrit les *Lettres persannes ;* et cherchant sans cesse l'esprit de ce qui est, et jamais la règle de ce qui doit être, il trouva la raison des lois les plus contradictoires, et même des lois qui sont contre toute raison. L'auteur du *Contrat social* dans la société ne vit que l'individu, et dans l'Europe ne vit que Genève; il confondit dans l'homme la domination avec la liberté, dans la société la turbulence avec la force, l'agitation avec le mouvement, l'inquiétude avec l'indépendance, et il voulut réduire en théorie le gouvernement populaire, c'est-à-dire fixer l'inconstance et *ordonner* le désordre. L'instruction politique de la génération présente fut toute renfermée dans ces deux ouvrages : l'un, conséquent à ses principes, appelant tout le monde à la domination, est fait pour séduire des hommes orgueilleux et avides de pouvoir; l'autre, heureusement inconséquent, rachetant l'erreur des principes par de grandes vérités dans les détails, est fait pour en imposer à des esprits inattentifs et à des cœurs honnêtes; l'un et l'autre soutenus par un style qui éblouit par son éclat, ou qui étonne par sa précision, accrédités par des noms fameux, et, ce qui est plus décisif, appuyés par un parti puissant. L'*Esprit des lois* fut l'oracle des philosophes du grand monde, le *Contrat social* fut l'évangile des philosophes de collége ou de comptoir; et comme les écoles tiennent toujours quelque chose du tour d'esprit du caractère de leurs fondateurs, les adeptes de J.-J. Rousseau, tranchants comme leur maître, attaquèrent à force ouverte les principes de l'ordre social, que les partisans de Montesquieu ne défendirent qu'avec la faiblesse et l'irrésolution que donnent une doctrine équivoque et un maître timide et indécis.

C'était assez, c'était même trop de théories; il était temps que l'Europe fît un cours pratique de gouvernement populaire, et la France, destinée à être un exemple pour les autres nations, quand elle renonce à en être le modèle, fut choisie pour cette terrible expérience.

Elle n'a pas été favorable aux partisans des principes populaires, et leurs *assertions* précipitées et fastueuses sur la force et la durée des Etats populaires, surtout des *Etats* fédératifs, sur la liberté dont on y jouit, sur les vertus qui en sont le principe et *qui* s'y développent, ont été cruellement démenties par des événements trop publics et trop récents, pour qu'il soit nécessaire d'en retracer ici l'ineffaçable souvenir (3).

L'erreur de ces écrivains politiques vient de la même cause que celle qui a égaré les inventeurs de tant de systèmes physiques. Ils se sont hâtés de faire des théories, avant que le temps leur eût révélé un assez grand nombre de faits, et des faits assez décisifs. Il a surtout manqué à leur instruction le plus décisif de tous les événements, la révolution française, réservée, ce semble, pour la dernière instruction de l'univers. Mais aujourd'hui, que nous avons vu la nation la plus forte et la plus éclairée du globe tomber, dans sa constitution politique, de l'unité de pouvoir le plus concentré dans la démagogie la plus effrénée et la plus abjecte, et, dans sa constitution religieuse, du théisme le plus parfait à l'idolâtrie la plus infâme; aujourd'hui, que nous avons vu cette même nation revenir, dans son état politique, de cette étonnante dissipation de pouvoir à un usage plus sobre et mieux réglé de l'autorité, et, dans son état religieux,

(1) C'est le paradis terrestre des philosophes.

(2) La paix est un état et non une loi.

(3) Les événements ont éclairé même les philosophes sur le vice des théories populaires; et dans l'ouvrage de M. Bentham, que nous avons cité tout à l'heure, la doctrine du pouvoir conventionnel et conditionnel de *Hobbes* et de *Locke* et le *Contrat social* de J.-J. Rousseau, sont appelés de « pures fictions qui n'existent que dans l'imagination de leurs auteurs, des jouets qu'il faut laisser à des enfants. » Il ôte même à l'homme sa bonté native que J.-J. Rousseau lui attribue, et il avance que l'homme, antérieurement à la *société*, *serait sans lois*, *sans obligations*, *sans délits*, *sans droits*, etc.... L'auteur va plus loin encore : il nie tout autre loi naturelle que celle du plaisir et de la douleur, et en général il est moins heureux à édifier qu'à détruire.

passer de l'absence de tout culte au respect, et bientôt à la pratique de son ancienne religion, tous les accidents de la société sont connus, le *tour du monde* social est fait; nous avons voyagé sous les deux pôles : il ne reste plus de terre à découvrir, et le moment est venu d'offrir à l'homme la carte de l'univers moral, et la théorie de la société.

Mais qu'est-ce que la société? La société, dans un sens général ou métaphysique, est *la réunion des êtres semblables pour la fin de leur reproduction et de leur conservation;* et cette définition, qui ne paraît d'abord convenir qu'à la société des corps, s'applique également à la société morale ou des esprits, parce que leur production est l'instruction, et leur conservation la connaissance de la vérité ou la raison. Mais la société, dans un sens plus restreint et mieux approprié au sujet particulier que nous traitons, est le rapport des personnes sociales entre elles, c'est-à-dire le rapport du *pouvoir* et du *ministre*, pour le bien et l'avantage des *sujets*.

Cette définition est vraie de la société domestique, où l'union du père et de la mère se rapporte à la reproduction et à la conservation des enfants. Cette définition est vraie de la société religieuse, où les rapports de la Divinité et de ses ministres ont pour objet la perfection et le salut des hommes. Cette définition est vraie de la société politique, où le service public que les officiers civils et militaires doivent au chef de l'Etat a pour unique objet l'ordre public, fondement du bonheur des peuples et de la prospérité des empires.

Il y a donc trois *personnes* dans toute société : le chef ou le pouvoir, les *officiers* ou le ministère, et les sujets ou le peuple; la réunion de ces trois *personnes* s'appelle la société : et ces personnes sont domestiques ou publiques, religieuses ou politiques, comme la société. Le lecteur qui lira avec attention la première partie de cet ouvrage, remarquera que ces trois modes d'existence des êtres dans la société se lient, d'un côté, à l'ordre le plus général de l'univers, où nous retrouvons tous les êtres et leurs rapports compris sous ces trois idées générales, et les plus générales possibles, de *cause*, de *moyen* et d'*effet*, qui ont entre elles les mêmes relations que *pouvoir, ministre*, et *sujet;* et de l'autre, qu'ils se lient au système particulier, intellectuel et corporel de l'homme, qui est une *intelligence* ou *volonté* servie par des *organes* pour agir sur un *objet*. *intelligence*, *organes*, *objet*, qui ont entre eux les mêmes rapports que *pouvoir, ministre* et *sujet* dans la société, que *cause*, *moyen*, *effet* dans l'univers.

Ces trois personnes sont séparables l'une de l'autre, c'est-à-dire amovibles, ou elles sont fixes et indissolubles : elles sont amovibles dans la famille par la faculté du divorce, amovibles dans la religion par le presbytérianisme, qui n'imprime aucun caractère de consécration à ses ministres; amovibles dans l'Etat par les institutions populaires, qui font du pouvoir et du ministère des fonctions perpétuellement révocables et éligibles. Elles sont, au contraire, fixes et inamovibles dans la famille par l'indissolubilité du lien conjugal, dans la religion par la consécration qui lie irrévocablement le ministre à la Divinité et au fidèle, et par conséquent les lie entre eux; dans l'Etat, par la fixité ou l'hérédité du ministère politique. Là seulement est la raison de tous les phénomènes que présentent les sociétés anciennes et modernes. Plus il y a d'amovibilité dans les rapports des personnes entre elles, plus il y a d'instabilité, de désordre, de faiblesse dans la société; plus il y a de fixité dans les rapports, plus il y a de force, de raison et de durée. Ainsi, les sociétés les plus fortes de l'antiquité ont été la société égyptienne, la société hébraïque et la société romaine, où le ministère politique, patriciat chez les Romains, ministère lévitique chez les Juifs, guerrier chez les Egyptiens, était fixe, héréditaire et propriétaire. Ainsi, les sociétés les plus faibles, les plus désordonnées de l'antiquité, ont été les empires despotiques de l'Asie, et les Etats populaires de la Grèce, où il régnait une perpétuelle mobilité dans le pouvoir et ses fonctions; et remarquez qu'il n'y a eu en Grèce de force réelle que chez les Spartiates et les Macédoniens, où il y avait plus de fixité dans les fonctions, et même quelque hérédité dans les personnes.

Ainsi, les sociétés les plus fortes des temps modernes sont celles où se trouve la fixité des personnes, comme dans les monarchies chrétiennes et chez le Tartare, société à son second âge, et qui a son *Khan* et ses *Mirzas*, comme le Germain de Tacite, auquel il ressemble, avait, sous d'autres noms, ses chefs et leurs compagnons. Ainsi, les sociétés les plus faibles des temps modernes sont celles où l'on retrouve l'amovibilité dans les

personnes, la Pologne, la Turquie, la Chine, et les Etats populaires de Suisse et de Hollande, etc.

Rien ne prouve la vérité de ces principes, comme de voir la Pologne, où le pouvoir était électif et le ministère héréditaire, et la Turquie, où, comme à la Chine, le pouvoir est héréditaire, et le ministère électif, tombées l'une et l'autre dans les mêmes faiblesses et les mêmes désordres, par une cause en apparence opposée, et malgré la prodigieuse différence de leurs institutions domestiques, civiles et religieuses.

Lorsque le ministère ou la magistrature s'empare du pouvoir et l'exerce en corps, comme en Pologne, à Berne, en Suède, à Venise, ce ministère ne *sert* pas, il gouverne; il n'est plus *ministère*, il est *pouvoir*; et sous cette forme, il se nomme *patriciat*, et l'Etat, toujours populaire, reçoit différents noms, selon les différentes formes du pouvoir : aristocratique, si les patriciens sont héréditaires, et oligarchique, s'ils sont en petit nombre; démocratique, si les patriciens sont électifs, et démagogique, si tous ou la plus grande partie des citoyens sont appelés au pouvoir; car même dans la démocratie la plus illimitée, il y a des conditions d'âge, de sexe, d'état et de propriété, qui restreignent la capacité du pouvoir. Ainsi le patriciat existe partout où plusieurs citoyens, quels que soient leur nombre, leur naissance, leur fortune, leur profession habituelle, ont, par les institutions politiques, le pouvoir le plus éminent de tous, le pouvoir par excellence, celui de faire la loi, soit qu'ils l'exercent temporairement, viagèrement ou héréditairement. C'est ce que J.-J. Rousseau fait observer avec beaucoup de sagacité. « Il est certain qu'ôtant l'extrême disparité des deux républiques, la bourgeoisie de Genève représente exactement le patriciat vénitien ; abstraction faite de la grandeur, son gouvernement n'est pas plus aristocratique que le nôtre. » Il y a donc aujourd'hui en France un véritable patriciat électif; mais il n'y a pas de noblesse, parce qu'à la place d'une classe destinée exclusivement à servir, il y a une classe exclusivement destinée à régir ou à faire des lois.

Comme les sociétés sont semblables dans leur constitution, elles sont semblables dans leurs accidents; et l'on peut regarder comme un axiome de la science de la société, axiome dont l'histoire offre une continuelle application, que les Etats populaires, les religions presbytériennes, et les familles dissolubles par le divorce, se retrouvent généralement chez les mêmes peuples, et quelquefois malgré des apparences contraires; comme le lien indissoluble, ou l'inamovibilité des personnes dans l'Etat, dans la religion, dans la famille, s'aperçoit généralement dans les mêmes sociétés.

Mais les effets de ces lois générales des sociétés ne peuvent être aperçus que dans les Etats dont aucune force extérieure ne comprime l'action intérieure, qui ont en eux-mêmes le principe de leur indépendance, et qui ne demandent pas à leurs voisins la garantie de leurs propres lois. Ainsi, l'on ne peut apercevoir l'effet des lois morales que chez un homme qui a son franc arbitre.

Ce serait une autre erreur de vouloir assigner avec la précision d'un chronologiste un commencement à certaines lois, même fondamentales, que l'on voit en usage dans la société. Les mauvaises lois commencent; mais les bonnes, émanées du bien suprême, sont éternelles comme lui. A quelque instant que les hommes les écrivent, elles viennent toujours de plus loin, et comme l'homme lui-même, elles étaient avant de naître.

Ainsi en France, le ministère, d'abord électif, ou amovible comme le pouvoir, sous la première race, ou même la seconde, est devenu héréditaire et propriétaire sous la dernière race et avec le pouvoir lui-même. Mais cette observation n'est vraie que généralement, et les exceptions qu'on peut y trouver, et que certains esprits saisissent toujours beaucoup mieux que les vérités générales, ne sauraient en affaiblir la force. Il est vrai que généralement le pouvoir n'a été définitivement héréditaire, et le ministère généralement fixe et propriétaire, que depuis la fin de la seconde race, quoique avant cette époque, il y eût des familles distinguées par leurs richesses et la considération dont elles jouissaient, et des princes qui avaient succédé à leurs pères. C'est ici le lieu d'appliquer ce passage remarquable du président Hénault : « On veut, » dit-il, « que l'on vous dise que telle année, à tel jour, il y eut un édit pour rendre, par exemple, vénales les charges qui étaient électives. Or il n'en va pas ainsi de tous les changements qui sont arrivés par rapport aux mœurs, aux usages, à la discipline; des circonstances ont précédé, les faits particuliers se sont multipliés, et ont donné,

par succession de temps, naissance à la loi générale sous laquelle on a vécu. »

Mais la nature ou l'ensemble des lois générales de la reproduction et de la conservation des êtres, tend nécessairement à les placer dans l'Etat le plus fort, c'est-à-dire le plus fixe et le plus durable, celui où les êtres font effort pour arriver ou pour revenir. L'état d'amovibilité ou d'instabilité est donc pour les êtres un état de *passage*. Il est par conséquent un état de faiblesse, d'inquiétude et de trouble : c'est pour la société, pour l'homme, l'enfance qui prépare et conduit à la virilité. Les sociétés où il n'y aura que peu ou point de fixité dans les personnes seront donc dans un état de faiblesse tant qu'elles ne seront pas encore parvenues à l'état fixe ; ou dans un état de désordre si elles s'en sont écartées, et qu'elles travaillent à y revenir. De là la faiblesse et le désordre de certains gouvernements et de certaines religions anciennes ou modernes ; de là la force toujours croissante et la durée indestructible de quelques autres ; de là enfin des principes sûrs pour juger l'état passé et présent des sociétés, et conjecturer leur état futur.

Ce fut avec ces principes et avec ces données, que l'auteur de cet écrit entreprit de traiter de *la théorie du pouvoir politique et religieux dans la société civile*. Cet ouvrage se ressentit moins peut-être des tâtonnements inséparables de toute théorie nouvelle, que des circonstances pénibles au milieu desquelles il fut composé. Les événements politiques ne tardèrent pas à justifier les conjectures de l'auteur. Il y annonçait (dès 1794) les malheurs dont la politique évasive de quelques cantons ne garantirait pas la Suisse, et la faiblesse réelle de cette société, malgré la réputation de force que quelques antiques faits d'armes et les philosophes modernes lui avaient faite ; le peu de fonds que les Provinces-Unies devaient faire sur leur puissance, même fédérative ; l'inconsidération où Venise était tombée, et le danger qui pouvait la suivre ; les changements prochains et inévitables dans la constitution germanique ; les embarras intérieurs de l'Angleterre, que la paix ne fera peut-être qu'accroître ; la chute dont la Turquie est menacée ; le principe de discorde que les Etats-Unis portent dans leur sein, et dont les symptômes se sont déjà manifestés ; la séparation des Pays-Bas de la maison d'Autriche, et jusqu'à l'accroissement probable de la puissance qui se trouve à l'entrée de l'Italie, et qu'on appelait alors le roi de Sardaigne. L'auteur, en 1794, osait ne pas *désespérer de la France ;* il découvrait dans son antique constitution un principe de restauration, et dans les circonstances de sa position une raison d'accroissement, même dans le nouveau continent, et déjà il a été question de lui rendre la Louisiane. Ces mêmes principes, appliqués aux sociétés religieuses, donnaient lieu à des conjectures semblables sur la force indestructible des croyances religieuses qu'on a voulu détruire et la faiblesse des opinions soi-disant religieuses qu'on a voulu établir. Cet ouvrage, qui traite non-seulement de la constitution des sociétés, mais de l'administration des Etats, obtint des suffrages honorables, malgré ses nombreuses imperfections ; mais il fut proscrit par l'inquisition directoriale, et très-peu d'exemplaires échappèrent à ses recherches.

Ces mêmes principes ont été reproduits sous une forme abrégée et trop abrégée peut-être, et dégagés de toute application historique dans un *Essai analytique sur les lois naturelles de l'ordre social*, et plus récemment encore, quoique plus brièvement, dans l'application que l'auteur en a faite à la question la plus fondamentale de la société, la question du divorce, dans l'ouvrage qui a pour titre : *Le divorce considéré au* XIX*e* *siècle relativement à l'état domestique et à l'état public de société.*

Après avoir fait la *Théorie du pouvoir*, il était dans l'ordre des idées et des vérités de traiter des lois et du *ministère public* considérés en général, et c'est l'objet spécial de la première et de la seconde partie de cet ouvrage ; la troisième a un rapport immédiat aux deux premières, et la quatrième est relative à toutes les autres.

Le pouvoir est l'être qui *veut* et qui *agit* pour la conservation de la société. Sa volonté s'appelle *loi*, et son action *gouvernement*. Il veut par lui-même, il agit par ses ministres, qui servent (*ministrant*) à éclairer la volonté du pouvoir, à exécuter son action envers le sujet pour l'avantage général, qui doit être le terme de la volonté du pouvoir, et du service du ministère.

Ainsi le ministère, dans la société, est le coopérateur subordonné, mais naturel et nécessaire du pouvoir, et c'est dans l'état politique dont il est ici question plus particulièrement, ce qu'on a appelé de nos jours *fonctionnaires publics*, civils ou militaires.

Ces ministres sont les exécuteurs de l'*action* du pouvoir, et de là vient que, sous les premières races, les commissions qui conféraient des offices publics portaient : *Tibi actionem ad agendum regendumque committimus.*

L'action suprême du pouvoir consiste à porter la loi et à la faire exécuter, parce que le pouvoir suprême est essentiellement *justice* et *force*. L'action subordonnée du ministre consiste à *juger* et à *combattre*, à connaître la loi et à la faire observer par ceux qui, au dedans et au dehors de la société, voudraient troubler l'ordre social (1).

Ainsi *juger* et *combattre* sont les fonctions naturelles et essentielles du ministère public, politique, et même religieux; car le ministère religieux, milice spirituelle, juge et combat, et le ministère politique, milice séculière, est aussi institué pour *juger* et pour *combattre*.

On voit tout de suite la raison pour laquelle il était défendu en France, au moins par l'opinion, à certaines personnes, de se livrer à des professions mercantiles, ou de contracter des engagements pécuniaires qui les soumissent à la contrainte personnelle : des personnes *engagées*, âmes et corps, au service exclusif de la société, ne pouvaient disposer de leurs facultés intellectuelles pour leur utilité personnelle, de leur corps pour des engagements particuliers, ni même quelquefois de leurs biens, que des substitutions domestiques ou la loi générale de l'inaliénabilité conservaient dans les familles et dans les corps.

En voilà assez sur cet ouvrage. Il ne me reste plus que quelques réflexions à faire sur la seconde partie.

1° L'institution du ministère public, qu'on appelait *noblesse*, n'est en elle-même, ni une décoration pour l'Etat, ni un lustre pour l'individu. Ces figures oratoires peuvent embellir une harangue, mais elles ne rendent pas raison de cette institution. La décoration de l'Etat est sa force, et le lustre de l'homme, sa vertu. Il n'y aurait jamais eu de *noblesse* dans aucun Etat chrétien ou civilisé, les seuls où l'homme ait des idées justes du pouvoir et des devoirs, si elle n'eût été qu'une décoration; et elle n'aurait pas été, parce qu'elle n'aurait rien été. La noblesse est une fonction générale, et le séminaire des fonctions spéciales. Elle est un devoir, et loin qu'elle fût, même en France, le patrimoine exclusif de quelques familles, elle était l'objet et le terme des efforts de toutes les familles, qui toutes devraient tendre à s'anoblir, c'est-à-dire, à passer de l'état privé à l'état public, parce qu'il est raisonnable et même chrétien de passer d'un état où l'on n'est occupé qu'à travailler pour soi, à un état où, débarrassé du soin d'acquérir une fortune, puisqu'on la suppose faite, l'homme est destiné à servir les autres en servant l'Etat. Une famille, en France, sortie de l'état d'enfance, et de ce temps où elle dépend des autres familles pour ses premiers besoins, se proposait l'anoblissement pour but ultérieur à ses progrès. Une fois qu'elle y était parvenue, elle s'y fixait. L'individu, sans doute, pouvait avancer en grade, de lieutenant devenir maréchal de France, et de conseiller devenir chancelier; mais ces grades, s'ils n'étaient pas égaux, étaient semblables; les fonctions, pour être plus étendues, n'étaient pas différentes; la famille ne pouvait en recevoir un autre caractère, et une fois reçu, elle ne pouvait le perdre que par forfaiture. Dans les gouvernements populaires, une famille ne peut aspirer qu'à s'enrichir, et à s'enrichir davantage, même lorsqu'elle est opulente. Jamais elle ne reçoit de caractère qui la voue spécialement au service de l'Etat; et même les fonctions publiques auxquelles le citoyen riche est passagèrement élevé, ne sont souvent qu'un moyen pour la famille de spéculer avec plus d'avantage pour sa fortune. On n'est pas capable de rapprocher deux idées, lorsqu'on ne sent pas l'extrême différence qui doit résulter pour le caractère d'un peuple et les sentiments qui sont la force ou la faiblesse des nations, de cette disparité totale dans leurs institutions.

Un commerçant peut faire un excellent juge, et un artisan un très-bon soldat; mais la profession du commerce n'en est pas moins incompatible avec la profession de la magistrature, et la pratique des arts mécaniques avec le métier de soldat.

2° On ne règle un peuple que par l'exemple de quelques-uns qui sont dans la société ce que les corps d'élite sont dans une armée. Or on peut régler quelques citoyens, les soumettre, et beaucoup plus aisément qu'on ne pense, à des lois particulières. Nous en avons la preuve sous nos yeux dans les corps militaires, où tout est réglé jusqu'aux plus

(1) Le pouvoir est plus considéré à mesure qu'il a plus de ministres ou de pouvoirs subordonnés. Ainsi le colonel est supérieur à tous les officiers d'un régiment, le capitaine à tous ceux d'une compagnie, etc., etc.

petits détails, avec une précision rigoureuse ; *et l'on doit tout régler chez les hommes qui doivent être la règle de tous.*

3° Rien n'est impossible de ce qui a été pratiqué; tout est possible, lorsque tout est à faire, et lorsqu'il s'agit d'institutions nécessaires à la société, ce que les hommes ne veulent pas, et souvent ne peuvent pas faire avec des règlements, le conservateur suprême de la société le fait avec des événements dont l'irrésistible ascendant courbe les hommes et leurs passions sous la loi de fer de la nécessité.

Nous avons cherché à connaître les principes et les lois de l'ordre qui constitue les sociétés; nous allons examiner la cause et la marche du désordre qui les renverse.

Lorsqu'une société religieuse ou politique, détournée de la constitution naturelle des sociétés, a comblé la mesure de l'erreur et de la licence, les fonctions naturelles du corps social se troublent et cessent, les rapports naturels des personnes entre elles font place à des rapports arbitraires ; le *pouvoir* conservateur de la société se change en une tyrannie faible ou violente, la subordination et le service du *ministre* en une servitude aveugle ou intéressée, l'obéissance du *sujet* en un esclavage vil ou séditieux (1).

Cet état, appelé *désordre*, est toujours passager, quelque prolongé d'ailleurs qu'il puisse être, parce qu'il est contre la nature des êtres, et que *l'ordre est la loi inviolable* (ou plutôt essentielle) *des êtres intelligents.* (MALEBRANCHE.)

Une société tombée dans cet état fait donc nécessairement effort pour en sortir: l'action (si elle mérite ce nom) qui l'a écartée de l'ordre a été lente et presque insensible ; l'action qui l'y ramène, ou qui la dispose à y revenir tôt ou tard, est pressée et violente, et ressemble à une tempête.

Une société trop faiblement constituée pour se tirer par ses propres forces du désordre où elle est tombée, finit, confondue avec d'autres sociétés, et rentre ainsi dans un état de société qui n'est pas le sien. Le paganisme, à Rome, périt en vain par le christianisme, qui ne put sauver l'empire de sa ruine ; l'empire romain périt lui-même démembré par les peuples du Nord, et cette société à jamais fameuse, qui avait triomphé de la puissance des monarques de l'Orient, ne put résister à la constitution que les Germains tenaient de la nature; *quippe*, dit Tacite, *regno Arsacis acrior est Germanorum libertas.* Dans la société religieuse, les sectes ou sociétés particulières séparées de la société générale, après avoir vécu dans le trouble et la guerre, ont fini par disparaître et se confondre dans la grande société; et la société politique de Pologne longtemps agitée a fini, partagée entre les États voisins.

Mais il est d'autres sociétés dont l'administration peut être troublée passagèrement par le désordre que les passions y ont introduit, sans que leur constitution soit pour toujours renversée, parce qu'elle repose sur la base indestructible des lois naturelles de la société, « de ces lois, dit Bossuet, contre lesquelles tout ce qu'on fait est nul de soi; » c'est la maison bâtie sur la roche, que le vent et les flots battent en vain, tandis qu'ils emportent jusqu'à la dernière pierre de l'édifice bâti sur le sable.

Ces sociétés ne peuvent périr, mais elles deviennent le théâtre d'une guerre intestine entre l'ordre et le désordre : guerre d'autant plus animée, que les désordres sont plus graves, et les lois fondamentales plus naturelles et mieux connues ; en sorte que les crises seront au plus haut point de violence, lorsque les passions, toujours les mêmes, mais mises en œuvre par des esprits parvenus au plus haut degré de connaissances et de pénétration, auront à combattre les principes de l'ordre portés par le temps et les lumières au terme extrême de leur développement, et par conséquent de leur stabilité.

La société en général, considérée sous ce double aspect, peut être comparée à l'homme d'un tempérament faible qu'une maladie de langueur jette dans le dépérissement et conduit lentement au tombeau ; ou à l'homme d'une constitution robuste qui résiste aux excès d'une maladie aiguë, et qui, débarrassé des mauvais levains qu'un régime vicieux avait introduits dans les organes de la vie, puise dans son rétablissement de nouvelles forces, et parvient à l'âge le plus avancé.

On pourrait faire l'application de ces pro-

(1) Les hommes ne peuvent exister ensemble dans la même société sans être entre eux dans des rapports quelconques. Ces rapports, vrais ou faux, sont extérieurement les mêmes : toujours les uns commandent et les autres obéissent; mais leur résultat est inverse : ce sont exactement les quantités *positives* et *négatives* de l'analyse.

positions à toute constitution de société, religieuse ou politique, considérée en général, et comparée à une autre constitution, comme, par exemple, au catholicisme comparé au presbytérianisme, et au monarchisme comparé au popularisme; mais pour nous arrêter à une application locale et particulière, et par là même plus sensible, nous ne sortirons pas de la France, l'aînée et la plus constituée des sociétés religieuses et politiques de l'Europe.

Il est impossible d'assigner une époque précise à certains changements qui arrivent dans les Etats, soit en bien, soit en mal, parce que les erreurs des hommes sont de la même date que leurs passions, ou leur raison aussi ancienne que la vérité; mais depuis un temps déjà loin de nous, il s'était introduit des désordres dans l'administration religieuse et politique de la France, et telle est la similitude des deux sociétés et le nœud mystérieux qui les unit, que des désordres exactement correspondants et pour ainsi dire parallèles s'étaient manifestés à la fois dans l'une et dans l'autre société (1).

Ainsi, pour en donner un exemple, lorsque les fiefs militaires avaient passé dans les propriétés de l'Eglise les dîmes ecclésiastiques avaient passé, par l'inféodation, dans les propriétés séculières; et lorsqu'il s'était introduit dans l'ordre du clergé des titres sans fonctions, et souvent sans propriétés, il s'est introduit dans l'ordre politique ou la noblesse des décorations sans devoirs et des titres sans fonctions, en sorte que l'un et l'autre ordre étaient, si l'on peut le dire, tombés à la fois en *commende*. La révolution, qui n'est que l'effort que fait une société pour revenir à l'ordre, était donc commencée depuis longtemps : la maladie avait eu des crises, et la génération encore vivante a vu les déplorables querelles religieuses et politiques sur *les affaires du temps* et *des parlements*, qui annonçaient l'explosion générale dont nous avons été les témoins, comme une épaisse fumée annonce l'éruption prochaine d'un grand incendie.

L'explosion se fit en 1789. La plupart crurent que la révolution commençait alors seulement, parce qu'ils aperçurent des hommes nouveaux à la tête des affaires, et des formes nouvelles d'administration. La révolution, sans doute, *vint au monde* à cette époque; mais elle était bien auparavant *conçue* dans le sein de la société, et depuis longtemps elle y était prévue et annoncée (2). Le grand nombre en attribua la cause à des fautes qui n'en furent que l'occasion. Telle est en effet la nécessité des lois générales qui règlent les événements de ce monde, que, lorsque certains effets préparés par des causes éloignées, sont devenus inévitables par de nouvelles opinions introduites dans les esprits et de nouveaux arrangements dans les choses, les démarches même les plus indifférentes, et quelquefois les plus louables, donnent aux événements la dernière et fatale impulsion.

Ainsi, lorsque le temps a miné dans un antique édifice le principe de la *durée*, le plus faible moteur, l'air, un son, peut-être les travaux souterrains d'un faible *animal*, déterminent l'instant de son entière ruine. « Il n'arrive jamais de révolution subite, » dit Mably, « parce que nous ne changeons point en un jour notre manière de voir, de penser et de sentir... Si un peuple paraît changer brusquement de mœurs, de génie et de lois, soyez sûr que cette révolution a été précédée par une longue suite d'événements et par une longue fermentation de passions. »

Rien ne prouve mieux à l'homme attentif l'existence de cette intelligence suprême, législatrice souveraine de l'ordre moral comme de l'ordre physique, que l'exécution

(1) *Voy.* la IIe partie.

(2) *Voy.* les *Sermons* du P. NEUVILLE et les *dernières remontrances du clergé;* mais voici ce qu'on lit dans un ouvrage intitulé : *Variétés d'un philosophe provincial*, par M. Ch. LEJEUNE, 1767 :

« Toutes les idées sont si renversées aujourd'hui, on est si loin des notions les plus claires, les vérités qu'on a toujours regardées comme le rudiment des mœurs et la source de l'honnêteté publique ont tellement dégénéré en problèmes et en paradoxes; on a tellement oublié les maximes fondamentales du patriotisme même et de la saine philosophie, qu'avant trente ans, supposé que cela continue, on n'entendra raison sur rien. Le brouillard gagne et s'étend sur toute l'Europe, au point qu'on n'y verra plus en plein midi.

« Je conseillerais à tous ceux qui espèrent vivre, et à qui le délire épidémique n'a pas encore fait tourner la tête, de recueillir bien précisément les lumières de leur bon sens, et d'écrire comme quelque chose de fort rare, ce que du premier coup d'œil leur esprit décidera juste et convenable. Surtout qu'ils prennent garde de se rebuter par la raison que cela leur paraîtra trop évident. En 1797 ou 98 *au plus tard*, il sera temps de faire imprimer le recueil : alors on trouvera neuf ce qu'il y a de plus simple; et je craindrais même, vu les progrès de la déraison, que ce livre ne parût encore trop extraordinaire. Cependant je pense que peu à peu on s'y accoutumera. Ainsi un malheureux tout à coup sorti du noir cachot où il languissait depuis bien des années, souffre de la première vue du soleil; mais il ne tarde pas à s'y faire. » (Pag. 237.)

infaillible de cette loi générale qui veut qu'une cause, même contingente, étant posée, il s'ensuive un effet nécessaire ; car elle ne serait pas cause, si elle ne produisait un effet, et s'il n'y avait ni cause ni effet, il n'y aurait rien, rien ne serait.

Cette intelligence, suprême législatrice de l'ordre éternel, les philosophes anciens ne la connaissaient pas, et les philosophes modernes la méconnaissaient. Ceux-là ne voyaient que le destin, et la main de fer d'une aveugle et inflexible nécessité ; ceux-ci ne voient que leur nature, qu'ils font aussi rigide que le *fatum*, sans la supposer plus intelligente ; les Chrétiens seuls ont la clef de la science, et le secret de la *nature* et de la *nécessité*. Ils savent que la création libre des êtres est *naturelle* à l'Etre *nécessaire* et *nécessairement* tout-puissant ; que de cette création libre et *naturelle* des êtres, il suit entre eux des (1) rapports *nécessaires* exprimés dans les lois *naturelles*, et que c'est par l'observation de ces lois *naturelles* que le Créateur conduit les êtres à leur fin *nécessaire*.

La France à laquelle je reviens, considérée dans le long cours de sa vie sociale et dans ses relations avec les autres Etats, semble être, dans la société générale de l'Europe civilisée ou de la chrétienté, ce qu'est un premier ministre dans le gouvernement d'un Etat. Née de la nature même, mais élevée par Charlemagne, elle a agi ou concouru dans tout ce qui s'est fait d'important en Europe depuis cet homme prodigieux ; et il semble même, qu'à considérer l'Europe chrétienne comme une grande famille, la prééminence dont la France jouissait entre ses enfants fut exprimée dans le titre de *Fils aîné de l'Eglise* et de *très-chrétien*, depuis longtemps attaché au pouvoir suprême de cette société.

La France, forte de seize siècles de constitution religieuse et politique, tombée depuis longtemps dans des désordres d'administration qui s'étaient successivement accrus, et qui avaient, comme il arrive toujours, altéré les mœurs avant de renverser les lois, ne pouvait être ramenée à l'ordre que par des efforts proportionnés à la force de sa constitution, à la gravité du mal et à l'importance des fonctions, et pour ainsi dire, de la magistrature qu'elle exerçait sur l'Europe.

Aussi la révolution française présenta, dès les premiers instants, des caractères particuliers et extraordinaires aperçus depuis longtemps par l'auteur des célèbres *Considérations sur la France*, mais aujourd'hui plus développés, et par là même plus remarquables.

Aussitôt que la révolution éclata en France, tout pouvoir civil, c'est-à-dire conservateur des hommes et des propriétés, cessa dans l'Etat ; ce qui n'est jamais arrivé au même degré dans une autre société, pas même en Angleterre, où il y eut autant de violences individuelles, et peut-être même plus de désordres particuliers, mais où il n'y eut pas cette constitution inverse et *négative*, si j'ose le dire, qui contrefit l'ordre public et distribua l'injustice, comme un gouvernement régulier distribue la justice entre les citoyens ; et il s'éleva sur toute la France un pouvoir essentiellement destructeur, sous le nom de *gouvernement révolutionnaire*, qui soumit le désordre à des règles, constitua l'oppression, et détruisit légalement les hommes et les choses.

Alors la France passa tout entière de l'état civilisé ou de conservation à l'état sauvage ou de destruction, comme dans la société le méchant qui trouble l'ordre public est mis hors des lois civiles, et tombe sous l'action des lois criminelles. « Il peut en être de quelques nations, » dit le célèbre Bacon, « comme de ces hommes que nous appelons hors les lois, *exleges*, parce qu'ils sont proscrits par les lois civiles de tous les pays (2).

Dans cette mémorable catastrophe, les hommes furent instruments plutôt que ministres d'un pouvoir irrésistible, qui, se jouant de leurs volontés et de leurs passions, se servit d'eux, et ne voulut pas qu'ils le servissent, encore moins qu'ils se servissent de lui pour leurs fins personnelles ; et qui repoussa également, et souvent punit exemplairement l'homme fort qui voulut combattre la révolution et l'homme faible qui voulut la tromper ; l'ambitieux qui crut la diriger, et le scélérat qui osa la dé-

(1) Un potier fait *librement* des vases ; mais par cela seul qu'ils sont faits et qu'ils existent ensemble, ils se trouvent *nécessairement* en rapport entre eux de forme, de capacité, de distance ; je me sers d'autant plus volontiers de la comparaison du potier, que l'Ecriture l'emploie souvent, et elle sert à faire comprendre comment la création *libre* des êtres produit entre eux des rapports *nécessaires*.

(2) Quemadmodum enim homines quidam sunt quos exleges appellamus, proscripti scilicet per leges civiles diversarum regionum, ita etiam nationes quædam reperiuntur. (BAC., *De bello sacro*.)

passer et en quelque sorte la dérégler.

Dès lors la France fut, à l'égard des puissances étrangères, comme un homme condamné à une peine afflictive, et qui, sous la main de la justice, n'a plus rien à craindre de la vengeance; ou comme ces célèbres coupables dont l'antiquité fabuleuse nous a transcrit le crime, et les châtiments, et que les païens regardaient avec une religieuse terreur, tels que des victimes dévouées aux dieux, *diis sacer*. Aussi la France ne triompha pas au commencement des puissances coalisées contre elle, par la supériorité de sa tactique, l'habileté de ses généraux ou la sagesse de ses conseils; mais elle répandit en Europe la terreur qui a toujours précédé ses armées, par l'indiscipline même si redoutable de ses soldats, la fougueuse témérité de ses généraux, le délire surnaturel de ses administrateurs. Comme la France n'avait reçu la force que pour sa conservation, elle fit toujours la guerre près de ses frontières, non avec plus de gloire, mais avec plus de fruit que la guerre au loin, et elle est la seule de tous les Etats populaires, anciens et modernes, qui ait fait avec un désavantage constant la guerre maritime toujours offensive de la part d'une puissance continentale : différence totale entre la république française et la république romaine, qu'on veut toujours comparer ensemble. Car les Romains faisaient la guerre au loin beaucoup plus heureusement qu'à leurs portes, et, quoique sans expérience de la marine, ils triomphèrent de la puissance navale de Carthage comme des armées de Pyrrhus, de Persée et de Mithridate.

Cependant ceux qui avaient fait des lois de la société et des leçons de l'histoire l'objet de leurs méditations, jugeaient l'importance de la cause par la gravité des effets et calculaient la durée de la maladie sur la violence des accès; ils cherchaient à estimer jusqu'à quel point un siècle entier d'erreur dans les leçons et de licence dans les exemples, depuis la régence jusqu'à nos jours, à ne pas remonter plus haut, avait affaibli la croyance des vérités fondamentales de l'ordre social et accru la fougue des passions; et ce que dix siècles d'instruction et de discipline, depuis Charlemagne jusqu'à Bossuet, pouvaient avoir mis de force dans la raison et de solidité dans les vertus. Dès lors ils purent tout craindre des Français, et ils durent tout en espérer; et il fut raisonnable de conjecturer que cet enfant prodigue, après avoir dissipé dans la débauche son antique et brillant patrimoine, tomberait dans les dernières extrémités du malheur et de l'opprobre, mais que, rentré en lui-même, il jetterait enfin les yeux sur l'abjection de son état, et voudrait remonter au rang dont il était déchu.

La révolution française a passé, et de bien loin, toutes les craintes et toutes les espérances. Assemblage inouï de faiblesse et de force, d'opprobre et de grandeur, de délire et de raison, de crimes et même de vertus, la tête dans les cieux et les pieds dans les enfers, elle a atteint les deux points extrêmes de la ligne qu'il a été donné à l'homme de parcourir, et elle a offert à l'Europe, dans tous les genres, des scandales ou des modèles qui ne seront jamais surpassés.

Aujourd'hui que la France cherche à rentrer dans le sentier étroit de la sagesse, et qu'après avoir dicté des lois à l'Europe, elle veut s'en donner à elle-même, le moment est venu d'offrir à sa raison incertaine ces principes qui jadis firent sa force, et hors desquels elle chercherait en vain le bonheur. C'est la tâche que j'ai entreprise. Ancien habitant de cette contrée dévastée, j'indique à ceux qui sont nés après les jours de désolation les antiques limites de notre commun héritage.

Déjà des codes de lois civiles et criminelles, médités par des hommes versés dans l'étude de la jurisprudence, ont été ou seront bientôt l'objet d'une discussion solennelle devant nos nombreux législateurs L'intention de ceux qui gouvernent, de s'entourer de toutes les observations, et de ne repousser aucunes lumières, permet à tous les citoyens, impose même à quelques-uns le devoir d'offrir à leur patrie le tribut de leurs connaissances, au hasard qu'il n'en soit pas favorablement accueilli.

L'auteur de ces principes de législation a déjà fait entendre sa réclamation sur la plus fondamentale de toutes les questions civiles, sur la question du divorce et de l'indissolubilité du lien conjugal; sa voix, favorablement écoutée du public, partie dans ce grand procès, n'a pas encore pu fléchir l'opinion des juges; et, jusqu'à présent, des motifs du moment l'ont emporté sur des raisons d'éternelle vérité. Cependant tous seront-ils malheureux, parce que quelques-uns sont corrompus? tous seront-ils dépravés, parce

que quelques-uns ont été coupables? et la France, riche autrefois de tant de lois de raison et de vertu, recevra-t-elle, au quinzième siècle de son âge, une loi faible et fausse qu'elle a rejetée dans son enfance?

Il est vrai que, dans la discussion sur le mode de divorcer, la raison s'est vengée du mépris que les novateurs avaient fait d'elle dans la déclaration du principe. On voit dans les discussions sur le divorce qui ont eu lieu aux diverses époques, les opinants, péniblement occupés à régler le désordre, chercher une route entre deux écueils : d'un côté, craindre que le divorce soit trop facile, si l'on divorce sans motifs jugés ; de l'autre, craindre qu'il soit trop public, si l'on divorce avec des motifs jugés ; et comme dit l'Evangile, *rejetant le moucheron lorsqu'ils avalent le chameau* (*Matth.* XXIII, 24), se décider pour une législation hypocrite qui redoute le scandale, et non pas le désordre, comme si dans la société il pouvait y avoir un plus grand scandale que celui du désordre permis par la loi.

Quoi qu'il en soit, ce n'est plus sur un article isolé du code civil, mais sur le code civil lui-même et tout entier, que l'auteur de cet essai vient proposer quelques réflexions, non assurément pour en nier l'utilité, ou même en contester la sagesse, mais pour en faire sentir l'insuffisance, et établir la nécessité de faire précéder le code des facultés par le code des devoirs, et les règlements variables d'une discipline humaine, par les lois immuables de l'éternelle raison.

Je dois, pour expliquer toute ma pensée, jeter un coup d'œil général sur notre législation depuis 1789.

La législation que la France reçut à cette époque mémorable commença par la *Déclaration* solennelle *des droits de l'homme* (1) *et du citoyen*. C'est une série, non de maximes *générales*, mais, ce qui est bien différent, de maximes *indéterminées* (2), placées en tête de la constitution, comme dans Virgile les ombres vaines et les songes légers à l'entrée des enfers : propositions vagues, où la logique des passions trouve seule un sens clair et précis, et que les gens simples prirent pour les *principes* de la science, uniquement parce qu'elles étaient le commencement du livre ; préambule digne de cette capitulation entre les opinions, de cette composition entre toutes les passions et tous les intérêts, qu'on décora du nom de *constitution* de 89, et dont les auteurs, en finissant, recommandèrent le maintien aux pères, aux mères, aux instituteurs, aux sujets enfin, parce qu'ils sentaient trop bien qu'ils avaient ôté au pouvoir public tous les moyens de la maintenir.

A peine ces oracles à double sens, comme ceux des sibylles, et comme eux proférés au milieu des convulsions et des frayeurs, eurent été entendus, que la France entière se réveilla comme d'un long sommeil, éblouie par le jour nouveau qui luisait sur elle. Ce fut à cette lueur trompeuse que tous examinèrent leur position dans la société, et que chacun fut mécontent de soi ou des autres. L'homme en place fut honteux d'avoir usurpé l'autorité, et l'inférieur d'avoir prostitué son obéissance. La richesse parut un tort, même au propriétaire ; la pauvreté une injustice, même à l'homme oisif ou dissipateur. Il n'y eut pas jusqu'à la médiocrité qui ne méconnût son bonheur, et les deux parties de la société, et de toute société, les forts et les faibles, ou plutôt les aînés et les plus jeunes, qui avaient marché jusque-là entre la religion et le gouvernement, sur la ligne commune où les plaçaient des services réciproques (car les premiers *servaient*, et étaient même faits pour *servir*), se séparèrent avec éclat, firent *front* l'un à l'autre comme deux armées en présence, et com-

(1) *Droit*, au singulier, veut dire *règle*, de *dirigere*, *directum*. Droit civil ou règle du citoyen sont la même chose ; mais *droits*, au pluriel, a pris une tout autre acception. Ce mot, employé pour exprimer indistinctement tous les rapports, et même les plus opposés, n'en désigne aucun avec précision. Ainsi l'on dit également les droits du père et les droits du fils, les droits du mari et les droits de la femme, les droits du maître et les droits du serviteur, les droits de l'homme et les droits de Dieu. Quelquefois il désigne la propriété, et c'est dans ce sens qu'on dit : J'ai des *droits* sur cette terre, sur cet héritage... Cette expression à plusieurs sens est commode dans la conversation familière, comme ces meubles à plusieurs usages quand on voyage ; mais en politique elle n'exprime rien de juste, et elle a été funeste.

(2) *Il n'y a pas d'effet sans cause*, est une maxime absolue, et d'une vérité nécessaire à jamais. *Honore ton père et ta mère* est une maxime générale, parce que *père* signifie le pouvoir en général, et qu'*honore* exprime tout ce qui lui est dû. *Fais l'aumône à Paul* est une maxime particulière, parce qu'elle particularise l'*homme* ; elle est d'une vérité locale et conditionnelle. La maxime, *les hommes naissent et demeurent libres et égaux en droits*, n'est rien de tout cela ; c'est du vague et de l'indéterminé, que le voluptueux explique de la liberté des jouissances, l'ambitieux de la supériorité de domination, l'avare de l'acquisition des richesses. On a accusé de métaphysique les auteurs de cette *Déclaration*. Si c'est là un reproche, il n'y en eut jamais de moins mérité.

mencèrent cette lutte insensée, impie, où le succès ne pouvait être qu'une calamité, et qui n'a pas fait un seul homme heureux, même du malheur de tous les autres.

La victoire ne fut pas longtemps indécise. Le pouvoir avait douté, il fut vaincu. Les vainqueurs, à leur tour, se divisèrent. Le nouvel ordre de choses avait ses premiers et ses seconds comme l'ancien, comme tout ordre quelconque ; car l'ordre entre les hommes n'est autre chose que l'art de faire passer les uns avant les autres, afin que tous puissent arriver à temps. Les plus diligents ou les plus heureux, comblés d'honneurs et de biens, ne manquaient pas de proclamer à haute voix pour la conservation de leurs avantages, ou même d'écrire jusque sur les murs l'article dernier des *droits de l'homme :* « La propriété est un droit inviolable et sacré ; » mais les derniers venus à la distribution leur répondaient par l'article premier : « Les hommes naissent et demeurent libres et égaux en droits. » Si *la propriété était un droit* selon le dernier article, l'égalité de droit, consacrée dans le premier, emportait l'égalité de propriété. Ce n'est pas qu'on ne pût répondre avec des distinctions; mais les passions raisonnent à moins de frais, et emploient d'autres arguments. La révolution eut ses promotions, elle eut aussi ses disgrâces, et la tribune aux harangues fut souvent le marchepied de l'échafaud.

Cependant l'affreux commentaire que les passions firent bientôt de la *Déclaration des droits de l'homme* ne tarda pas à en décrier le texte, et si cette *Déclaration* fut compromise pour avoir été placée à la tête de la constitution de 1789, mise pour préliminaire à la constitution de 1793, elle fut à jamais déshonorée.

Enfin, après de longues et sanglantes erreurs, on comprit qu'il fallait parler à l'homme un peu moins de ses droits, un peu plus de ses devoirs. Les *droits de l'homme* tombèrent en désuétude, et furent abandonnés aux démagogues de province; ce ne fut que de loin en loin, et à la veille des crises révolutionnaires, qu'on entendit retentir dans l'arène législative ces mots effrayants, *les droits de l'homme,* signal de désolation et de mort, tels que ces coups de canon qui partent à longs intervalles d'un vaisseau *en perdition.*

Cependant l'invention de la *Déclaration des droits de l'homme et du citoyen* n'était, comme tout ce que les hommes appellent *erreur*, qu'une vérité incomplète, et elle avait sa raison dans une grande pensée.

Dans l'ordre des vérités morales, le général ou le simple (1) renferme le particulier et le composé, comme dans l'ordre physique le germe contient le corps organisé qui doit en sortir.

Le développement tout entier d'une partie des connaissances humaines, qu'on appelle *art* ou *science*, commence par un petit nombre de principes ou d'axiomes où sont implicitement comprises, et d'où sortent l'une de l'autre, et chacune à son rang, toutes les conséquences, jusqu'aux plus éloignées, comme les plus petites feuilles du dernier rameau de la plus haute branche de l'arbre sortent de proche en proche de la graine qui le produit. C'est ce qui fait sans doute qu'on dit une *branche* des connaissances humaines, et que l'on représente quelquefois, sous la forme d'un arbre généalogique, un système entier de connaissances, ou même un système de générations humaines, nées les unes des autres, et que l'on appelle *une famille.* C'était donc raisonner conséquemment, que de penser que la première de toutes les sciences, la science de la législation, avait comme une autre, et plus qu'une autre, ses principes qui précèdent, ses conséquences qui suivent, et sa partie générale ou simple, d'où doit sortir la partie composée et particulière ; et que ces axiomes doivent renfermer le sens le plus étendu, mais en même temps le mieux déterminé, sous l'expression la plus abrégée et la plus précise, comme la graine contient un arbre entier sous le plus petit volume.

Ceux qui raisonnent ainsi formellement, ou par quelque sentiment confus de la vérité, avaient sous les yeux le texte du code le plus ancien qui nous soit connu, et que nous présente le livre qui le contient, et mieux encore le peuple qui l'a reçu, « ce peuple, » dit J.-J. Rousseau, « que cinq mille ans n'ont pu détruire, ni même altérer, et qui est à l'épreuve du temps, de la fortune et des conquérants. » A la tête de la législation mosaïque, incontestablement la plus forte de toutes les législations, puisqu'elle a produit le plus stable de tous les peuples, ils lisaient une exposition solennelle de maximes simples, claires et en petit nombre; *législation primitive*, déclaration de prin-

(1) Le général ou le simple est très-différent du collectif, qui est le plus composé. Condillac et J.-J. Rousseau les ont confondus : c'est là leur grande erreur en idéologie et en politique.

cipes de toute législation, qui précède tous les codes, et particulièrement le *Lévitique*, code civil, c'est-à-dire particulier et local des Juifs, qui contient leurs lois rituelles, cérémonielles et de police.

Les auteurs de la *Déclaration des droits de l'homme et du citoyen* retrouvaient ce même *Décalogue* mis en rimes, et, pour ainsi dire, en proverbes, dans toutes les langues de l'Europe civilisée, sous le nom de *commandements de Dieu;* mais quelque éclairés qu'ils fussent d'ailleurs, il paraît qu'ils n'étaient pas assez persuadés que ces dix axiomes de législation sont le germe unique de tout ce qu'il y a jamais eu de législation au monde et de civilisation en Europe, et ils ne se doutaient pas que le christianisme met plus de vérités distinctes dans l'esprit de l'enfant qui sait et comprend ces dix préceptes, que toute la secte académique ne mettait de doutes dans la tête de ses philosophes. Enfin ils voyaient la législation particulière et de discipline du christianisme, et en quelque sorte *le code civil* de la société chrétienne, réduite aussi à un petit nombre de lois rimées, sous le nom de *commandements de l'Eglise*, et ils conçurent la pensée de publier à peu près sous cette forme les maximes de la législation civile, et d'en faire en quelque sorte *les commandements de l'Etat* (1) : idée vaste et profonde, mais dont l'exécution fut confiée à l'ignorance présomptueuse, à qui, sous le nom de *philosophie*, il avait été donné de tromper les peuples, après s'être trompée elle-même, et de prévaloir contre toute autorité, sans pouvoir affermir la sienne.

Cependant les désordres qui étaient résultés dans les opinions, et par une conséquence nécessaire dans les actions, de la *Déclaration des droits de l'homme*, éloignèrent toute idée d'une déclaration semblable des différentes législations, par lesquelles on sortit insensiblement de la législation révolutionnaire. Les uns crurent avec une étonnante simplicité, et peut-être croient encore, que la *Déclaration des droits de l'homme* renfermait les vrais principes de toute législation, mais qu'il fallait les cacher soigneusement aux hommes qui n'étaient pas capables de les recevoir. Ils ne savaient pas qu'une vérité n'est dangereuse, ou même funeste (car une vérité n'est jamais indifférente), que lorsqu'elle apparaît aux hommes sans que sa venue ait été préparée, et comme annoncée par tout le cortége des vérités antécédentes et intermédiaires entre cette vérité nouvelle et les vérités anciennes dont les hommes sont déjà en *possession*. Cette vérité ainsi isolée, qui vient *au milieu des siens* (*Joan.* I, 11), c'est-à-dire au milieu des hommes qui sont faits pour elle, et *qu'ils ne reçoivent* pas, parce qu'ils la voient sans la connaître, est comme ces hommes sans aveu qui se présentent dans la société, et que tout le monde suspecte par cela seul qu'ils ne peuvent se réclamer de qui que ce soit, et qu'ils n'ont de liaisons avec aucune personne connue. Mais cette connaissance préparatoire ne peut être nécessaire que pour les vérités subséquentes qui naissent de quelque autre vérité, et non pour les vérités primordiales ou absolues, qui, formant le premier anneau de la chaîne, et ne découlant d'aucune autre vérité, sont elles-mêmes la source d'où découlent les autres vérités, et ne peuvent être considérées comme la raison divine, en tant qu'elle éclaire immédiatement la raison humaine. D'autres s'imaginèrent qu'il n'existe aucun ordre, aucun principe, pas plus pour la société que pour l'homme ; que l'homme marche en aveugle au gré de ses passions, et le monde au hasard par l'arbitraire de sa force, parce qu'eux-mêmes, vils esclaves de leurs passions et des passions des autres, ne connaissaient d'autres principes que l'ambition, la volupté, l'intérêt ou la crainte ; d'autres enfin pensèrent qu'il y avait des principes de législation qui n'étaient pas ceux de la *Déclaration des droits de l'homme*, mais qu'il fallait renoncer même à les chercher, puisque d'aussi *grands philosophes* ne les avaient pas trouvés ; et ils se persuadèrent peut-être que le père des humains, dont ils ne niaient pas d'ailleurs l'existence, avait mis les hommes sur la terre pour penser et pour agir, sans placer dans la société ni une lumière pour leurs pensées, ni une règle pour leurs actions.

Quoi qu'il en soit, ces différents motifs, agissant simultanément sur divers esprits, ont contribué à faire disparaître des codes constitutionnels et civils toute déclaration préliminaire de principe de législation, et dans un temps où l'on a révélé au peuple qu'il n'y a point de Dieu, on lui a donné une législation où il ne peut apercevoir que l'homme.

(1) Je crois même que la *Déclaration des droits de l'homme* a été mise en rimes.

Il est vrai que le code civil, discuté au conseil d'Etat avant de l'être au Corps législatif, commence par cette maxime :

ART. 1er « Il existe un droit universel et immuable, source de toutes les lois positives. Il n'est que la raison naturelle, en tant qu'elle gouverne tous les hommes. »

Mais cette proposition abstraite et indéterminée, *il existe un droit* ou une règle, donnée comme fondement de toute la législation à un peuple à qui l'on apprend depuis cinquante ans qu'il n'existe point de *régulateur*, ne peut lui présenter aucun sens, ou ne lui présente qu'un sens incomplet. Lorsqu'on commence par dire aux hommes qu'*il existe une règle*, source de toutes les règles qu'on impose à leurs passions, ils doivent, quand ils sont éclairés, demander où est cette règle, d'où elle vient, et qu'on la leur montre, pour comparer les règles que le législateur humain leur donne, à la règle donnée au législateur lui-même ; voir si elles sont conformes, et s'il y a pour lui une raison suffisante de prescrire, et pour eux une raison suffisante d'obéir. Après une révolution de législateurs et de lois, où l'on a vu paraître et disparaître tant de lois très-*positives*, qu'il est assurément difficile d'attribuer au *droit immuable universel*, n'est-on pas fondé à conclure qu'il existe un droit contradictoire, variable et local, et par conséquent qu'il n'en existe aucun ? Mais si ce droit immuable *est la raison naturelle*, et si cette raison n'est naturelle qu'*autant* ou *en tant* qu'elle gouverne tous les hommes (car ici il y a équivoque dans l'expression, parce qu'il y a obscurité dans l'idée), les hommes qui ne peuvent entendre par ces mots, *raison naturelle*, que leur propre raison, ne sont-ils pas en droit de conclure qu'il n'existe point dans ce sens de raison naturelle (1), puisque certainement elle ne gouverne pas tous les hommes, et par conséquent point de *droit immuable et universel* ? Et comment peut-on donner aux hommes, comme fondement unique de toute législation, cette raison naturelle qui nous prescrit à nous de recueillir l'enfance, même abandonnée, et qui permettait aux Romains, à ces Romains si raisonnables, d'exposer à leur naissance même leurs propres enfants ; qui nous défend de laisser périr sans le défendre un homme exposé aux coups d'un assassin, et qui permettait aux Romains d'élever, de former des hommes à s'entretuer sur l'arène pour l'amusement des citoyens ; qui nous prescrit de veiller sur les mœurs de nos enfants, et qui permettait aux Grecs, à ces Grecs si polis et si ingénieux, de prostituer leurs filles dans les temples ; en un mot, qui ne nous permet à nous que des plaisirs légitimes, et qui permettait à ces peuples si vantés des amours abominables ?

Mais sans vouloir ici justifier en détail les principes de la législation dont je présente une esquisse, je prie le lecteur de réfléchir à cet axiome par lequel elle commence, et qu'on peut regarder comme le fondement de l'ordre social : « La souveraineté *est en Dieu*... Le pouvoir *est de Dieu*. » Il trouvera à la fois dans cette proposition le principe de la souveraineté, la source du pouvoir, l'origine des lois. Elle donne à l'homme une haute idée de sa dignité, en lui rappelant qu'il est par sa nature indépendant de l'homme et sujet de Dieu seul ; elle donne au *pouvoir* une idée sévère de ses devoirs, en lui apprenant qu'il tient son autorité de Dieu même, et qu'il lui doit compte de l'usage qu'il en fait ; elle lui dit que, s'il néglige de *légitimer* sa puissance, en l'employant à faire régner les lois naturelles ou divines des sociétés, il cesse d'être le ministre de la bonté de Dieu sur les hommes, et il n'est plus que l'instrument de sa justice.

Cette proposition : « La loi est la volonté de Dieu et la règle des hommes, pour le maintien de la société, » accompagnée de la déclaration textuelle des lois fondamentales de toute législation subséquente et locale,

(1) Dans un ouvrage de législation d'un jurisconsulte anglais, M. Bentham, rédigé et publié par M. Dumont, citoyen de Genève, l'auteur rejette le principe de *la règle immuable et éternelle de droit* ; le premier de tous les publicistes depuis Hobbes, il s'élève contre la multitude des *professeurs, des juristes, des magistrats, des philosophes, qui font retentir à vos oreilles la loi de la nature,.... droit naturel, équité naturelle, droits de l'homme*, et il va chercher la raison de toutes les lois dans les sensations de plaisir et de peine. Ce n'est pas ici le lieu de discuter ce système : mais l'auteur prouve la nécessité d'un fondement plus solide que ceux sur lesquels on a bâti l'édifice de la société. « Voyez, » dit-il, « dans quel cercle on se jette... Je dois tenir ma promesse. Pourquoi ? Parce que ma conscience me le prescrit. Pourquoi devez-vous obéir à votre conscience ? Parce que Dieu est l'auteur de ma nature, et qu'obéir à ma conscience, c'est obéir à Dieu. Pourquoi devez-vous obéir à Dieu ? Parce que c'est mon premier devoir. Comment le savez-vous ? Parce que ma conscience me le prescrit, etc. Voilà, dit-il, le cercle éternel d'où l'on ne sort jamais. » On en sort cependant, ou l'on peut en sortir, en s'appuyant sur une révélation positive, et en en démontrant la nécessité physique et morale ; et c'est l'objet de cet essai.

porte sur des êtres connus : *Dieu, l'homme, la société;* non-seulement connus, mais même sensibles : Dieu, dans les lois générales et primitives, qui sont, dit Ch. Bonnet, *l'expression même physique de sa volonté;* l'homme et la société, directement et en eux-mêmes. Elle présente également trois idées distinctes : *volonté, règle* et *conservation*. Ces êtres et ces idées se rapportent un à un avec une parfaite justesse : volonté à Dieu, règle à l'homme, conservation à la société, qui est le rapport de Dieu et de l'homme, et la dépositaire de toutes les volontés de Dieu et de toutes les règles nécessaires à l'homme. Ces définitions, par conséquent, parlent au cœur et à l'esprit, en donnant au cœur des êtres à aimer, à l'esprit des idées qui l'éclairent; elles montrent à la fois le principe, l'objet et la fin des lois, par qui, pour qui et pourquoi elles sont faites; elles disent au plus grand nombre des hommes tout ce qu'ils peuvent apprendre et tout ce qu'ils doivent savoir sur les lois : car il n'y en a aucun qui ne comprenne parfaitement qu'une loi qui dérègle l'homme et trouble la société ne saurait être la volonté de Dieu. Si l'on juge important à l'éducation de l'enfant de lui donner des idées justes sur les différents objets de ses études, croit-on qu'il soit indifférent à la raison du peuple de lui donner des idées justes sur ces grands objets qui forment sa première et même sa seule éducation morale? Et quelle différence, par exemple, entre les sentiments de dépendance noble et fière qu'inspire aux hommes la pensée qu'ils n'ont de souverain que Dieu, et que leurs chefs ne sont que ses ministres, et cet assujettissement à l'homme, séditieux à la fois et servile, qui résulte de l'opinion que la souveraineté réside en eux-mêmes, et qu'ils peuvent en disposer à leur volonté!

C'est cette doctrine vraiment divine que le célèbre Bacon développe, lorsqu'il dit que « le pouvoir que l'homme exerce n'est fondé que sur ce qu'il est fait à l'image de Dieu. *Faisons l'homme à notre image*, dit Dieu dans la *Genèse, et qu'il commande.* (*Gen.* I, 26.) C'est là le titre et la charte primordiale de la donation de tout pouvoir, et le pouvoir cesse si l'image s'efface, » c'est-à-dire si le pouvoir n'agit pas conformément à la raison divine. « Et c'est ce que dit, parlant de Dieu, le prophète Osée (VIII, 4) : *Ils ont régné, mais je ne les ai pas envoyés; ils ont établi des princes, et je ne les ai pas connus* (1). »

Quoi qu'il en soit de cette maxime abstraite, et même suspecte de *naturalisme*, placée en tête du code civil, et qui peut en être regardée contre le texte, si je passe au commentaire qui la suit, et que j'ouvre au hasard le code pour y chercher ces lois, qui, selon l'article 1er, *ont leur source dans le droit immuable et naturel, qui n'est lui-même que la raison naturelle;* ces lois, est-il dit article 7, « qui ne statuent point sur des faits individuels, et qui sont présumées disposer, non sur des cas rares et singuliers, mais sur ce qui se passe dans le cours ordinaire des choses, » j'y trouve, époux mécontent et volage, et même dans le plus grand détail, comment je dois m'y prendre pour me séparer de ma femme et épouser celle de mon ami; enfant irrespectueux ou dénaturé, que je peux disposer de moi sans le consentement de ceux qui m'ont donné le jour, et former contre leur gré des liens indissolubles, et même que je ne dois à mes parents des aliments qu'à *proportion de leurs besoins*. Voisin inquiet et usurpateur, je trouve dans le code comment on commence des procès et comment on les prolonge, comment on se défend de ses semblables et comment on les attaque, et dans combien de temps on prescrit contre celui qu'on a dépouillé. Mais si j'y cherche les rapports des hommes avec l'Auteur de l'ordre général de l'univers, d'où suivent leurs rapports entre eux dans l'ordre particulier de la société domestique et de la société publique; si je cherche les rapports des hommes entre eux dans la famille, des familles entre elles dans l'Etat, des Etats entre eux dans le monde, en un mot les rapports et les lois des êtres intelligents, connaissance qu'une société peu avancée peut recevoir, et qu'il est nécessaire de rendre ou de donner à une société déréglée, je ne trouve rien, absolument rien, sur ces grands objets. Je me rappelle, au contraire, avoir lu dans la *Déclaration des droits*

(1) Non fundatur dominium nisi in imagine Dei. *Faciamus hominem ad imaginem nostram, et dominetur.* Verissimum et plane divinum aphorismum hic habemus chartam donationis omnis domiuii. *Imaginem si deleas, jus una cessat.* Unde Osea propheta : *Ipsi regnaverunt, et non ex me; principes constituerunt, et non cognovi.* (*De bello sacro.*)

Si l'image s'efface, le pouvoir cesse, est une proposition vraie dans ce sens que le pouvoir ne doit pas être obéi, quand il commande des choses manifestement contraires aux lois divines; mais on sait l'extension erronée que Wiclef a donnée à cette maxime, qu'il a entendue dans un sens absolu.

de l'homme cette maxime sous-entendue dans tous les codes qu'on nous a donnés depuis : « Tout ce qui n'est pas défendu par la loi ne peut être empêché, et nul ne peut être contraint à faire ce qu'elle n'ordonne pas. » Maxime d'esclaves, qui soustrait l'homme aux liens de sa conscience pour le jeter dans les chaînes des lois pénales; qui dispense l'homme des vertus héroïques, ou oblige le législateur à régler jusqu'aux actions individuelles. Ainsi j'apprends dans ce code que je peux briser les nœuds les plus sacrés, me soustraire aux devoirs les plus respectables, me permettre envers mes semblables les procédés les plus fâcheux, sans avoir appris de la même loi que je dois respecter ces nœuds, pratiquer ces devoirs, aimer et servir mes semblables. Que dis-je? lorsque j'ai appris dans les écrits les plus artificieux et par les exemples les plus accrédités que je ne dois aimer ni servir que moi-même, ou ne servir les autres que par rapport à moi et sans aucun motif pris hors de moi et supérieur à moi, à mes motifs comme à ma raison, pour me former aux bonnes actions, le législateur me place entre deux codes, le code civil et le code criminel, dont l'un m'apprend ce qu'il faut que je fasse pour n'être pas trompé, et l'autre, ce qu'il faut que j'évite pour n'être pas puni.

Le code civil est donc un code de facultés, souvent tristes et fâcheuses, et non un code de devoirs sacrés et indispensables. Il peut former des juges, des avocats et des plaideurs, servir aux époux mécontents, aux fils rebelles, aux voisins inquiets; mais il ne saurait faire des hommes vertueux et des citoyens estimables. Il donne les règles du combat entre les hommes, et non les moyens de la paix; et le législateur qui le promulgue comme l'unique règle de l'homme, et sans parler d'aucune autre, ressemble à un médecin qui, consulté sur le régime propre à conserver la santé, au lieu de donner les grands préceptes de la tempérance, de la sobriété, du travail, prescrirait des remèdes propres à arrêter la fièvre ou à apaiser les douleurs.

Ces lois, ou plutôt ces ordonnances, sont malheureusement nécessaires; mais elles ne le sont que subsidiairement, et à défaut d'autres qu'elles supposent. Avant d'apprendre aux hommes les formes arbitraires de la législation civile, il faut leur inculquer les principes éternels, naturels, nécessaires, de toute législation sociale; il faut leur tracer les règles de ce qu'ils se *doivent* les uns aux autres, avant de leur donner la mesure de ce qu'ils *peuvent* les uns contre les autres.

Et qu'on ne dise pas que les anciennes ordonnances civiles n'étaient, en France, et ne sont encore, chez les autres peuples, que des ordonnances de formes, et ne prescrivent rien de plus que les nouvelles sur les rapports des hommes entre eux et sur leurs devoirs dans la société; car il y a une extrême différence dans les temps et dans les hommes. La législation civile reposait autrefois tout entière sur le fondement inébranlable (on le croyait du moins) des lois morales, de la loi naturelle, de la loi divine, car ces expressions sont synonymes; et le *Décalogue* se trouvait à la première page de tous les codes civils et criminels des peuples chrétiens, comme il formait la première instruction de tous les hommes.

L'empereur Justinien, dont les lois se ressentent encore des erreurs du paganisme (1), définit cependant la jurisprudence *la connaissance des choses divines et humaines*; et son code commence, au nom de la sainte Trinité et de la foi chrétienne, par la déclaration la plus solennelle et la plus expresse de la souveraineté de la religion, de la primauté de l'Eglise romaine, et par une invitation à tous ses sujets d'embrasser la doctrine du christianisme et de prendre le nom de Chrétiens, *cunctos populos*, etc. Pour aller du premier législateur politique de l'ère chrétienne à nos jurisconsultes modernes, le célèbre Domat, qui est à nos philosophes récents les plus vantés ce que la raison est à l'esprit, dans l'introduction de son immortel ouvrage sur les lois civiles, s'énonce ainsi : « La religion chrétienne nous découvre quels sont les premiers principes que Dieu a établis pour le fondement de l'ordre de la société des hommes, et *qui sont les sources de toutes les règles de la justice et de l'équité.* » Et plus loin : « Ainsi, la première loi de l'homme, qui lui commande l'amour et la recherche du souverain bien (de Dieu, comme il l'a dit plus haut), est le fondement et le principe de toutes les autres lois. »

Je vais plus loin. Les lois civiles qu'on propose aujourd'hui à tous les citoyens, qu'on

(1) Le droit naturel, dit-il, est celui que la nature enseigne à tous les animaux. » (Titre II.) Justinien avance là une erreur grossière, et prend évidemment la loi physique pour la loi naturelle : cette erreur nous vient des païens, et elle s'est perpétuée dans nos opinions.

discute devant tous les citoyens, sur lesquelles on consulte tous les citoyens devenus tous juges les uns des autres, au civil et même au criminel, ces lois n'étaient alors connues que de ceux qui se dévouaient par de longues études à une pratique de toute la vie, et qui regardaient la fonction de juger les autres comme une profession pénible à laquelle quelques-uns étaient condamnés pour l'utilité de tous, et non comme une jouissance que tous fussent appelés à partager. Alors la loi humaine ne rendait ses oracles que dans les tribunaux; mais la loi morale ou divine, promulguée et interprétée par la religion, faisait partout entendre sa voix sévère, au foyer domestique et sur les places publiques, dans les cités et dans les campagnes, dans les temples et même dans les camps. Chacun, quelle que fût sa profession, *trouvait la sagesse assise à sa porte; elle se montrait à l'homme dans toutes ses voies* (*Sap.* VI, 15, 17), et si partout elle n'était pas écoutée, nulle part elle n'était contredite. L'édifice social reposait alors sur ses fondements éternels; une secte insensée n'avait pas fait de la société, avec ses vains systèmes de pouvoir qui se combattent, de forces qui se *pondèrent*, de devoirs qui se discutent, un ballon aérostatique balancé dans les airs, porté sur le feu, poussé par le vent, où les peuples sont appendus et flottants dans la région des brouillards et des tempêtes, et une horde accourue des confins les plus reculés de l'espèce humaine n'avait pas fait irruption dans le domaine de la justice, de la morale et de la raison. C'est à nos jours qu'il était réservé de voir la religion de l'athéisme et le *règne de la terreur*, la justice *dans des tribunaux révolutionnaires*, la force publique dans *des armées révolutionnaires*, l'administration dans des *comités révolutionnaires*, l'Etat tout entier *sous un gouvernement révolutionnaire*, et jusque dans les lieux les plus ignorés, des institutions publiques pour nier tout ce qui est vrai, pour profaner tout ce qui est saint, pour proscrire tout ce qui est juste, pour dépouiller jusqu'à l'indigence, pour accabler jusqu'à la faiblesse; d'autres dieux, d'autres hommes, une autre société, d'autres mœurs, d'autres lois, d'autres crimes, enfin d'autres vertus, et, pour parler avec un prophète, *de nouveaux cieux et une nouvelle terre*... (*Isa.* LXV, 17.) Et c'est lorsque tant d'erreurs, de crimes et de folies ont fait perdre à une nation toute idée de droit, de raison, de nature, d'immutabilité dans les principes, d'universalité dans la morale, de spiritualité même dans l'homme, d'existence enfin de toute autre chose que de matière et de formes, et que ce bouleversement total a été fait au nom de la loi et par l'autorité publique.... ; c'est alors que l'autorité publique s'énonçant dans une loi nouvelle, pour rendre au peuple quelque rectitude dans les idées, donner un frein à ses passions, une règle à ses vertus, un motif à ses devoirs, lui apprend qu'il existe *un droit immuable, source de toutes les lois, une raison naturelle qui gouverne tous les hommes*. Hélas! comment croira-t-il à *un droit immuable, source des lois*, ce peuple qui a vu passer dans quelques années, et comme ces représentations fugitives dont on amuse l'enfance, cinq à six constitutions toutes fondamentales, et quarante mille lois toutes d'urgence? Quelle idée se fera-t-il de cette *raison naturelle* qui gouverne les hommes, lui qui a été gouverné si longtemps par un délire presque surnaturel, source de tant de maux? On lui donne le *Traité des obligations*, et il a perdu toute connaissance positive de ses devoirs; on prescrit avec la dernière exactitude les clauses du contrat de mariage, et on lui permet d'attenter à l'indissolubilité du lien conjugal; il a besoin enfin du code de la morale oublié et foulé aux pieds, et on lui donne le code des hypothèques! Que dis-je? on semble craindre qu'il n'ait trop de respect pour les lois, ce peuple qui, à force de lois et de législateurs, en est venu au point de voir tout passer, législateurs et lois, avec une égale indifférence, et qu'une nouveauté au théâtre intéresse bien plus qu'un code nouveau. A un peuple qui fait venir à grands frais des bouffons des contrées lointaines, il faut plus que jamais une législation qui vienne du ciel, et l'on s'applaudit comme d'un succès d'avoir pu enfin *séculariser* la législation (1), c'est-à-dire séparer les lois civiles des lois religieuses, l'ordre particulier de l'ordre général, l'homme enfin de la Divinité! Les doctrines *populaires* menacent encore l'Europe de leur

(1) Expression employée dans un rapport fait au Corps législatif. Les lois religieuses ne sont pas les lois ecclésiastiques. Ce n'est que depuis qu'il se fait en Europe des lois fausses que cette séparation s'est faite et a dû se faire; car la sanction divine ne pouvait pas être employée à consacrer l'imperfection des lois qui n'avaient rien que d'humain.

pernicieuse influence, le vent soufflera longtemps de la région des tempêtes, et au lieu d'élever des digues insurmontables autour de ce sol naguère couvert par les eaux, et de creuser jusqu'au rocher pour en asseoir les fondements, nous nous contentons d'amonceler du sable sur les bords du fleuve, et tels que de malheureux naufragés, nous nous construisons à la hâte de frêles abris, comme si nous n'avions pris terre que pour quelques instants.

Mais, dit-on, ces lois fondamentales de toute société par lesquelles vous voudriez commencer tout code particulier de lois civiles, sont gravées par la nature au fond du cœur de tous les hommes, et c'est les affaiblir que de les promulguer. « Ce que Dieu veut que l'homme fasse, dit J.-J. Rousseau (1), il ne le lui fait pas dire par un autre homme, il le lui dit lui-même, et l'écrit au fond de son cœur (2). » Si ce sophiste avait dit : « Ce que Dieu veut que la brute fasse, il ne le lui fait pas dire, mais il le lui dit lui-même, et l'écrit au fond de sa nature, » je le croirais, et je lirais dans ces paroles la raison de l'instinct invariable de la brute et de l'aveugle nécessité de ses mouvements. Mais les hommes! les lois gravées au fond de leur cœur, sans qu'il soit besoin qu'on les leur fasse lire, eux dont les volontés sont si variées et les actions si diverses. Je vois des pères tendres et des pères dénaturés, des enfants soumis et des enfants rebelles, des époux unis et des époux divisés, des bienfaiteurs de leurs semblables et des assassins de leurs frères; laquelle de ces lois est gravée au fond de leur cœur? ou les uns ont-ils des lois gravées et non pas les autres? Je vois ce même homme vertueux aujourd'hui jusqu'à l'héroïsme, demain vicieux jusqu'à la bassesse; a-t-il des lois diverses tour à tour gravées au fond de son cœur? car enfin, des lois gravées au fond du cœur, que l'homme connaît sans aucune communication avec un autre être intelligent, sont des lois *nécessaires*, comme les lois de la digestion et du sommeil, que l'homme connaît sans instruction, et qu'il ne peut enfreindre, parce qu'il ne peut les ignorer : ce sont des lois *innées*; et remarquez que les partisans des lois innées sont les plus grands adversaires des *idées innées*, comme si les lois n'étaient pas des *idées*. Mais les lois mêmes de notre organisation physique ne sont pas *nécessaires* absolument, et indépendamment de toute volonté de notre part, comme chez les brutes. Il n'est pas jusqu'à la circulation de notre sang et à la digestion de nos aliments, les plus involontaires de nos fonctions vitales, qui ne supposent la volonté de manger et même de respirer. La mort est sans doute nécessaire pour l'homme, mais la vie ne dure qu'autant qu'il le veut; et ce n'est pas la faculté de vivre et de jouir qui le distingue de la brute, mais le pouvoir de s'abstenir de tout avec volonté, et même de la vie; car si l'homme sensuel, l'homme physique trouve du plaisir à vivre, et se plaint de la nécessité de mourir, l'homme moral, l'homme dont la raison est éclairée, gémit de la nécessité de vivre, et souvent reconnaît le devoir de mourir : pouvoir de vie et de mort sur soi-même, *jus supremum vitæ et necis*, dont l'homme abuse sans doute comme de toutes ses facultés, mais qui n'en est pas moins le titre primitif à la domination universelle qu'il exerce, même sur ses semblables, et le caractère essentiel de sa dignité. Si les lois fondamentales, qu'on appelle naturelles, sont *gravées dans le cœur de tous les hommes*, pourquoi pas les lois civiles, qui sont tout aussi naturelles, et même tout aussi nécessaires? car la société humaine ne peut pas plus subsister sans lois civiles, que le genre humain sans lois fondamentales. L'ordre particulier de la société est aussi naturel, aussi nécessaire que l'ordre général

(1) Lorsque les Chrétiens défendaient leur croyance par l'autorité, les philosophes leur opposaient sans cesse la raison : aujourd'hui que les Chrétiens, devenus plus forts, même par le combat, et plus instruits, non sur leurs devoirs, mais sur les principes de l'ordre, cherchent dans la raison éclairée par leur croyance, la raison même de leur croyance, les philosophes leur opposent sans cesse l'autorité de quelques écrivains, et ils citent J.-J. Rousseau, Voltaire, Helvétius, comme nous citions l'autorité de la société religieuse; car il faut bien prendre garde que saint Augustin, saint Léon, Bossuet, l'Evangile même, n'ont sur les Chrétiens que l'autorité que leur donne l'Eglise.

(2) La doctrine du luthéranisme est fondée sur un principe semblable, avec cette différence que les purs déistes, comme Jean Jacques, pensent qu'il n'a jamais existé de révélation extérieure de Dieu à la société humaine, et que l'homme trouve toutes les lois au fond de son cœur, au lieu que Luther admet l'existence d'une révélation primitive : mais il pense que l'homme trouve dans sa raison les lumières nécessaires pour l'expliquer, c'est-à-dire que les uns veulent que l'homme soit sa loi à lui-même, et les autres veulent que l'homme soit à lui-même son magistrat. La doctrine de Kant, née au sein de l'école luthérienne, ne me paraît pas être autre chose, autant qu'on peut juger la pensée à travers le voile mystérieux de l'expression.

de l'univers, et les conséquences aussi naturelles, aussi nécessaires que les principes. Laissons donc cette expression, *lois naturelles* (1), *gravées au fond des cœurs*, dans ce sens qu'il ne soit besoin d'aucune autorité visible pour nous les faire connaître (2) et nous les faire observer, ces lois que l'on croit gravées au fond des cœurs, parce qu'on ne peut se rendre compte du moment où l'instruction des leçons et des exemples en a développé l'idée, et qu'on croit avoir toujours sues, parce qu'on ne se rappelle pas les avoir jamais apprises. Ces lois expriment ce que *Dieu veut que l'homme fasse*, mais Dieu a voulu que l'être intelligent les reçût d'un autre être semblable à lui, par une transmission orale ou écrite; en sorte que ces lois sont un fonds commun, et comme le patrimoine de la société, que son auteur, père des hommes, a substitué à ses enfants de génération en génération, et que le pouvoir domestique dans la société domestique, le pouvoir public dans la société publique, font valoir, et doivent même accroître au profit de leurs subordonnés.

Ainsi, loin de dire avec les déistes : « Ce que Dieu veut que l'homme fasse, il ne lui fait pas dire, par un autre homme, il le lui dit lui-même et l'écrit au fond de son cœur, » il faut dire avec la raison et l'expérience : « Ce que Dieu veut que l'homme fasse, il le lui fait dire par un autre homme, et il lui parle ainsi lui-même par le *moyen* de la parole qu'il lui fait entendre, ou de l'écriture qu'il lui fait lire. » Ainsi la parole et l'écriture, ou plutôt la pensée exprimée par des signes sensibles à l'oreille ou aux yeux, sont le moyen unique de communication entre les intelligences, et par conséquent d'instruction.

Ici Pufendorff réfute l'erreur de J.-J. Rousseau, et tombe lui-même dans une autre erreur.

« On dit ordinairement, » dit cet écrivain, au traité des *Devoirs de l'homme et du citoyen*, liv. I, ch. 3, « que cette loi (naturelle) est *naturellement* connue à tout le monde, ce qui ne doit pas s'entendre comme si elle était née, pour ainsi dire, avec nous, et imprimée dans nos esprits dès le premier moment de notre existence, en forme de propositions distinctes et actuellement présentes à l'entendement; mais *elle est connue de chacun naturellement*, ou, comme s'expriment les écrivains sacrés, gravée dans les cœurs des hommes en tant qu'elle peut être découverte par les seules lumières de sa raison... » Il n'est pas vrai que l'homme ait pu découvrir la loi naturelle par la seule lumière de sa raison, puisque les plus beaux génies, et les philosophes de l'antiquité païenne, les plus appliqués à la recherche des devoirs de l'homme et du pouvoir de la Divinité, n'ont eu sur ces grands objets que des notions très-imparfaites, et qu'elles n'ont été sûres et distinctes, ces notions des lois naturelles, que chez le peuple qui en a conservé le texte écrit dans ses livres sacrés. A bien le prendre, Pufendorff parle comme J.-J. Rousseau, quoiqu'il paraisse combattre son opinion; aussi il se corrige lui-même, en ajoutant à ce que nous venons de lire : « D'ailleurs, les maximes les plus générales et les plus importantes de cette loi sont si claires et si manifestes, que ceux à *qui on les propose* les approuvent aussitôt, et que, quand on les a une fois *connues*, elles ne sauraient plus être effacées de nos esprits ;» où l'on voit deux choses, l'une, que nous ne *connaissons* ces lois qu'autant *qu'on nous les propose ;* l'autre, que leur *naturalité*, pour ainsi parler, consiste dans leur correspondance avec la nature de notre raison.

Ici, l'on me permettra une digression sur le mot *nature* et *naturel*, et sur l'abus qu'on en a fait (3).

Nature vient de *naître*, *natura*, de *nasci :* un être naît pour une fin, et avec les moyens d'y parvenir; cette fin et ces moyens composent sa nature. La nature suppose donc l'être créé, et elle est la condition et non la cause de son existence.

Un être qui n'aurait point les moyens de parvenir à sa fin serait hors de sa nature, et un être qui ne se servirait pas de ses moyens pour parvenir à sa fin, serait encore hors de sa nature.

Ce que nous venons de dire convient à la société comme à l'homme, à l'être social

(1) Je ne doute pas que cette erreur sur les lois naturelles n'ait pris naissance dans l'article 1er, déjà cité, des *Institutes* de Justinien : *Jus naturale est quod natura omnia animalia docuit :* « Le droit naturel est celui que la nature enseigne à tous les animaux. »

(2) Si les lois naturelles étaient gravées au fond des cœurs, et que nous les connussions sans instruction précédente, nous aurions tous un langage uniforme et inné pour les exprimer, et ce qui prouve que nous ne les connaissons que par transmission, c'est que nous les expliquons chacun dans la langue que nous avons apprise.

(3) Voyez Œuvres philosophiques, Dissertation sur *L'état natif*, etc.

comme à l'être individuel, puisque la société commence, et qu elle a une fin et des moyens d'y parvenir.

L'homme vécut d'abord en société domestique ou de famille; il dut donc arrêter ses premiers regards sur la nature domestique, puisqu'il n'en connaissait pas d'autre: aussi il appela exclusivement société naturelle la société de la famille, religion naturelle la religion de la famille, lois naturelles les lois de l'une et de l'autre société.

La société grandit; elle sortit de la société domestique, mais sans passer encore à la société publique: je veux dire qu'il n'y eut de constitution véritablement parfaite et naturelle que dans la famille, car les Etats anciens, tous despotiques ou démagogiques, n'avaient point de constitution politique, et Montesquieu en convient. Ainsi la qualité exclusive de *naturel* resta à la famille, et à tout ce qui semblait lui appartenir; et parce que les brutes sont entre elles, à quelques égards, en rapports domestiques, Justinien lui-même commença ses *Institutes* par cette définition impie, si elle était autre chose qu'une ignorance grossière: « Le droit naturel est celui que la nature enseigne à tous les animaux. »

Le droit naturel, la loi naturelle, la société naturelle, la religion naturelle, furent donc le droit, la loi, la société, la religion de l'Etat naissant, domestique, familier de l'homme, et ce langage devenu faux, parce qu'il était exclusif, se perpétua dans les écoles, dans le discours, et produisit des jugements erronés, et par une suite nécessaire, des actions perverses.

Les philosophes, partant de cette idée très-juste, que la nature d'un être est sa perfection, puisqu'elle est l'être fini, accompli, attribuèrent toute perfection à cet état naissant, natif, originel, de l'homme et de la société qu'ils appelaient l'état naturel.

Ainsi ils mirent l'état domestique bien au-dessus de l'état public de société, et dès lors le sauvage au-dessus de l'homme civilisé. Les classes inférieures de la société, plus voisines de l'état domestique, furent plus estimables que les classes supérieures, et les enfants furent plus *naturels* que les hommes faits.

Ainsi il n'y eut rien de parfait en législation que la loi naturelle, en religion que la religion naturelle, en droit que le droit naturel, en société que la société naturelle, et même, comme si la famille n'était pas une société, ou que l'homme pût naître et vivre sans famille, on opposa l'état de pure nature à tout état de société.

C'est là la grande erreur de J.-J. Rousseau, et même de l'*Esprit des lois*, et l'on est affligé de voir Montesquieu rêver aussi un état de pure nature antérieur à la société; où *la paix serait la première loi naturelle*, et, comme Jean-Jacques, attribuer les désordres de l'homme à la société qui en est le frein et le remède, et sans laquelle même il n'y aurait bientôt plus d'homme.

Cependant l'état naturel de l'homme et de la société n'était plus depuis longtemps l'état domestique. Un état où l'être ne peut pas demeurer, n'est pas sa fin, son état naturel, et la société ne pouvait pas plus stationner dans l'état domestique que l'homme ne peut rester enfant.

Aussi nulle part les familles n'avaient pu subsister sans se donner un gouvernement public, la religion naturelle se conserver sans s'appuyer sur la religion révélée, ni la loi naturelle se maintenir sans des lois subséquentes et positives.

La véritable nature de la société est donc le dernier état de société ou la société publique, comme la vraie nature de l'homme et son état nécessaire est la société en général.

Ainsi la société publique est la perfection de la société domestique, et la société en général la perfection de l'homme.

Ainsi comme dans les premiers temps l'état naissant était l'état naturel ou plutôt l'état natif, dans les derniers temps l'état naturel est l'état fini, accompli.

C'est faute d'avoir fait cette observation, qu'on a jeté de l'odieux sur les lois et les institutions les plus nécessaires, parce que, disait-on, elles n'étaient pas naturelles, et que l'on a présenté à la croyance des hommes les opinions les plus absurdes et quelquefois les plus funestes, sous prétexte qu'elles étaient naturelles.

Ainsi le célibat religieux a été attaqué comme une institution contraire à la *nature*, et une violation manifeste de ses lois les plus nécessaires, et l'on a oublié de distinguer entre la nature de l'homme domestique, dont la fin est sa production dans un autre soi-même, et la nature de l'homme public, dont la fin est le service des autres, auquel le célibat rend l'homme plus propre, en le dégageant de tous les liens personnels, et c'est ce qui fait que le célibat s'introduit sur le fait

dans le militaire comme dans le sacerdoce. Il est vrai que la profession militaire a été comprise dans l'anathème philosophique, et traitée aussi d'institution contraire à la nature, comme s'il y avait quelque chose de plus naturel au monde, que de se consacrer corps et biens à la défense de ses frères et au maintien de la société.

Ainsi, il ne faut employer aujourd'hui, dans la législation, qu'avec une extrême circonspection, le mot *naturel*, lois *naturelles*, droit *naturel*, qui semblent exclure du *naturel*, c'est-à-dire du raisonnable et du juste, tout droit positif et toutes lois subséquentes, tandis qu'il est vrai de dire que les lois constitutives et réglementaires de la société sont toutes des lois naturelles, lorqu'elles sont bonnes. Ainsi la loi qui institue des tribunaux pour punir les crimes, et la loi qui dispose de la succession au pouvoir en faveur des mâles, sont des lois naturelles, et toutes aussi naturelles que celles qui ordonnent d'*honorer le père et la mère*, et qui défendent de tuer et de voler.

Le baron de Pufendorff flotte ici entre l'erreur et la vérité; il distingue trois états de nature : le premier est la *condition de l'homme, considéré en tant que Dieu l'a fait le plus excellent de tous les animaux* (1).

Le second état de nature est la *triste condition où l'on conçoit que serait réduit l'homme fait comme il l'est, s'il était abandonné à lui-même en naissant, et destitué de tout secours de ses semblables.*

Le troisième est celui où l'on conçoit les hommes totalement étrangers les uns aux autres, et qui n'ont de liaison que celle de la condition humaine, commune à tous les hommes ; comme si des hommes qui ne sont pas membres de la même société domestique ou politique ne faisaient pas tous partie de la même société religieuse, et n'étaient pas tous frères, comme enfant du même père, quoique quelquefois de mères ou d'églises différentes.

Je n'ai pas besoin de faire observer au lecteur combien peu il y a de précision et d'exactitude, combien de vague et d'incorrect il y a dans toutes ces définitions de l'auteur classique le plus estimé.

Je reprends le fil du discours préliminaire.

C'est, dira-t-on, du pouvoir domestique et de la première éducation, que l'homme doit recevoir la connaissance des lois primitives, fondamentales de toute morale et de toute société, et non en aucune manière du pouvoir public. Mais où en est la société, si, pour instruire les enfants, elle compte sur les parents ? Les parents sont pervertis, et les législateurs les ont corrompus. Vous parlez de la famille, quand l'homme n'en a plus, et que le lien sacré et indissoluble du mariage est devenu la convention temporaire, le bail à terme de l'intérêt et de la volupté, qui finit pour le faible à la fantaisie du plus fort. L'éducation ! est-ce l'éducation que le pauvre peut donner à ses enfants, lui qui, devenu plus corrompu sans en être plus aisé, ne connaît d'autre dieu que son intérêt, et par conséquent d'autre culte que celui de lui-même ; lui qui, tourmenté par notre luxe, plus encore que par ses besoins, sort dès le matin pour aller chercher le pain que lui vend le riche, rentre au soir quand sa faim est assouvie, et ne peut donner à ses enfants d'autres leçons que l'exemple d'une vie agitée par la cupidité, quand elle n'est pas avilie par la misère ? Est-ce l'éducation que l'enfant du riche reçoit dans la maison paternelle ? Hélas ! dans ces temps déjà loin de nous, où l'on ne renfermait pas tout l'homme dans ses organes, et ses destinées immortelles entre les deux termes si rapprochés d'une enfance ignorante ou d'une vieillesse débile; lorsqu'il y avait dans le monde un autre dieu que le dieu des riches, un autre culte que celui des voluptés, d'autres affaires que des intrigues d'ambition ou de plaisir, on voyait fréquemment des hommes puissants, même des chefs des nations, égarés un moment par l'ivresse du pouvoir et de la vengeance, revenus à eux-mêmes, se reprocher amèrement des exemples pernicieux, des actions injustes, même une guerre légitime, s'ils avaient excédé la mesure du mal qu'elle permet de faire à ses ennemis ; fonder des établissements pieux avec les deniers de l'iniquité, offrir à la justice éternelle des institutions d'une utilité durable pour la société, en expiation des maux passagers faits à quelques hommes, et laisser des monuments publics de leur foi à la Divinité, de leur espérance à une meilleure vie, de leur charité envers leurs semblables ; des

(1) Les hommes véritablement instruits sentiront que la définition qui fait de l'homme un *animal* même raisonnable, ne convient plus à nos lumières, et, j'ose le dire, à nos erreurs. L'homme est une *intelligence servie par des organes*. Le développement de cette définition fera quelque jour un traité intéressant de psychologie ou de physiologie.

monuments qui attestassent leur repentir, même après que l'histoire aurait oublié leurs fautes. Mais aujourd'hui que l'univers plus éclairé s'est débarrassé de cette censure incommode, et que l'homme a rejeté ce frein importun, on boit dans des coupes dorées l'oubli des maux que l'on a faits; on fonde des lieux de volupté, pour expier d'atroces barbaries; l'artiste inutile ou la courtisane effrontée sont les nouveaux dieux auxquels on consacre ces dépouilles opimes, enlevées sur de malheureux orphelins ou des veuves désolées; et si l'excès des plaisirs en amène la satiété, si ces fronts rayonnants de joies insensées se couvrent de sombres nuages, l'amitié même la plus intime ne peut percer au fond de ces abîmes, et y distinguer les remords de la vertu des regrets de l'ambition trompée, ou d'une haine que rien ne peut assouvir.

Ce n'est plus même aujourd'hui de la religion toute seule qu'il faut attendre le retour aux idées conservatrices et aux vérités fondamentales de l'ordre social. Sans doute, la religion remplissait cette honorable fonction, lorsqu'à elle seule étaient confiés l'enseignement public dans la société et l'éducation domestique de l'homme; lorsqu'elle scellait toutes les alliances des familles, sanctionnait toutes les lois de l'Etat, intervenait même aux traités solennels des nations, et que, toujours combattue par les passions et toujours respectée par l'autorité, elle marquait du même sceau, elle instruisait par les mêmes leçons, elle recevait à la même table toutes les grandeurs et toutes les faiblesses, et les bergers comme les rois. Mais aujourd'hui qu'elle partage avec les sophistes l'éducation de la jeunesse, et avec des histrions l'enseignement public; aujourd'hui que l'on s'abonne à des cours de morale où le prédicateur sans mission et les auditeurs sans devoir n'ont d'autre rapport entre eux que celui de quelque argent à gagner et de quelques moments à perdre; aujourd'hui que, récemment échappée à ces temps déplorables où, timide et honteuse comme une prostituée qui attend les passants dans des lieux écartés pour les inviter à voix basse, elle était objet de scandale, si elle laissait hors des temples apercevoir son existence, elle portera longtemps la marque des fers dont elle a été flétrie; lui confier exclusivement la restauration de la morale, ce serait décréditer la morale même, ou du moins en interdire la connaissance à tous ceux qui ont rompu sans retour avec la religion, et qui élèvent leurs enfants dans l'éloignement de ses instructions et la haine de son culte. La religion, autrefois considérée comme le plus riche propriétaire, dépouillée aujourd'hui de ses biens, partagera le mépris qui suit la pauvreté dans une société de propriétaires; elle donnait des leçons au riche et du pain au pauvre : quand elle n'aura plus que des leçons à donner au pauvre, et qu'elle demandera du pain à tout le monde, toute autorité s'élevèra contre la sienne. Le bel esprit du quartier lui disputira sa mission, et l'homme puissant son influence. Que pourrait-elle faire pour affermir l'Etat, lorsqu'elle ne pourra plus assurer la famille, et qu'au mépris de son enseignement le plus formel et de sa pratique la plus constaute, la loi civile permettra peut-être la dissolution du lien conjugal, et *l'homme séparera ce que Dieu a joint?* (Matth. XIX, 6.)

Les gouvernements révolutionnaires (et ils le sont dans beaucoup d'Etats), instruments aveugles d'une philosophie insensée, ont détruit la souveraineté de la religion, l'autorité de la morale, l'influence d'une bonne éducation, le principe de tout pouvoir, le motif de tout devoir; c'est à une meilleure philosophie et à des gouvernements plus éclairés, à la rétablir. Les sophistes ont dit que les lois éternelles de la morale étaient gravées au fond des cœurs, et ils ont jugé superflu d'instruire l'enfant à connaître l'auteur de toute morale. Une meilleure philosophie mettra toutes ces vérités sous les sens, et elle en fera à la fois le lait de l'enfance et le pain des forts. L'enseignement en était circonscrit dans les temples, et ces lois éternelles ne se lisaient que dans le livre élémentaire du premier âge : des gouvernements éclairés les feront retentir dans les tribunaux, et les placeront dans le livre même de la nation et le code de ses lois, et ils en feront le complément et comme le couronnement de l'éducation publique, de cette éducation jusqu'à présent si déplorablement négligée, ou si faussement dirigée, qui menaçait également la société de tout ce qu'elle enseignait aux jeunes gens, et de tout ce qu'elle leur faisait ignorer. C'est principalement à cette partie intéressante de la nation, ou plutôt à cette nation qui nous succède, que je consacre cet ouvrage. On lui apprend beaucoup de choses utiles seulement à l'homme; qu'elle s'ins-

truise de la seule science nécessaire à la société, et qu'à tant de connaissances qui ne donnent que de l'esprit, elle joigne la seule étude qui forme la raison de l'homme social en lui donnant *la raison du pouvoir* et des devoirs. Un auteur célèbre a donné l'*Esprit des lois;* il est temps de donner ou de rappeler *la raison* des lois, et de chercher moins l'esprit de ce qui est, que la raison de ce qui doit être.

Un jour, les gouvernements éclairés par les erreurs, et sages de leurs fautes, proclameront hautement à la tête de leurs lois ces lois éternelles dans leur principe, primitives dans la date de leur promulgation, fondamentales de tout l'ordre moral et social, germe fécond de toutes les lois subséquentes, « où se trouvent, « dit Bossuet, » les premiers principes du culte de Dieu et de la société humaine; » ces lois, première parole de Dieu, première pensée de l'homme, éternel entretien de la société, et qui seront à l'avenir l'inébranlable fondement de l'édifice, et le frontispice auguste du temple de la législation. Des gouvernements insensés ont dit à l'homme : « La loi que nous te donnons sera ta seule morale, » et des gouvernements sages lui diront : « La morale que Dieu t'a donnée sera ta seule loi. »

Une vaine philosophie a cru, depuis quarante ans, révéler à ses adeptes une vérité inconnue, en leur disant dans le *Contrat social :* « Si le législateur, se trompant dans son objet, établit un principe différent de celui qui naît de la nature des choses, l'Etat ne cessera d'être agité, jusqu'à ce qu'il soit détruit ou changé, et que l'invincible nature ait repris son empire ; » et la religion, depuis quatre mille ans, faisait chanter aux plus simples de ses enfants ces paroles dont le passage qu'on vient de lire n'est que le fastueux commentaire : *Si Dieu ne bâtit la maison, ceux qui la bâtissent travaillent en vain.* (*Psal.* CXXVI, 1.),

Il faut donc placer le souverain législateur à la tête de la législation, et se pénétrer de cette vérité philosophique et la plus philosophique des vérités : *que la révolution a commencé par la déclaration des droits de l'homme*, et *qu'elle ne finira que par la déclaration des droits de Dieu.*

Ecoutez, sur la nécessité de commencer la jurisprudence par la religion et la morale, et de fonder la justice humaine sur la justice divine, le premier publiciste de son temps, et peut-être le plus grand philosophe de tous les temps, le rival de Newton en géométrie, et qui lui était si supérieur sur tout le reste. « Il serait aussi fort utile, dit Leibnitz, de faire entrer dans un système de droit naturel les lois parallèles de droit civil des Romains, et *même celles de droit divin.* Les théologiens et les jurisconsultes pourraient plus aisément faire usage du droit, au lieu que de la manière dont ils enseignent cette science, elle consiste plus en théorie qu'en pratique, et *on ne l'applique guère aux affaires de la vie.* »

Il s'élève contre les auteurs qui séparaient la jurisprudence de la religion, et il accuse d'athéisme la politique de Pufendorff, pour avoir dit que *la fin de la science du droit naturel est renfermée dans les bornes de cette vie.* « Pour avoir, « reprend Leibnitz, »*tronqué la fin* du droit naturel, il s'est ainsi manifestement engagé à resserrer trop son objet. Négliger la considération d'une autre vie, qui (par ses peines et ses récompenses) a une liaison inséparable avec la Providence divine, et *se contenter d'un plus bas degré* de droit naturel, qui peut avoir lieu même par rapport à un athée, comme je l'ai fait voir ailleurs, c'est priver *la science du droit de sa plus belle partie*, et détruire en même temps plusieurs devoirs de la vie... La philosophie païenne est ici plus sage, plus sévère, plus sublime que celle de Pufendorff, et je m'étonne que, malgré toutes les lumières de notre siècle, cet homme célèbre ait pu laisser échapper des paradoxes aussi absurdes. Les platoniciens, les stoïciens, les poëtes mêmes enseignent qu'il faut imiter les dieux, qu'on doit leur offrir un cœur pénétré des sentiments de justice et d'honnêteté. Les Chrétiens laisseront-ils si fort dégénérer la philosophie, qui a été si sainte et si noble entre les mains de quelques païens?... La justice, dit-il ailleurs, suit certaines règles qui ne sont pas moins fondées sur la nature immuable des choses et dans les idées de l'entendement divin, que les principes de l'arithmétique et de la géométrie. C'est surtout dans l'attente de la justice divine qu'on trouve la nécessité pleine et entière, et qui ait de la force par rapport à tous les hommes, d'observer les règles de la justice et de l'équité... » Et telle était la foi de ce grand homme à la nécessité de ces vérités fondamentales du bonheur de la société, dont il annonçait dès lors la subversion prochaine, qu'après avoir donné dans une de ses lettres « les moyens d'étendre l'empire de la religion et de la charité universelle, » il finit par ces paroles remarqua

bles : « Si nous étions assez heureux pour qu'un grand monarque voulût un jour prendre à cœur ces moyens, on avancerait plus en dix ans pour la gloire de Dieu et le bonheur du genre humain, qu'on ne fera autrement en plusieurs siècles (1). »

Mais il ne suffit pas de reconnaître en principe, de proclamer même que « la loi doit être la volonté de Dieu et la règle de l'homme ; » il faut que les lois soient empreintes du sacré caractère de la Divinité. Des peuples ignorants ont pu, sur la foi de leurs chefs, recevoir, comme inspirées par les dieux, des lois fausses et absurdes, et croire à la nymphe de Numa ou aux extases de Mahomet; mais un peuple raisonnable veut voir briller sur le front du législateur qui descend de la montagne sainte avec les tables de la loi, l'auréole mystérieuse qui lui garantit la vérité de ses communications avec la Divinité, et il ne reconnaît pas ce signe auguste dans une législation faible et déréglée, complice de ses passions, ou même instigatrice de ses désordres. L'erreur la plus grave des législateurs sophistes, et des sophistes législateurs de notre siècle, est d'avoir été chercher leurs modèles dans un autre monde tout à fait étranger à celui que nous habitons, dans le monde païen; de n'avoir pas vu que l'imperfection, le désordre, disons mieux, la barbarie de la législation grecque et romaine ne pouvait convenir à des peuples parvenus à l'âge de raison, et de n'avoir pris en aucune considération tout ce que vingt siècles d'enseignement de la morale épurée du christianisme et la pratique des vertus qu'elle prescrit, avaient mis, même à l'insu des peuples, de justesse dans leurs idées, de tempérance dans leurs habitudes, de force enfin et de fixité dans leurs principes.

Quelques personnes, même éclairées et vertueuses, conviennent de la perfection des lois civiles qui prennent pour base la morale religieuse; mais elles désespèrent de notre raison, et elles ont sans cesse à la bouche ces mots de Solon : « Je n'ai pas donné aux Athéniens de bonnes lois, mais les meilleures qu'ils pussent recevoir. » Cette erreur serait de la plus dangereuse conséquence, et si elle pouvait être adoptée comme une règle de législation, elle renouvellerait dans le monde chrétien, ou elle prolongerait le scandale donné, il y a trois siècles, par le luthéranisme, d'une société qui, parvenue au terme extrême de la civilisation, revient d'elle-même en arrière, renonce au bien qu'elle connaît, se dégoûte de la perfection même, et retombe dans l'état faible et corrompu dont elle a eu tant de peine à sortir. Les législateurs anciens ne pouvaient pas donner à leurs peuples des lois parfaites, dont ceux-ci n'avaient pas même d'idée. Les philosophes d'alors s'élevaient contre les abus du divorce; mais nous ne voyons nulle part qu'ils se soient élevés contre le divorce même, comme le plus grand des abus, et les plus graves personnages de l'antiquité obéissaient à toutes les extravagances du culte idolâtre, et à toutes les barbaries de la politique païenne! Il fallait un autre législateur pour dire aux hommes, au temps de la plus effroyable corruption : *Soyez parfaits* (*Matth.* v, 48), et pour leur donner la force de le devenir, en rejetant de la société toutes ces lois imparfaites, atroces, infâmes, qui déshonoraient la législation païenne. Aussi ce législateur donnait pour preuve de sa mission à ceux qui l'interrogeaient, qu'il avait redressé les boiteux, fait entendre les sourds, et voir les aveugles; et ces législateurs qui, prenant pour guide la faiblesse incurable de nos penchants, plutôt que la force toujours croissante de notre raison et de nos lumières, veulent ramener des nations *qui ont goûté le don céleste* (*Hebr.* vi, 4), à l'ignorance et à l'infirmité du premier âge, pourront un jour répondre à la postérité, qui leur demandera compte de l'usage qu'ils ont fait de leur pouvoir, qu'ils ont ôté la lumière à des peuples qui l'avaient reçue, rendu sourds à la vérité des hommes qui l'avaient entendue, et fait boiter dans les voies de la sagesse des nations qui depuis longtemps y marchaient d'un pas sûr. Au lieu donc de prendre pour règle de la législation cet adage, *que le mieux est l'ennemi du bien*, fondé sur un sophisme qui consiste à appeler *mieux* en lui-même ce qui paraît mieux à l'homme, et qui souvent est mal, il faut appliquer à l'art des lois ce qui a été dit de l'art des vers:

Qui ne vole au sommet, tombe au plus bas degré·

parce qu'à la plus extrême corruption des mœurs, il faut opposer la plus grande per-

(1) *Monita ad Pufendorffi principia, epist. ad Placcium, Bierlingium, ad P. Grimaldum, Principia philosophiæ.*

fection des lois, et placer la rectitude absolue dans la règle universelle.

Et qu'on ne dise pas qu'il faut des lois différentes selon les différents climats, car c'est en vain qu'on voudrait réchauffer une erreur décréditée du vivant même de ses plus zélés partisans. Le climat peut influer sur les habitudes physiques ou les manières; les mœurs ne sont jamais que le résultat des lois, comme les lois deviennent le résultat des mœurs. Ce n'est pas parce que les hommes sont blancs ou noirs, qu'ils se nourrissent de fruits ou des produits de leur chasse, qu'ils habitent sous terre ou qu'ils couchent à l'air, qu'il leur faut des lois, mais parce qu'ils sont ambitieux, avares, voluptueux, féroces: or ces passions, partout originellement les mêmes, vivent sous les glaces du pôle comme sous les feux de l'équateur. Le Cosaque Pugatschew était ambitieux comme l'Italien Masaniello; le Lapon qui vend ses peaux de renne est cupide comme l'Asiatique qui pèse ses perles, et la fièvre d'amour consume le Kamtschadale comme l'Africain. Mais si l'homme naît avec les mêmes passions, la société accroît leur violence en proposant plus d'objets à leurs désirs. Ainsi il y aura plus d'ambition là où il y aura moins de fixité dans le pouvoir, plus de cupidité là où il y aura plus de commerce, plus de volupté là où les arts seront moins retenus; et il y a de quoi trembler de voir tous les gouvernements chrétiens, livrés au même esprit de vertige, favoriser à la fois, et même exclusivement, les doctrines populaires en politique, la fureur du commerce, le luxe des arts, et augmenter ainsi la somme des passions, des maux et des forfaits, en même temps qu'ils laissent détendre le ressort de la religion, et qu'ils affaiblissent eux-mêmes leurs lois civiles et politiques.

Et voyez ce qui résulte de cette législation faible, et propre tout au plus à un peuple enfant. On porte dans la morale l'indulgence de Solon, et bientôt il faut porter la rigueur de Dracon dans la police. On a fait d'une *liberté* illimitée et jamais définie l'attribut primitif de l'homme et la première loi de la société, et l'on ne peut aujourd'hui réprimer le vagabondage qu'avec les lois les plus sévères, et puisqu'il faut le dire, les plus dures sur les passe-ports. L'homme n'est plus attaché à la glèbe, et il est, ou peu s'en faut, attaché à sa commune. On a fait de l'*égalité* l'essence même de l'homme, et la pierre angulaire de l'édifice social, et l'on ne peut contenir le brigandage qu'avec des tribunaux de commission les plus redoutables, et l'autorité est forcée d'employer, pour la sûreté publique, ces formes extraordinaires dont la tyrannie a si souvent abusé. On n'a parlé au citoyen que de sa dignité et même de sa souveraineté, et la police intérieure est une guerre savante que le gouvernement, pour l'intérêt du citoyen, est obligé de lui faire avec une armée de soldats et d'*éclaireurs*. En même temps que l'on pose en principe la dissolubilité du lien conjugal, les discussions qui ont eu lieu au conseil d'Etat annoncent des peines plus sévères contre l'adultère. Ces lois, quelque dures qu'elles paraissent, sont absolument nécessaires, parce qu'il faut que la loi civile atteigne toutes les actions, lorsque la loi morale ou religieuse ne peut plus diriger les volontés. Dans le rapport sur le nouveau *Code de commerce*, la commission, s'excusant d'avoir ajouté à la rigueur et à la précision des ordonnances de 1673 et de 1681 sur le fait du commerce, est forcée de convenir que « les circonstances exigeaient la révision de ces belles ordonnances... Le temps avait amené de nouveaux abus, et la révolution précipita la ruine du commerce par celle du crédit et des mœurs. Les banqueroutes furent une spéculation, et le crime une science. *Des lois sévères en tout genre doivent plus que jamais être opposées aux passions, comme des digues plus fortes à des torrents plus rapides.* »

Déjà l'on est obligé de prolonger la peine de mort; le gouvernement a senti la nécessité de rétablir celle de *la marque :* encore quelques années, et peut-être on sera forcé de revenir à la question après condamnation à mort. Naguère nous avons vu, dans des rapports d'autorités supérieures, des termes inouïs pour exprimer de nouveaux attentats, une horrible conspiration attaquer l'homme qui n'est pas encore, et la mort devancer même la vie. Et lorsqu'une législation morale plus forte et plus austère permettrait d'alléger un jour le joug de la législation civile (car c'est l'esprit de l'Evangile qui avait en Europe fait tomber en désuétude les peines trop cruelles, et particulièrement celles contre l'adultère, si rigoureusement puni chez les peuples naissants), on s'exposerait, en affaiblissant le frein puissant de la morale, à être forcé d'aggraver de plus en plus nos chaînes, et l'on ferait d'un peuple chrétien un peuple à la fois craintif et licen-

cieux, tout semblable au peuple juif, qui lirait dans la loi, et non dans sa conscience, pour ne faire que ce qui est positivement ordonné, et n'éviter que ce qui est expressément défendu; un peuple chez qui les tribunaux de l'Etat seraient occupés à proportion que les tribunaux de la religion seraient déserts, et qui, délivré de la croyance des peines d'une autre vie, ne pourrait être contenu que par la crainte toujours présente des supplices de celle-ci.

Mais où se trouvent, demandent les philosophes modernes, ces lois éternelles, fondamentales de toute législation civile et criminelle, dont vous demandez la solennelle promulgation? Elles se trouvent partout, partout où l'on aperçoit quelque vestige de société, et des traditions immémoriales, transmises de génération en génération, en ont conservé quelques traces là où un texte *écrit* n'en a pas préservé le souvenir d'altération (1). C'est un livre dont on trouve chez les peuples même les plus barbares des feuillets épars et à demi déchirés. Ainsi, chez les païens qui adorent une multitude de dieux, et chez le nègre qui se prosterne devant son fétiche, on retrouve une connaissance confuse de cet article de la loi: *Tu adoreras un seul Dieu.* La loi du culte, ou de la sanctification du jour de repos, s'aperçoit dans tous les Etats, et tous, la France révolutionnaire exceptée, l'ont fixé au septième jour. L'homme croit *honorer son père* là même où il le tue par compassion pour sa vieillesse, et pour le délivrer des misères de la caducité (2). Les Romains, qui réduisaient des peuples entiers en esclavage, qui dévastaient d'immenses contrées et permettaient le meurtre de l'enfant et de l'esclave; les Romains, chez qui l'homicide était même l'amusement public et légal des personnages les plus graves, du sexe le plus faible, de l'âge le plus innocent; les Romains interdisaient le vol et l'assassinat, et ils poussaient leur orgueilleuse humanité jusqu'à défendre de battre de verges un citoyen. Chez les Grecs eux-mêmes, les plus licencieux des peuples, la loi qui soumettait le divorce mutuel à des formes judiciaires, était un hommage rendu à la loi qui défend de désirer la femme de son prochain. Jusque dans les sacrifices de sang humain offerts chez tous les peuples idolâtres, dans le sacrifice de la pudeur de leurs filles que les Grecs vouaient à Vénus, on retrouve la loi du culte ou de la *sanctification* et le *sacrifice de l'homme*, l'acte le plus solennel de la religion et le premier devoir de la société. Mais tous ces peuples corrompus ou imparfaits, anciens ou modernes, dont l'éducation ne fut jamais achevée, ou dont les connaissances sont encore si peu avancées, tantôt comme les Grecs et les Romains, ont passé d'une jeunesse orageuse et brillante à la décrépitude de la vieillesse, sans parvenir à l'âge de la raison et de la virilité, et ont fini dans la servitude ou l'anarchie; tantôt comme les *infidèles* modernes, idolâtres ou musulmans, ne sortent de leur longue enfance qu'à la voix de la raison qui leur apprend tout, et même à vivre. Je ne vois dans l'univers que deux peuples, ou plutôt deux sociétés, l'une ancienne, et qui, à juger de l'avenir par le passé et même par le présent, subsistera jusqu'à la fin des temps, « et dont les mœurs, les lois et les rites, » dit J.-J. Rousseau, « dureront autant que le monde, malgré la haine et la persécution du genre humain; » l'autre, plus moderne, et dont la législation remonte nécessairement à la naissance de l'univers, car les rapports naturels des êtres qui en sont la base ont existé aussitôt que les êtres eux-mêmes; l'une esclave chez tous les peuples, et portant des marques visibles d'une grande et mémorable infortune; l'autre souveraine de tous les peuples, étendant sur eux la domination de sa force, de ses arts, de sa politique, de sa religion, et annonçant dans la force de sa raison et dans l'éclat de ses lumières l'incontestable grandeur de ses destinées; l'une arrêtée dans sa marche, et telle aujourd'hui qu'elle était il y a cinq mille ans; l'autre illimitée dans ses progrès, et plus forte aujourd'hui qu'elle ne l'a jamais été (3); l'une douée de la plus grande force de résistance, l'autre de la plus grande force d'expansion; le Juif enfin et le Chrétien, frères divisés sur la possession de

(1) Les recherches de la Société littéraire que les Anglais ont formée à Calcutta, dans le Bengale, ne laissent aucun doute sur l'identité des traditions indiennes et des traditions juives, tandis que les découvertes faites dans les antiquités mythologiques des peuples septentrionaux établissent la même vérité pour l'autre extrémité de l'univers.

(2) Dans la Taprobane, selon Diodore; à Sardes, en Lydie, selon Elien; et chez plusieurs races des sauvages, selon nos voyageurs. Voyez un détail de ces horribles lois dans un discours de Barbeyrac, *sur la permission des lois*, imprimé à la suite des *Devoirs de l'homme et du citoyen*, de Sam. Pufendorff.

(3) On peut en juger, en s'imaginant ce que serait de nos jours une croisade de Chrétiens contre les Turcs, faite avec le zèle religieux du XII[e] siècle et les moyens militaires du nôtre.

l'héritage paternel, et qui, tous deux, invoquent en leur faveur un *testament* du père commun.

Or, où se trouve la force, là se trouve la raison; car la raison est, dans la société comme dans l'homme, le seul principe de la force durable et continue, bien différente de cette violence passagère, commune à tous les peuples enfants. Mais la raison d'une société est dans sa législation : la société la plus forte a donc nécessairement la meilleure et la plus parfaite législation, et je retrouve chez le Juif et chez le Chrétien le texte entier de cette législation primitive et générale où tous les peuples ont puisé leur législation locale et subséquente ; ces axiomes de législation révélés par Dieu, entendus par l'homme, développés dans la société, je les trouve dans le livre célèbre que les Juifs et les Chrétiens gardent chacun de leur côté, et dans des motifs bien différents ; ce livre, matériellement le plus ancien qui nous soit connu, modèle le plus parfait de vérité dans la pensée, d'élévation dans le sentiment, de sublimité dans l'expression.

Que sont auprès de ces grands motifs, de ces preuves sociales de la vérité des Livres sacrés, les élucubrations de la critique sur leur authenticité matérielle? Qu'on me montre des sociétés aussi fortes en tout genre que la judaïque et la chrétienne, et je croirai à la divinité de leur législation. Sera-ce le Chinois, le plus nombreux et le plus faible des peuples, qui se multiplie par la polygamie, et se consomme par l'infanticide, dont les troupes innombrables n'ont pu résister, même avec de l'artillerie, à quelques hordes armées de flèches ; qui, même avec l'imprimerie et quatre-vingt mille caractères, n'a pu encore se faire une langue commune que la nation puisse parler, et que l'étranger puisse apprendre ; qui, avec quelque connaissance de nos arts, et la vue habituelle de notre industrie, n'a pas fait un pas hors du cercle étroit d'une routine de plusieurs mille ans; peuple endormi *dans les ombres de la mort* (*Luc.* I, 79), où le germe de la vie, déposé depuis quelques siècles, n'a pu encore porter des fruits ; cupide, vil, corrompu, et d'un esprit si tardif, qu'un célèbre missionnaire écrivait « qu'un Chinois n'était pas capable de suivre dans un mois ce qu'un Français pouvait lui dire dans une heure ! »

Mais vous, qui vous croyez dégagés de préjugés, quand vous n'êtes que vides d'idées et de connaissances, qui pensez physique et qui parlez morale, vous dont quelques faits consignés dans ces augustes archives de la société épouvantent la foi, et qui rejetez ce que vous n'avez pas la force de porter, faibles esprits, élevez plus haut vos pensées, élargissez l'étroite enceinte où quelques sophistes ont circonscrit votre raison, et embrassez le système entier du peuple juif, de ce peuple figure, modèle, exemple, prophète pour tous les peuples, législateur de la société dans son code, historien de la société dans ses annales. Voyez dans les faits racontés par ce peuple les faits prédits et prévus des autres nations; observez dans sa sortie d'Egypte, *de la maison de servitude* (*Exod.* XIII, 3), et dans ses efforts pour arriver à la Terre promise, le *passage* de tout peuple de l'état servile et précaire de la barbarie, à la dignité de la civilisation, comme la religion nous enseigne à y voir le *passage* de tout homme de l'esclavage du vice à la liberté de la vertu. Vous ne voulez pas des *figures* religieuses que les siècles passés y ont révérées; croyez au moins aux figures politiques que la marche des âges et l'état présent de la société vous révèlent. Vous refusez d'ajouter foi à ce que ces livres mystérieux vous disent de l'histoire du commencement des temps ; admirez la prescience divine qui y a caché l'histoire de la fin des temps, et dans la vie domestique, politique et religieuse d'une seule société, lisez les traits divers et épars dans toutes les histoires de la vie sociale de tous les peuples (1). Et cependant, de peur que vous ne soyez tentés de regarder ce peuple figuratif avec son histoire merveilleuse comme une pure allégorie, admirez-le présent partout, et sous vos yeux, dans un état de société bien plus merveilleux que son histoire (2).

Voyez le peuple hébreu commencer par l'état de pasteur, nomade, quelquefois polygame de la société patriarcale, hospitalière

(1) Je suppose l'histoire sacrée familière à mes lecteurs. « Il est impossible, » dit Leibnitz, « de convaincre de la vérité de la religion des hommes à qui notre histoire sacrée et profane n'est pas assez connue. »

(2) Le peuple juif était la figure vivante des autres peuples, comme Isaïe et Ezéchiel, faisant au milieu de Jérusalem des actions extraordinaires, étaient pour les Juifs une figure vivante des événements qui devaient leur arriver. Il y a des allégories de mots ou des apologues, et des allégories d'action, ou des figures. Tarquin, en abattant des têtes de pavot pour apprendre à son fils ce qu'il devait faire, faisait une *figure*, ou une allégorie d'action.

envers l'étranger et le voyageur, étrangère elle-même et voyageuse sur la terre qu'elle parcourt, et vous reconnaîtrez encore aujourd'hui à ces traits la famille du Tartare, errante dans ses vastes pâturages, avec ses femmes, ses enfants et ses troupeaux. Les familles se multiplient et deviennent un peuple; elles tombent sous la dépendance d'une nation voisine, et sont condamnées aux durs travaux de la servitude, à ces travaux qu'attestent encore, selon l'opinion de quelques savants, les monuments gigantesques épars dans la haute Egypte. Ouvrez l'histoire, et voyez tout un peuple devenu nombreux tomber sous la domination de ses voisins, tant qu'il s'obstine à rester dans l'état domestique, et qu'il ne se constitue pas un gouvernement public qui soit à lui; et voyez le joug s'aggraver, si, trop différent de mœurs et de religion, il ne peut se confondre avec ses maîtres par des alliances, et vous reconnaîtrez à ces traits ces peuples de Grèce esclaves d'autres peuples, Ilotes, Periéciens, Pénestes; vous y retrouverez les Gabaonites chez les Hébreux, les Nègres dans nos colonies, les Indiens au Mexique, les Grecs chez les Turcs, les Juifs modernes partout. Poursuivez, et dans ces malheureux Hébreux, qui fatiguent leurs oppresseurs de leur population toujours croissante, et qui sont condamnés à exposer leurs enfants, vous retrouvez l'horrible dégénération à laquelle sont condamnés eux-mêmes tous les peuples païens, anciens et modernes, qui ont permis l'infanticide comme un remède à un accroissement excessif (1). C'est le dernier degré de l'oppression, et une société ne saurait descendre plus bas. Mais elle ne peut s'y fixer. Le mal n'est pour la société comme pour l'homme, qu'un état de *passage*, où un peuple tout entier, *toujours ceint et toujours debout*, n'attend que le signal pour avancer. Il le reçoit d'un homme *sauvé* lui-même de l'oppression et de l'ignorance qui pèse sur sa nation, instruit dans la science de Dieu et dans celle des rois, dans l'art de la religion et du gouvernement, et revêtu de l'auguste ministère de former une société. Et n'est-ce pas des hommes d'un grand caractère de politique et de religion, qui, dans tous les temps, ont arraché les peuples à l'ignorance, à l'erreur, à l'oppression, à travers *la mer de sang* des révolutions et des guerres civiles ou étrangères? Et n'est-ce pas encore des hommes brûlant de zèle, pleins de science et de courage, qui, tous les jours, vont à travers les mers instruire les peuples barbares qui se mettent en marche sous leur conduite, laissant derrière eux l'ignorance et les erreurs de leur premier état, *quittent la maison de servitude*, et avancent vers la *terre* de lumière et de raison *promise* à tous les peuples? C'est dans cette terre que tout se perfectionne, même les arts, et surtout le premier de tous, l'agriculture, et jusqu'aux productions de la nature (2) : c'est là pour un peuple l'*ère du passage*, du passage de l'état barbare à l'état civilisé; ère la plus remarquable de l'histoire de toutes les nations, comme le *passage* du vice à la vertu est l'époque la plus heureuse de la vie de l'homme. Mais un peuple échappé à la barbarie, aux fléaux sans nombre qu'elle produit, et aux obstacles qu'elle oppose, erre longtemps dans le *désert*, dans cet état incertain et inquiet d'une raison faible et naissante, qui succède à une longue enfance, et aux désordres produits par une ignorance invétérée. Il avance cependant, toujours plus voisin de la licence que de la liberté, terrible à ses chefs, incommode à lui-même, indocile au frein, sans force contre les revers et, dans les travaux de la civilisation, regrettant les jouissances de l'esclavage : il s'élève, il se forme sous la tente, où « commencent ou recommencent toutes les nations, et même celles qui ont fini dans les boudoirs et sur les théâtres; » toujours armé et toujours combattant, marchant entre ses nouvelles lumières et les ténèbres de son ancienne ignorance, subsistant d'une manière précaire, et comme nourri de la *manne* qui tombe (3), sans aucun de ces moyens ou de ces ressources qu'emploie la sagesse d'une administration éclairée pour prévenir ou satisfaire les besoins d'un grand peuple.

Mais à l'état d'une nation qui commence sous les ordres de l'homme qui la conduit, doit succéder l'état légal, celui où une nation se constitue, et où tous, chefs et sujets, reconnaissent des lois. Le peuple est établi sur le territoire qu'il a conquis; il a posé les armes, les maux de la guerre se sont éloignés : mais les maux de la paix commencent,

(1) Les Chinois noient leurs enfants et les sacrifient, selon lord Macartney, *à l'esprit du fleuve*. Ce sont à la lettre des victimes immolées à la Divinité.

(2) On se rappelle ces belles productions du sol, que les Hébreux envoyés par Josué rapportèrent de la Terre promise.

(3) De là les famines si fréquentes dans les premiers âges des nations.

le culte des faux dieux, des dieux de la volupté et de la cupidité, de ces dieux que fait la corruption de l'esprit et du cœur. Ce peuple, miraculeusement échappé à l'état le plus malheureux, a déjà oublié ce qu'il a vu et ce qu'il a souffert. Livré à la mollesse, en attendant des lois sévères, ***il s'asseoit pour manger et pour boire, et se lève pour jouer*** (*Exod.* xxxii, 6) (1). Et même, lorsque le législateur descend de la montagne sainte avec les tables de la loi, il entend retentir dans le camp les chants de la débauche, et il voit tout un peuple prosterné ***devant le veau d'or***. Ici les applications se présentent en foule; mais continuons. La religion se constitue comme le gouvernement : née aussitôt que l'homme, elle avait voyagé avec la famille au milieu de ses enfants et de ses troupeaux, et séjourné, comme elle, dans la cabane du pasteur; elle avait erré dans le désert avec la nation, et comme elle habité sous la tente du combat. Elle se pose avec l'Etat; les personnes publiques, chefs, ministres, sujets, les propriétés publiques de l'une et de l'autre société se distinguent et s'établissent; le pouvoir religieux s'unit inséparablement au pouvoir politique, et ***Moïse est frère d'Aaron***. Les arts *empruntés* d'Egypte, parce qu'un peuple barbare] dans ses lois peut être poli dans ses arts, sont consacrés à la religion. Des chefs sous divers noms, et même du sexe le plus faible, précèdent l'hérédité du pouvoir, dont les chances quelquefois fâcheuses conviennent moins à une société naissante et encore mal affermie. L'hérédité vient à son tour, dernier état, état le plus fixe de toute nation. Alors la religion s'asseoit dans un temple, et la royauté dans un palais. C'est là l'histoire de tous les peuples qui se civilisent : mais admirez ce dernier trait, et voyez dans l'histoire des trois premiers règnes de la première race des rois hébreux (2), l'histoire entière des races les plus longues des rois de tous les peuples. David (3), le roi *digne d'être aimé*, le roi religieux, éloquent et valeureux, commence; Salomon, le roi *pacifique*, et fastueux, le suit; et avec lui commencent les dépenses immodérées, les impôts excessifs, l'empire des femmes, ***le culte des dieux étrangers***, peut-être l'abus des sciences humaines. Roboam, le roi qui ***lâche le peuple***, le roi faible, lui succède. Il recueille l'héritage de l'adultère et de l'impiété, et il est puni des fautes de son père et de celles de son aïeul. Des conseillers sans expérience égarent sa jeunesse, le peuple se révolte, ***les dix dernières tribus se séparent des deux premières;*** la révolution est consommée..... L'Hébreu sera mené en captivité. Ainsi tout peuple divisé déchoit de l'indépendance, asservi par ses voisins ou dominé par des tyrans. L'Hébreu cependant revient d'esclavage, et relève, malgré les ennemis de son culte, le temple du vrai Dieu sur ses antiques fondements..... Ici le rideau se tire, les rois et les peuples en savent assez sur leurs destinées. Le peuple hébreu rentre dans l'ordre général des sociétés, et son histoire cesse d'être extraordinaire, à l'instant qu'elle cesse d'être prophétique.

Que sont, j'ose le demander, auprès de ces mémorables leçons, de ces sublimes considérations, qui vivifient la pensée comme l'imagination; que sont ces tristes objections contre la révélation mosaïque, ces difficultés que l'on croit sérieuses parce qu'elles sont étranges, et savantes, parce qu'elles forment de gros livres; ces objections que les uns vont chercher dans les entrailles de la terre, les autres dans la région des étoiles? Que sont tous ces calculs astronomiques dont on nous menace, faits à Paris et importés d'Egypte (4)? N'avons-nous pas vu les antiquités chinoises réduites de quelques mille ans, et ce peuple rentrer dans la chronologie de tous les peuples? Ignorons-nous donc ce que les géologues peuvent faire avec leurs couches de terre, les chronologistes avec leurs dynasties, les astronomes avec leurs périodes? Et n'y a-t-il pas des géologues, des historiens et des astronomes qui tirent des mêmes observations des inductions tout

(1) Besoins et plaisirs, c'est le *panem et circenses* des républiques païennes, et le seul soin de tout peuple qui n'a pas encore de lois.

(2) Saül (en hébreu, *qui est demandé*), mort sans postérité, n'appartient à aucune race. Le gouvernement des Hébreux a toujours été monarchique, s'il n'a pas toujours été royal ou héréditaire. C'est ce qui fait qu'il est dit à la fin du *Livre des Juges*, pour exprimer le désordre: *En ce temps-là, il n'y avait point de chef en Israël, et chacun faisait ce qui lui semblait bon.* (*Judic.* xxii, 24.)

(3) David, en hébreu, veut dire *aimable;* Salomon, *pacifique*, Roboam, *qui lâche le peuple*. On sait que Salomon était très-instruit dans les sciences humaines, et son nom, comme celui d'*Hiram*, son ami, joue encore un grand rôle dans les sciences cabalistiques et les sociétés occultes.

(4) On a vu aujourd'hui à quoi se sont réduites ces menaces. L'arrivée du fameux zodiaque de Denderah à Paris a dérangé tous les petits calculs de l'incrédulité, et la *Genèse* a triomphé de toutes les espérances fondées sur les prétendues antiquités égyptiennes.

opposées (1) ? Les philosophes ne veulent pas que Dieu ait parlé aux hommes, afin de leur parler eux-mêmes, on le sait : mais ne leur ont-ils pas assez parlé ? et, après tout ce que nous avons vu et entendu, leur reste-t-il encore quelque chose à nous apprendre ? Le livre des *Ruines* doit-il être l'unique fondement de toutes nos connaissances morales ? le roman de J.-J. Rousseau, ou le poëme de Voltaire la seule règle de nos mœurs ? N'est-on pas las de combattre une religion qui renaît même de la révolution française, *de frapper une enclume qui a usé tant de marteaux*, et même ceux du temps et du bel esprit ? Revenons aux lois générales, dont cette digression nous a écartés (2).

Mais ces lois générales, axiomes de la science de la législation, ont besoin d'être développées dans les lois particulières qui en sont les conséquences. Les sociétés juives et chrétiennes qui ont le mieux connu toutes les lois générales, sont les plus fortes des sociétés du monde ; mais, parmi les sociétés chrétiennes, celles chez qui les lois particulières sont les conséquences les plus naturelles des lois générales, sont les plus fortes des sociétés, de cette force de conservation ou de restauration qui tire une société même des plus extrêmes malheurs : là seulement est la raison de l'incontestable supériorité de certaines sociétés religieuses et politiques sur toutes les autres ; en sorte que la société la plus éclairée, et conséquemment la plus forte, sera, toutes choses égales, celle dont la législation particulière sera le plus et le mieux en harmonie avec la législation générale, comme l'homme le plus vertueux est celui dont les actions individuelles sont les plus conformes aux principes de l'ordre général, comme le savant le plus instruit en géométrie est celui qui a porté le plus loin les conséquences des premiers principes de cette science.

Ces conséquences sont prochaines ou éloignées, morales ou physiques, comme les personnes et leurs rapports. Les hommes sont dans la société père ou fils, époux ou épouse, chef, ministre, sujet : ce sont là les personnes sociales ou morales, avec leurs

(1) M de Luc, célèbre professeur de Gottingue, qui a donné dans ses *Lettres géologiques* un commentaire physique des livres de la *Genèse* : l'abbé Guérin du Rocher, qui, dans son ingénieuse *Histoire véritable des temps fabuleux*, a réduit à leur juste valeur les prétendues dynasties des rois d'Egypte. Quant à l'astronomie, voici une note curieuse, qui se trouve dans les *Recherches sur le christianisme* de Ch. Bonnet, de Genève : « On sait que les prophéties de Daniel sont celles qui exercent le plus la sagacité et le savoir des plus habiles interprètes, je pourrais ajouter des plus profonds astronomes ; car j'en connais un dont je regretterai toujours la mort prématurée, qui avait fait dans ces admirables prophéties des découvertes astronomiques qui avaient étonné deux des premiers astronomes de notre siècle, MM. de Mairan et Cassini. Je parle de feu M. de Cheseaux, mort à trente-trois ans, en 1751, et dont les rares et nombreuses connaissances étaient relevées par une modestie, une candeur et une piété plus rares encore. Voyez l'avertissement de ses *Mémoires posthumes sur divers sujets d'astronomie et de mathématiques*, Lausanne, 1754, in-4° ; ouvrage profond, très-peu connu et digne de l'être, mais qui ne saurait être entendu que des savants les plus initiés dans les secrets de la haute astronomie. *Il n'y a pas moyen de disconvenir des vérités et des découvertes qui sont prouvées dans votre dissertation*, écrivait l'illustre Mairan au jeune astronome ; *mais je ne puis comprendre pourquoi et comment elles sont aussi renfermées dans l'Ecriture sainte.* »

(2) Aujourd'hui, la grande objection contre la religion chrétienne est que les hommes n'ont jamais rendu de culte qu'au soleil. Mais, si les hommes adoraient le soleil, ils croyaient donc quelque chose digne d'être adoré, comme un enfant qui a peur d'un masque croit qu'il y a quelque chose qu'on peut craindre. Les hommes avaient donc une idée de la Divinité, dont ils faisaient une fausse application ; car une idée est toujours vraie, et ne pèche que faute d'être complète. Dieu est donc le soleil, suivant ces nouveaux interprètes ; les apôtres sont les signes du zodiaque, la sainte Vierge est la constellation de la vierge, Adam celle du bouvier, la fête de Paques l'entrée du soleil au signe du bélier, etc., etc. Sans doute il y a des analogies entre le monde moral et le monde physique, qui sont le principe de tout style figuré et métaphorique (et tout style est figuré) ; c'est un des grands mystères de l'univers, et sur lequel y a le plus à découvrir. Mais je tremble qu'il ne s'élève un jour un historien qui, rapprochant des attributs du soleil tout ce que les contemporains ont dit de l'éclat, de la force, de la vigueur du règne de Charlemagne, de cette puissance éclairée qui dicta des lois au monde policé, ne soutienne que Charlemagne n'est que le soleil de la fable ; il verra dans les courses rapides de ce prince d'un bout de l'Europe à l'autre, la marche du soleil autour du globe, le temple du soleil dans le beau palais d'Aix-la-Chapelle, son éloignement des peuples polaires dans la guerre que Charlemagne fit aux peuples du Nord, les douze signes du zodiaque dans les douze pairs de la table ronde, l'entrée du soleil au quatre saisons de l'année dans les parlements solennels tenus aux quatre grandes fêtes.... Louis le Débonnaire, qui ruine l'empire de son père, sera Phaéton, qui veut conduire le char de Phœbus, et qui embrase l'univers. Les évêques rebelles seront les chevaux fougueux ; quelque érudit ne manquera pas de trouver entre leurs noms des rapprochements péremptoires : même dans quelque mille ans les distances disparaîtront, et l'on mettra sur le compte de Charlemagne le soleil, emblème de Louis XIV, et, pourvu que l'auteur de ce système ait soin de le faire un peu moins long que le système *in-folio* dont je veux parler, il paraîtra beaucoup plus vraisemblable. L'*Histoire de France* tout entière ne sera plus alors qu'un tissu de fables renouvelées de la mythologie païenne, imaginées par des imposteurs, et adoptées par des imbéciles ; et nous aurons l'*Origine des gouvernements*, qui fera le pendant de l'*Origine des cultes*.

rapports et leurs lois. Les hommes sont encore propriétaires de leurs biens meubles et immeubles; ils habitent la ville ou les campagnes; ils sont plaideurs ou soldats, laboureurs ou commerçants, bons même ou méchants, comme ils sont poëtes ou peintres, maçons ou tailleurs, etc.; et comme chacun de ces arts a ses règles spéciales, chacune de ces professions ou de ces états a ses règles particulières, que l'on appelle *ordonnances*. De là les ordonnances judiciaires et militaires, civiles et criminelles, municipales et coloniales, rurales et commerciales, etc.

Si tous les citoyens sont père ou fils, époux ou épouse, ministres ou sujets, c'est-à-dire si tous les citoyens sont entre eux dans des rapports moraux, ils doivent donc tous connaître les lois morales qui fixent les rapports des hommes entre eux comme membres de la famille, des familles entre elles comme membres des Etats, des Etats entre eux comme membres de la société universelle du christianisme, qui comprend le genre humain; car toutes les nations appartiennent actuellement ou éventuellement au christianisme. Mais chaque citoyen exerce une profession particulière : il doit donc apprendre encore les ordonnances particulières à sa profession ; et il en sera alors de la législation comme il en est du langage qui a des règles générales communes à la syntaxe de tous les peuples, et des règles spéciales, particulières à la grammaire de chaque peuple; et il y a aussi dans chaque société une langue courante commune à tous les citoyens, et une langue *technique* particulière à chaque profession : car la langue du peintre n'est pas celle du matelot, et la langue du jurisconsulte n'est pas celle du guerrier.

C'est, j'ose le dire, sous cet aspect général qu'il faut considérer la législation d'un grand peuple. Ces lois générales, développées dans leur application, doivent être le livre de tous les citoyens, le premier entretien de la raison de l'homme, et le complément de son éducation. C'est à la France à en offrir à l'Europe le modèle, puisqu'elle est la seule qui trouve dans des circonstances, inouïes jusqu'à nos jours, la nécessité de se créer un système entier de lois, et les moyens de le perfectionner. Nous avons vu toutes les erreurs de législation, et nous en connaissons tous les principes. Nous avons vu la législation de Dieu et la législation de l'homme, la législation de la raison éternelle et celle de nos petites passions, la doctrine du christianisme et celle du philosophisme, et nous sommes capables de tout recevoir, puisque nous sommes capables de tout endurer.

C'est cet essai de législation morale que je présente au public, non comme un modèle à suivre et un plan achevé, mais comme une esquisse de ce grand ouvrage, et des jalons sur une route que d'autres parcourront avec plus de talent, de connaissances et de bonheur. Ce sont moins les connaissances qui nous manquent, que le courage d'en faire usage. Depuis si longtemps, nous sommes accoutumés à ne penser qu'en foule, à ne parler qu'en public, à ne rédiger des lois qu'en comité, à ne les discuter qu'à la tribune, à ne les porter qu'à la pluralité des voix; que les hommes qui ont le plus de talent et de connaissances ont peur dès qu'ils sont seuls, et n'osent faire un pas sans je ne sais quel bruit souvent imaginaire, qu'ils appellent *l'opinion publique*, comme s'il pouvait y avoir une autre opinion publique que la vérité, seule opinion publique, puisqu'elle seule embrasse tous les temps et tous les lieux, et qu'elle doit régler tous les hommes.

Qu'on ne s'étonne pas si j'ai parlé dans ce projet, des pères, des mères, des enfants, des domestiques, des compagnons, etc. Ceux qui ont détruit en France les mœurs, par le motif qu'elle n'avait pas de lois écrites, nous ont imposé la nécessité de tout écrire, et même les mœurs. Dans les commencements de la société, les lois de la famille forment, en se développant, les lois de l'Etat qui sort de la famille comme un arbre du germe qui le recèle ; sur la fin de la société, l'Etat doit former par ses lois les mœurs ou les lois de la famille, parce que les familles ne peuvent plus se conserver sans l'Etat ni hors de l'Etat. Ainsi le gland produit le chêne, et le chêne à son tour produit des glands.

L'Europe a cessé de nous combattre, et elle va nous juger. Jusqu'à présent, occupée de ses propres revers, elle a à peine arrêté ses regards sur le prodige d'une nation où une partie nombreuse des citoyens est constamment assemblée depuis tant d'années pour donner des lois à l'autre partie, où ces législateurs se remplaçant les uns les autres par des renouvellements périodiques, ou se déplaçant par des secousses irrégulières, entretiennent sans interruption cette légis-

lation permanente, comme ces machines destinées à élever de l'eau pour les besoins de nos cités. L'Europe admirera comment après tant de temps, de législateurs et de lois, la nation la plus avancée dans les arts de l'esprit, une nation de trente millions d'hommes et de Français, renouvelés comme les hommes de Deucalion et de Cadmus, comment, après douze ans, cette nation a pu attendre encore un code civil, un code criminel, un code même religieux, n'avoir des peines capitales que provisoirement, ignorer encore si le bien même de la famille sera respecté; moins avancée dans sa législation, au XIVe siècle de son âge, et après tant de *législatures*, qu'une peuplade qui sort de ses forêts, et qui a des usages fixes et des coutumes qu'il ne faut que rédiger.

N'en doutons pas, les peuples étrangers, qui ne connaissent encore que l'histoire de nos expéditions militaires, reliront dans le loisir de la paix, et sans doute avec la malignité de la haine, l'histoire de nos expéditions législatives, et le mépris que nos folies passées leur inspireront, les payera de ce qu'il leur en a coûté d'admiration pour nos succès. Nous opposerons en vain à leur juste censure ces faits d'armes brillants, ces prodiges de valeur et d'habileté qui ont fait leur désespoir et notre gloire. Soit que la guerre ne paraisse qu'une vivacité de jeunesse aux nations parvenues à la virilité, et qu'elle semble les rapprocher un peu trop des hordes conquérantes avant d'être civilisées; soit que, regardée par les peuples raisonnables comme une triste nécessité, elle soit mise par eux au rang des malheurs qu'on évite de rappeler; soit enfin que, dans l'art de la guerre comme dans tous les autres, les hommes fassent plus de cas du génie, à cette époque de la société où l'homme ne l'étudie pas dans les livres, alors qu'il est une *illumination soudaine*, comme l'appelle Bossuet, ou que le génie guerrier ait perdu quelque chose de son éclat depuis qu'on en a fait une profession, un *corps*, et que la guerre est devenue un art qui s'exerce avec des *ingénieurs* et des machines *ingénieuses*, il est certain qu'à mesure que la raison générale fera des progrès, la gloire des armes ne brillera qu'au second rang chez les peuples chrétiens; quoique cependant ils soient, de tous les peuples anciens et modernes, ceux qui font la guerre avec plus d'art et même de courage, puisqu'ils exposent leurs guerriers à la mort sans aucune arme défensive qui les en sépare, et même sans qu'ils puissent se défendre, par leur valeur, de l'effet terrible de ces machines que le génie a inventées. On ne pardonne plus à un historien ces détails de combats si intéressants pour les acteurs, et dans les journaux contemporains on aime mieux rencontrer un acte d'humanité au milieu des combats, et les sentiments de la paix ne plaisent jamais plus à nos cœurs que lorsque nous les trouvons au sein des fureurs de la guerre.

Non, ce ne sera pas avec des victoires, mais avec des vertus, que la France répondra à la postérité, lorsque, citée à ce tribunal dont aucune considération ne fait chanceler l'équité, elle rendra compte, comme l'aînée de la grande famille, de tout ce qu'elle avait reçu pour la prospérité commune, et de l'usage qu'elle a fait de tant de talents naturels, de tant d'instruction et de tant de gloire.

> Contrainte d'avouer tant de forfaits divers,
> Et des crimes peut-être inconnus aux enfers.
>
> (RACINE, *Phèdre*.)

la France devra offrir des journées de sagesse plutôt que des journées de gloire, en expiation de quelques *journées* d'inexpiables horreurs; et si ces crimes inouïs n'ont pu être effacés par le supplice de leurs auteurs, que peuvent-ils avoir de commun avec la mort honorable de nos guerriers?

Ce serait en vain que nous voudrions jeter le voile brillant des arts et des sciences physiques sur les plaies épouvantables que nous avons faites à l'humanité. La France (et elle n'en était pas moins la première des nations), la France a été égalée ou surpassée par les autres peuples dans l'invention des arts physiques, comme elle les a surpassés tous dans les arts de la pensée. Newton et Képler, Linnée et Bergmann, Boerhaave et Galilée, Winslow et Haller, étaient étrangers à la France. Nos peintres le cèdent à ceux des écoles étrangères, et nos sculpteurs désespèrent d'égaler les statuaires de la Grèce antique; même les arts d'imitation se ressentent aujourd'hui de la dégénération de nos pensées, et d'une révolution qui nous a ramenés à l'enfance, car les arts n'imitent que ce qu'ils ont sous les yeux. Nos grands peintres du dernier siècle honoraient leur art par les imitations des scènes mémorables, et des personnages célèbres

de la société politique et religieuse : les artistes de nos jours présentent surtout à notre admiration les scènes voluptueuses ou puériles de l'homme privé et de la vie domestique ; ils cherchent moins à imiter les vertus que les passions, l'homme moral moins que l'homme physique, ou les effets de la nature matérielle ; leurs expositions n'offrent presque jamais qu'animaux, fleurs, individus, hommes, femmes, enfants, souvent inconnus, même quand ils seraient nommés. Nous revenons aux imitations de la vie sauvage et à la nudité des sexes, qui est le caractère de l'extrême barbarie (1). Hélas! et les arts de la pensée eux-mêmes, ces arts que nous avons portés à une si haute perfection, semblent tendre à leur fin ; en serait-il de ces plaisirs de l'esprit, dans une société qui avance, comme de ces amusements de l'enfance, ou même de ces illusions plus douces de la jeunesse, que l'homme laisse derrière lui dans le voyage de la vie, et qui ne lui paraissent plus dignes de la gravité de l'âge viril ? l'art dramatique périt sous la multitude de nouveautés, comme la considération usurpée un moment par les comédiens a péri sous la hauteur de leurs prétentions. Quand toutes les règles de l'art sont connues, toutes les combinaisons de la langue employées, et peut-être l'imitation de toutes les scènes de la vie publique et domestique épuisées, alors sans doute la carrière de l'art est parcourue. Les pièces de Jodelle et celles de Racine en sont les deux extrêmes ; il n'est plus donné à aucun écrivain de descendre aussi bas, ni de s'élever plus haut, et même avec des succès égaux on ne peut plus prétendre à la même gloire. A la naissance de l'art, il fallait, pour se distinguer, en atteindre les limites ; il faut à son déclin les dépasser pour être remarqué. Les anciens ont atteint le sublime du naïf, et les modernes le sublime du grand ; on veut aller plus loin, et l'on outre le naïf jusqu'au puéril, et le grand jusqu'au monstrueux. Ainsi un homme veut toujours paraître jeune, et finit par être ridicule. Alors la comédie devient une farce licencieuse ou une imitation de puérilités, et la tragédie une représentation gigantesque ou un tissu d'extravagances. Quelquefois elle est une machine où l'on supplée par des illusions d'optique, les prestiges des décorations, ou même le jeu des animaux, à la stérilité du poëte ou à l'épuisement de son art. La satire n'est plus qu'un libelle diffamatoire ; l'églogue, la fable, l'idylle sont renvoyées à l'enfance, et peut-être dans notre situation présente, ne pouvons-nous plus prétendre qu'au funeste honneur de fournir à un poëte, dans quelques siècles, le sujet d'une épopée où il chanterait la société menacée de retomber dans la barbarie, luttant avec des efforts surnaturels contre cette épouvantable révolution, comme Milton a chanté le combat des bons et des mauvais anges, et le Tasse, la lutte sanglante des Chrétiens contre les infidèles.

Les législateurs de collége qui nous ont régentés ont voulu en vain nous ramener aux dieux, aux jeux, aux fêtes du paganisme, comme ils en avaient ramené parmi nous les mœurs et les lois. C'est surtout ce ridicule qui a flétri la révolution française, et la raison y a eu plus de part que la force. Le temps est venu où nous jugerons les héros du paganisme, comme nous jugeons ses dieux. Nous apprécierons dans ces sociétés trop vantées ces vertus privées qu'on nous oppose sans cesse, et ces crimes publics dont on n'a garde de nous parler : nous y retrouverons la tempérance dans la pauvreté, et le luxe le plus effréné dans la richesse ; des lois faites par le père contre l'enfant, par le mari contre l'épouse, par le maître contre l'esclave, par le créancier contre le débiteur, par le citoyen contre l'homme ; un amour pour la patrie qui n'était que la haine des autres peuples, l'assemblage de la volupté et de la barbarie, et un peuple tout entier passant des jeux obscènes de Flore aux jeux sanglants des gladiateurs.... Et au milieu de ces empires qui ont brillé un moment sur la scène du monde, et qui sont tombés, dit Bossuet, *les uns sur les autres avec un fracas effroyable*, et tombés d'une chute éternelle, deux peu-

(1) On a voulu nous faire croire que les chefs de deux armées d'hommes armés de pied en cap se mettaient nus pour combattre avec des boucliers. Cela rappelle ces chanoines d'Ethiopie dont parle madame de Sévigné, qui chantaient l'office tout nus, avec leur aumusse sur le bras. La nudité était honteuse chez les Romains pour les hommes libres, et l'on peut en voir la preuve dans le *Trimalcion* de Pétrone. Les Grecs des temps héroïques pensaient de même. On sait que ce ne fut que plus tard qu'un de leurs rois se mit nu pour lutter, et la nudité n'était permise qu'à ceux qui se donnaient en spectacle. C'est un reste d'extravagance révolutionnaire. Un jour ces tableaux recevront des draperies ou ne paraîtront pas en public. Il n'y a en tout genre que le bon et le décent qui doivent subsister. Nous souffrons la nudité des statues grecques comme nous la pardonnons aux enfants

ples, l'un commencé, l'autre consommé, mais tous les deux *le peuple de Dieu*, parce que l'un a été conduit par ses ordres, que l'autre doit être gouverné par ses lois, deux peuples resteront debout au milieu des ruines du monde ancien, et s'élèveront au-dessus de tous les peuples modernes, et leurs deux législateurs au dessus de tous les législateurs: l'un, objet de la vénération du peuple juif; l'autre, objet de l'adoration des Chrétiens, à qui *tout pouvoir a été donné* sur le monde des intelligences et sur le monde des corps (*Matth.* XVIII, 28), *devant qui tout genou doit fléchir* (*Philipp.* II, 10), et qui doit réunir toutes les nations dans une même législation, comme le pasteur réunit ses troupeaux dans le même bercail. C'est à la France à y entrer la première, et toutes les nations y entreront après elle. Alors, laissant l'Europe s'entretenir de l'éclat de ses victoires, et admirer la perfection de ses arts, elle ne s'enorgueillira que de la dignité de ses mœurs, et de la sagesse de ses lois.

LÉGISLATION PRIMITIVE

CONSIDÉRÉE PAR LA RAISON.

PREMIÈRE PARTIE.

LIVRE I.

DES ÊTRES ET DE LEURS RAPPORTS.

CHAPITRE PREMIER.

DE LA PENSÉE ET DE SON EXPRESSION.

I.

1° L'homme n'a la connaissance des êtres que par les pensées présentes à son esprit.

2° L'homme n'a la connaissance de ses propres pensées que par leur expression, qui lui est transmise par ses sens.

De ces deux principes découle la science des êtres et de leurs rapports (1).

II.

L'homme a deux sortes d'expressions de ses pensées : donc l'homme a deux sortes de pensées, donc deux sortes d'*êtres* sont.

III.

1° La pensée est exprimée par des gestes qui la figurent, ou par le dessin qui fixe le geste. Ainsi exprimée, elle s'appelle *image* ou *figure ;* la faculté qui s'exprime en nous s'appelle *imagination*, l'être exprimé s'appelle *corps* ou *matière*.

2° La pensée est exprimée par une parole qui la nomme, ou par une écriture qui fixe la parole. Ainsi exprimée, elle s'appelle proprement *idée;* la faculté qui s'exprime en nous s'appelle *intelligence*, l'être exprimé s'appelle *être intellectuel*, *esprit*.

IV.

Ainsi, 1° j'*imagine*, j'*image*, je me *figure* (mots tous synonymes) en moi-même un *arbre*, un *animal ;* je le figure au dehors par le geste ; je fixe ce geste par le dessin (2). 2° J'*idée* ou je *conçois*, je nomme en moi-même *justice*, *raison ;* je nomme au dehors, ou je prononce *raison*, *justice*, et je fixe cette parole par l'écriture.

V.

Ainsi on peut regarder comme un axiome de la science de l'être intelligent, *que le geste est la parole de l'imagination, et que le dessin*

(1) Le premier de ces deux principes est plus convenu que le second, et bien des gens s'imaginent connaître leur pensée en elle-même et sans le secours d'aucune expression. *La pensée n'est connue que par la parole :* Dieu, *intelligence suprême*, *n'est connu que par son Verbe*. Propositions semblables, dont l'une fait connaître Dieu, l'autre fait connaître l'homme.

(2) De là vient que les enfants appellent tous les dessins des *images ;* ils pensent et parlent en cela parfaitement vrai.

en est l'écriture. Les muets manquent de l'expression de la parole, et ont éminemment celle du geste ; les aveugles manquent tout à fait de l'expression du geste, et parlent beaucoup (1)..

VI.

Tantôt l'image emprunte l'expression de l'idée ou la parole, et je dis ou j'écris *arbre, animal*, au lieu de les figurer par le geste ou le dessin ; tantôt l'idée revêt l'expression de l'image, et au lieu de dire ou d'écrire *justice*, je la figure sous la forme d'une femme voilée qui tient un glaive et des balances. J'assimile l'être intellectuel au matériel ; ou l'être matériel à l'intellectuel, et je dis : *Une pensée prompte comme l'éclair, un éclair rapide comme la pensée.* On voit la raison de toute métaphore, comparaison, parabole, hiéroglyphe, symboles, et la source commune des figures dans le style, des allégories dans le discours, des emblèmes dans les arts qui consistent généralement *à spiritualiser les images des corps* ou *à matérialiser les idées d'êtres intellectuels*, c'est-à-dire *à figurer les idées*, et *à idéer les figures*.

VII.

Les images et les mots sont donc plus que les signes de nos pensées ; ils en sont l'expression, et de là vient que les mots s'appellent des *expressions*, et que l'on dit, avec raison, d'un homme qui parle : Il *s'exprime* bien ou mal.

VIII.

L'homme a deux expressions de ses pensées, parce qu'il a deux pensées principales auxquelles toutes ses pensées se rapportent, pensée aux corps, pensée aux esprits. L'homme a deux signes de ses sensations, joie ou tristesse, parce qu'il n'a que deux sensations principales auxquelles toutes ses sensations se rapportent, sensation de plaisir, sensation de peine, et deux sentiments auxquels tous ses sentiments se rapportent, amour et haine. Ici la différence est sensible entre les signes et les expressions. Le rire et les larmes, signes de mes sensations de plaisir ou de peine, ne produisent pas sur ceux qui en sont témoins la même peine ou le même plaisir que j'éprouve ; mais mon geste ou ma parole, expression de ma pensée, éveillent en eux la même pensée qui m'occupe ; ils n'ont pas senti ma joie ou ma douleur, mais ils pensent ma pensée. Si je conviens avec quelqu'un que je lui ferai *signe* que j'ai rencontré telle personne, en portant la main à mon chapeau, ce mouvement est un *signe* de ma pensée, qui suppose une parole qui a précédé et se confond avec elle ; c'est une sorte d'écriture en chiffres dont celui à qui je parle a la clef. En un mot, je *désigne* mes affections, j'*exprime* mes pensées ; et telle est la différence des signes des affections aux expressions des pensées, qu'une expression juste ne peut rendre qu'une pensée, au lieu qu'un signe dénote des affections quelquefois opposées, comme les larmes, signe de douleur qui désignent aussi l'excès de la joie.

Cette distinction entre les *expressions* et les *signes* n'a pas été assez observée par l'idéologie moderne.

IX.

Si l'homme ne connaît les êtres que par ses pensées, s'il ne connaît ses pensées que par leur expression, il ne connaît donc les êtres matériels que par les images qui les *figurent* à son esprit, comme il ne les fait connaître aux autres que par les images sous lesquels il les lui figure ; il ne connaît les êtres intellectuels que par les paroles qui les *nomment* à sa propre pensée, et il ne les fait connaître aux autres que par les paroles qu'il leur dit ; et si une image rend présent ou représente un objet matériel, une parole rend présent aussi ou représente un être intellectuel.

X.

Donc tout être matériel qui ne peut pas être *figuré* ne peut pas être connu : il n'est pas dans les pensées de l'homme, il n'est pas : donc tout être intellectuel qui ne peut pas

(1) Les deux facultés *d'idéer* et *d'imaginer* sont très-distinctes l'une de l'autre. La source de beaucoup d'erreurs est de les confondre, et de vouloir *imaginer* là où l'on ne peut qu'*idéer*, ou *idéer* ce qu'on ne peut qu'*imaginer*. Je connais ou j'idée la sagesse, je ne l'imagine pas ; j'imagine le mécanisme de mon propre corps, et je ne le conçois pas. On imagine le solide sans le concevoir, on conçoit l'intellectuel sans l'imaginer. Les matérialistes sont des hommes à *imagination*. Leur pensée ne voit qu'images ou figures, et cependant leur style sec et triste en est totalement dépourvu. L'intellectuel ne peut s'*imaginer* que lorsqu'il prend un corps, qu'il se réalise, qu'il se rend présent à nos sens, en un mot, qu'il devient *sensible* ; je dis sensible, et non pas solide ; car, comme dit très-bien Malebranche, « le sensible n'est pas le solide. »

être nommé n'est pas dans les pensées de l'homme, il n'est pas. Il faut nier ce principe, ou se résoudre à admettre une longue série de conséquences.

XI.

Donc tout être matériel qui est ou peut être figuré, existe ou peut exister. Donc tout être intellectuel qui est ou peut être nommé, est ou peut être, et l'on peut défier tous les philosophes de l'univers de figurer ou de nommer un être impossible : car comment ce qui n'est ni ne peut être pourrait-il être représenté ou rendu présent par le *nom* ou par la *figure?*

XII.

Donc toutes les pensées de l'homme sont vraies ou représentatives de l'être.

XIII.

Mais avec des pensées vraies, l'homme porte des jugements faux, et suppose entre les êtres des relations qui ne sont pas ou qui ne peuvent pas être; et comme il a deux sortes de pensées, il tombe dans deux sortes de jugements faux, l'un d'imagination qu'on appelle *fiction*, l'autre d'idée qu'on appelle *erreur*.

XIV.

J'ai l'image d'une femme, d'un poisson, de chants, de rochers, ces pensées sont vraies et représentatives de ce qui existe. Je forme un jugement de toutes ces pensées, et j'imagine une femme-poisson qui habite des écueils où elle attire les navigateurs par ses chants; je forme un jugement d'imagination qui est faux, parce que cet être appelé *sirène* n'existe pas : ce jugement s'appelle *fiction*.

XV.

J'ai l'idée de sagesse, de force, de préférence; ces pensées sont vraies ou représentatives de ce qui est. J'en forme un jugement, et je pense ou je dis que *la force est préférable à la sagesse :* ce jugement est faux, parce qu'une force qui l'emporte sur la sagesse n'est plus force, mais faiblesse; ce jugement s'appelle une *erreur*.

XVI.

Il y a cette différence entre les faux jugements de l'imagination et les faux jugements de l'intelligence, entre la fiction et l'erreur, que l'erreur manque de vérité, et la fiction seulement de réalité. Une sirène n'existe pas : mais il n'est pas impossible qu'elle existe, puisque je ne la figurerais pas, si elle était impossible, et que je conçois distinctement que la même puissance qui a fait les femmes et les poissons, peut faire un être qui soit l'un et l'autre à la fois (1). Au lieu qu'une force préférable à la sagesse ne peut pas être, puisqu'elle cesse d'être force à l'instant qu'elle se préfère à la sagesse, et parce que cette force préférable à la sagesse ne peut pas être, je ne puis pas la nommer, comme j'ai nommé *sirène ;* je ne connais pas de mot qui exprime une force préférable à la sagesse, et pour en faire mieux sentir l'impossibilité, on n'a qu'à traduire *sagesse* par ce qui doit diriger, et *force* par ce qui doit être dirigé, et l'on verra qu'il est impossible ou contradictoire que ce qui doit obéir soit préférable à ce qui doit commander.

XVII.

Ainsi un faux jugement d'imagination manque de réalité, un faux jugement dans les idées pèche contre la vérité; l'un conduit à l'inexistence actuelle, l'autre aboutit à la contradiction, et c'est mal à propos que Condillac élève des difficultés sur cette épreuve infaillible de l'erreur dans nos jugements.

XVIII

Ainsi les hommes n'inventent pas les êtres, ils les déplacent, et supposent entre eux des rapports. Ils peuvent se tromper dans leurs jugements, mais leurs pensées ne les trompent pas.

XIX.

Il faut revenir sur une assertion à laquelle le lecteur peut-être n'a pas donné toute l'attention qu'elle mérite. Non-seulement la figure et la parole sont l'expression nécessaire de nos pensées à l'égard de ceux à qui nous voulons les communiquer; mais elles en sont l'expression nécessaire pour nous entretenir avec nous-mêmes ou pour penser. Ainsi nous ne pouvons tracer au dehors la figure d'un corps par le geste ou le dessin, sans en

(1) Il y a des relations de voyageurs anciens, qui parlent de quelque animal marin de ce genre, qu'ils prétendent avoir aperçu. Ils se trompent sans doute; mais leur récit faux n'est pas absurde, comme le serait celui d'un voyageur qui assurerait avoir vu un pays où la ligne droite n'est pas la plus courte entre deux points, et où la famille est gouvernée par les enfants; et ce n'est pas sans raison que ce roi indien ne voulait pas croire un Hollandais qui lui disait que, dans son pays, le peuple était souverain.

avoir en nous-mêmes la représentation ou l'image, car l'image est une figure intérieure, et la figure est une image rendue extérieure. Et de même nous ne pouvons émettre au-dehors une parole ou la fixer par l'écriture, sans en avoir en nous-mêmes la prononciation intérieure. Ainsi penser, c'est se parler à soi-même d'une parole intérieure, et parler, c'est penser tout haut et devant les autres. Ainsi l'on peut regarder comme une vérité générale, qu'*il est nécessaire* d'avoir l'expression de sa pensée pour pouvoir exprimer sa pensée, ou bien, comme je l'ai dit ailleurs, que l'homme pense sa parole avant de parler sa pensée : proposition certaine, et qui explique le mystère de l'être intelligent.

XX.

Ainsi l'être intelligent *conçoit* sa parole avant de *produire* sa pensée, ainsi il y a *conception* et *production* de l'homme moral, comme il y a *conception* et *production* de l'homme physique : car *c'est de la similitude des idées que naît la similitude des expressions*, autre axiome de la science de l'être intelligent (1).

XXI.

Donc la parole n'est pas une invention de l'homme, puisqu'il ne peut y avoir même

(1) Que cherche notre esprit quand il cherche une pensée? Le mot qui l'exprime, et pas autre chose. Je veux représenter une certaine disposition de l'esprit dans la recherche de la vérité; *habileté, curiosité, pénétration, finesse*, se présentent à moi; la pensée qu'ils expriment n'est pas celle que je cherche, parce qu'elle ne s'accorde pas avec ce qui précède et avec ce qui doit suivre : je les rejette. *Sagacité* s'offre à mon esprit; ma pensée est trouvée, elle n'attendait que son expression. 146 et 287 me présentent deux idées du nombre très-distinctes. J'en veux former une seule idée, ou une idée collective. Que fais-je pour la trouver, et pourquoi ne l'ai-je pas aussitôt que je le veux? C'est que son expression me manque; je la cherche, je la trouve, et j'ai l'idée demandée, 433. Tous les exemples peuvent être réduits à ceux-là, et je fais alors comme un peintre qui, voulant représenter la figure d'un ami absent, retouche son dessin jusqu'à ce qu'il ait trouvé l'expression du visage qu'il reconnaît aussitôt. Cette vérité que la parole n'est pas d'invention humaine, et que *les langues sont un don*, est la dernière peut-être qui reste à prouver pour la connaissance des êtres et l'affermissement de la société. Condillac et autres supposent l'homme seul dans les forêts, et l'homme ne peut naître, et de longtemps vivre qu'en nombre *trois*. Or entre trois êtres formant une famille, il y a par toute la terre un langage articulé, et même un langage complet, semblable dans ses parties d'oraison et dans leurs modes essentiels, diffèrent seulement dans le vocabulaire et le nombre des mots.

Or cette unité dans le langage, puisque toutes les langues ne sont qu'une expression de la même pensée, et qu'elles se traduisent toutes réciproquement, prouve un instituteur *un*, une institution unique, et même une famille *une*; car les langues ne se transmettent que par la famille, et passé les premières années, où les organes sont très-flexibles, il serait presque impossible d'apprendre à parler. Les plus âgés transmettent le langage aux plus jeunes, comme ils leur ont transmis la vie, et ils leur donnent, en quelque sorte, de leur intelligence, comme ils leur ont donné de leur corps. L'enfant exprime par le geste et même par le dessin les objets qu'il a vus, comme il exprime par la parole les idées qu'il a entendues; mais il ne parle pas plus sans avoir entendu, qu'il ne figure sans avoir vu. La parole est la monnaie du commerce des intelligences entre elles, représentative de toutes les idées, comme la monnaie est représentative de toutes les valeurs. Un langage inconnu dans un pays est une monnaie qui n'a pas de cours, et qui n'est pas marquée au coin du prince. L'interprétation des langues étrangères est une opération semblable à celle de la banque, qui, pour traduire la monnaie étrangère en monnaie nationale, observe les différences et en tient compte.

Je reviens à la supposition de nos sophistes. La nature fait naître l'homme en société, et ses vices l'isolent. Nos philosophes, au contraire, commencent par isoler l'homme, et lui font inventer la société. Il faudrait s'expliquer nettement sur cette question. Croit-on que dans aucun temps l'homme ait pu naître de la seule énergie de la matière en fermentation, et qu'il en ait reçu l'admirable mécanisme de l'organisation de son corps et le prodige de son intelligence? Si les partisans de Condillac repoussent cette hypothèse, pourquoi en font-ils la base de leur système? S'ils admettent un Dieu créateur, pourquoi refuser de reconnaître un Dieu législateur ou conservateur?

Pourquoi recourir à des absurdités pour expliquer l'exercice nécessaire de facultés nécessaires à l'homme? Peut-on admettre qu'une intelligence infinie ait créé l'homme, et supposer que, telle qu'une marâtre cruelle, elle ait abandonné son existence sociale au hasard de ses inventions, en sorte que si un homme n'eût pas eu assez d'esprit pour inventer la parole, le genre humain tout entier serait aujourd'hui dans un état bien au-dessous de celui des plus vils animaux? Le sauvage de l'Aveyron a certainement la faculté de penser et d'articuler. Depuis deux ans on l'instruit avec zèle et intelligence, et il n'a pas même de gestes imitatifs d'aucune pensée, quoiqu'il montre du doigt quelques objets présents relatifs à ses besoins.

Sans doute, le moyen de la première transmission de la parole faite à l'homme nous est inconnu, et l'imagination n'en fournit aucune image; mais la raison conçoit et peut démontrer qu'il est impossible, c'est-à-dire contre la constitution physique et morale de l'homme, qu'il puisse inventer l'expression de ses pensées, car ce serait inventer son propre être intellectuel. Cette démonstration purement *rationnelle* est suffisante, puisque l'homme ne reçoit de certitude infaillible que de sa raison et non de ses sens, et que l'imagination elle-même ne mérite aucune créance sans l'attestation et le *visa* de la raison. Et prenez garde que dans la question qui nous occupe, si la raison parle, l'imagination se tait; il n'y a pas entre elles conflit de juridiction, et l'imagination ne fournit pas d'images contraires aux perceptions de ma raison, au lieu que dans la démonstration des *asymptotes*, que personne ne révoque en doute, la raison et l'imagination sont en opposition formelle : car la raison se démontre à elle-même par le calcul que deux lignes prolongées à l'infini et s'approchant toujours ne peuvent jamais se rencontrer. L'imagination, au contraire, se figure

pensée d'inventer sans une parole qui exprime cette pensée. Donc les ris et les larmes, par lesquels nous manifestons nos affections, vraies ou feintes, de plaisir ou de peine, sont des *signes* natifs (1), au lieu que la parole et même le geste sont des expressions acquises, *adventitia*. Donc elles sont naturelles, c'est-à-dire conformes à la nature de l'être; car il n'y a rien de plus naturel à l'être qui doit acquérir que l'état acquis, et la perfection est l'état le plus naturel de l'être perfectible (2).

XXII.

Ainsi l'homme connaît les êtres par ses pensées, et ses propres pensées par leur expression. Ainsi, au lieu d'étudier la pensée de l'homme dans le sanctuaire impénétrable du pur intellect, comme on le fait aujourd'hui, il faut l'étudier, pour ainsi dire, dans le vestibule de la parole, et expliquer l'être pensant par l'être parlant, comme on connaît l'homme conçu dans le sein de sa mère, par l'homme produit au monde.

La pensée de l'homme est la représentation des êtres, fondement de l'*ontologie*, ou de la science des êtres; *la parole de l'homme est la représentation de ses pensées*, fondement de l'idéologie, ou de la science des idées. « Comme il n'est aucun mot, dit le célèbre abbé de l'Epée, qui ne représente quelque chose, il n'est aussi aucune chose, quelque indépendante qu'elle soit de nos sens, qui ne puisse être expliquée clairement par une analyse composée de mots simples, et qui, en dernier ressort, n'ait besoin d'aucune explication. »

XXIII.

L'expression de nos pensées nous est transmise par les sens de la vue ou de l'ouïe; mais la pensée elle-même est distincte de son expression et la précède : c'est la conception qui précède la naissance. L'homme a la pensée en lui-même, puisqu'elle se réveille à l'occasion de la parole orale ou écrite qu'il entend · car si l'oreille ouït, si les yeux lisent, c'est l'esprit qui entend. La pensée est native, la parole est acquise; mais la pensée n'est pas visible sans une expression qui la réalise, et l'expression n'est pas intelligible sans une pensée qui l'anime. Une expression sans pensée est un son; une pensée sans expression n'est rien : *Nihil sine voce est* (*I Cor.* XIV, 10), a dit saint Paul. Là est le moyen de conciliation entre les partisans des *idées spirituelles* et les partisans des *sensations transformées*, entre les disciples de Descartes et de Malebranche, et ceux de Locke et de Condillac (3).

nettement que deux lignes, s'approchant continuellement, doivent finir par se rencontrer en un point, et la raison elle-même murmure contre le calcul qui la subjugue, et trouve malgré elle de la contradiction à admettre deux lignes infinies qui s'approchent toujours et s'évitent sans cesse.

Il faut faire ici une observation importante sur la rectitude de nos jugements. La rectitude des jugements sur les objets purement physiques tient à la force de nos passions; un homme intempérant juge en général très-bien des jouissances physiques, et un homme intéressé, de la bonté d'un marché; mais la rectitude du jugement en morale tient à la répression de nos passions, et voilà pourquoi l'habileté dans certaines affaires va rarement avec l'habitude de certains devoirs. *Les enfants du siècle, dit le grand Maître, sont plus prudents en affaires que les enfants de lumière.* (*Luc* XVI, 8.)

Quand nous disons que la parole est nécessaire pour penser, il faut entendre la parole des images comme celle des sons. Les sourds-muets pensent par images et parlent par gestes. Les mots qu'on leur transmet arrivent à leur esprit par les yeux, comme aux nôtres par les oreilles, et sont pour eux une image, et pour nous un son. Et pour nous-mêmes, quand nous ne faisons que penser, les mots ne sont pas un son, ils ne sont qu'une image. Le mot *cause* réveille dans un homme instruit l'idée de *cause*, et il porte avec lui sa signification; je crois que, pour un sourd-muet, il ne marche jamais sans l'image de l'*effet* qu'on lui a donné pour exemple, et ils sont comme des enfants qu'on instruit perpétuellement avec des tableaux et des comparaisons *sensibles*. Les partisans de l'invention du langage veulent que le geste ait conduit à la parole. Le geste ne peut être d'aucune manière l'élément d'un son, et il y a entre eux l'infini. C'est, au contraire, parce que les hommes s'entendent par le moyen du geste, que jamais ils n'auraient songé à inventer la parole, si la parole pouvait être une invention : car là où il y aurait un moyen suffisant de s'exprimer, il n'y aurait jamais de motif nécessaire ou de raison suffisante d'en inventer un autre.

(1) L'homme seul peut rire, parce que le rire naît d'un contraste ou rapport que l'homme seul peut saisir par la pensée, et voilà pourquoi l'intelligence se peint principalement dans le sourire.

(2) Les hommes ont des images avant d'avoir des idées; ils voient les corps avant de connaître les esprits. De là vient que les enfants et les peuples naissants gesticulent beaucoup, et même dessinent volontiers. Il est évident que le dessin est un geste fixé, car le geste significatif d'une chose n'en exprime que les contours, et les premiers dessins des peuples et des enfants ne sont aussi que des contours et des linéaments sans ombres et sans relief. Le premier progrès est de colorer les objets, le dernier d'y mettre les ombres, et l'on peut dire qu'il faut être fort éclairé pour apercevoir les effets de la lumière sur les corps. Les hiéroglyphes étaient une écriture de contours, un dessin des objets. Aussi les hommes ou les peuples qui pensent beaucoup par images, s'expriment beaucoup par gestes, et aiment les arts d'imitation.

(3) Le lecteur le moins attentif remarquera combien ces locutions familières, *la parole, expression de notre intelligence, et son image; fille de la pensée, et par laquelle la pensée se produit; ne faisant qu'un avec la pensée, et cependant en étant distinguée; née de la pensée et son égale*, etc., etc.;

CHAPITRE II.

DES ÊTRES ET DES MANIÈRES D'ÊTRE.

I.

L'homme même le plus borné dit : *Je suis, tu es, il est, nous sommes, ils sont*, et chez les peuples les plus abrutis on retrouve l'expression de ces pensées. En parlant ainsi, les hommes s'entendent eux-mêmes et sont entendus de leurs semblables ; ils agissent les uns envers les autres à l'occasion de cette intelligence mutuelle de leurs pensées : donc ces paroles sont des expressions de pensées ; donc l'homme partout a des idées d'*être*, d'être singulier et d'être pluriel, d'être *moi* et d'être *lui*. Non-seulement l'homme dit : *Je suis*, mais il dit : *J'ai été, je serai, j'aime* ou *je suis aimant, je suis aimé*, et dans les diverses modifications du verbe, il exprime l'idée de la distinction des personnes, de la différence des temps, des progrès de l'action faite et de l'action reçue, de l'actif et du passif. Là sont les racines du langage, et la raison pour laquelle *verbe* et *parole* sont synonymes. En effet, le verbe est la parole par excellence, parce qu'il est l'expression exacte de l'être intelligent, et de toutes ses manières d'être, de pensée, de sentiment et d'action, et que nul autre que l'être intelligent ne peut dire : *Je veux, j'aime, j'agis, je suis* (1).

combien, dis-je, toutes ces locutions, qui développent le mystère de l'homme, s'accordent avec celles que la religion emploie pour mettre à notre portée le mystère de la nature divine, en qui elle nous montre aussi une parole éternelle ou *verbe*, *expression de l'intelligence suprême et image de sa substance ; Fils de Dieu*, et *cependant égal à son Père, par lequel il se produit et se manifeste*, etc., etc., etc. Je laisse ici le lecteur à ses réflexions ; mais qu'il ne s'effraye pas de ce rapprochement. Ce n'est pas une vaine parole, *que l'homme a été fait à l'image et à la ressemblance de la Divinité* ; et Bossuet lui-même, traitant ces hauts sujets, dit : « Et nous-mêmes, n'avons-nous pas en nous une intelligence dont notre parole est le fruit ? »

Ces deux propositions, l'*intelligence divine n'est connue que par son verbe, l'intelligence humaine n'est connue que par sa parole*, peuvent servir à instruire le Chrétien dans la science de l'homme, et celui qui croirait n'être que philosophe dans la science de Dieu. En effet, le Chrétien, persuadé par la foi de la première proposition, se prouverait à lui-même par la raison la vérité de la seconde, et irait ainsi de Dieu à l'homme : le philosophe, après s'être prouvé à lui-même par la raison, la vérité de la seconde proposition, pourrait en conclure la première, et verrait en nous-mêmes la raison des locutions les plus étonnantes de la religion, et irait ainsi de l'homme à Dieu : car, encore une fois, on peut démontrer à la raison que notre pensée n'est exprimée à l'esprit des autres, n'est connue à notre propre esprit que par la parole.

(1) Les mots n'ont par eux-mêmes aucune vertu, quoiqu'il soit vrai de dire qu'ils ne sont pas purement arbitraires ; mais la parole a la vertu d'exprimer la pensée. Ici les partisans de l'invention du langage tombent dans une grande absurdité ; il faut qu'ils soutiennent que l'invention la plus merveilleuse, et qui ne peut être le produit d'un événement fortuit, comme le sont toutes les découvertes des arts, mais qui aurait été le fruit des plus profondes combinaisons, si elle avait été combinée ; une invention qui n'est pas nécessaire à l'homme au premier âge de la société, puisqu'alors, selon eux, uniquement occupé d'actions physiques, il peut agir sans parler ; que cette invention, dis-je, remonte au temps d'un peuple le moins fertile en inventions, puisqu'on voit des langues avec toutes leurs combinaisons, des verbes avec leurs temps et leurs modes, des noms de nombre, des noms appellatifs, des substantifs et des adjectifs, des langues qui nomment le ciel, la terre, *le grand esprit*, chez des peuples qui n'ont pas la première notion de nos arts et des choses les plus nécessaires à la vie, pas même quelquefois l'art de faire du feu. Explique qui voudra comment toutes les combinaisons merveilleuses de la parole ont été inventées chez des peuples qui ne connaissent pas les moyens les plus simples de rendre la vie commode, de se couvrir, de préparer leurs aliments, etc. ; mais en vérité, j'admire comment des hommes si difficiles sur les preuves de la vérité, admettent sans preuves cette étrange assertion.

Les langues ont un rapport évident à l'état des peuples dont elles sont l'expression, *transpositives*, bruyantes, hardies, déréglées chez les peuples à passions, les peuples païens : plus *analogues*, mieux réglées et d'une harmonie plus douce et plus (a) vraie chez les peuples chrétiens. C'est parce que les langues transpositives confondent la place des êtres, que l'on a été forcé, pour se reconnaître, d'inventer les déclinaisons, qui ne sont que le signe du rang que le mot devrait naturellement occuper dans la phrase. Ainsi une langue analogue dit : « Dieu commande aux princes de conduire leurs sujets à la vertu. » Et dans cette phrase : *Dieu* souverain, les *princes* ses ministres, les peuples qui sont les *sujets*, le verbe *commander* qui exprime la relation du pouvoir au ministre, le verbe *conduire* qui exprime la relation du ministre au sujet, la *vertu* enfin, fin de toute volonté de Dieu et de toute action de l'homme, sont placés dans la phrase comme ils le sont en eux-mêmes et dans la pensée. Les Grecs et les Latins tourmenteraient cette phrase de mille manières, toutes à peu près dans le génie de leur langue, hors la manière naturelle.

Quant à l'invention du langage, l'auteur du *Monde primitif*, pense que le langage est *de Dieu*, qui a donné les signes radicaux, que l'homme a étendus par dérivation, ou qui se sont modifiés par succession de temps et variétés dans les organes. Leibnitz écrivait : « Il ne faut pas s'imaginer que les langues soient d'une institution arbitraire, et se soient formées par des conventions réfléchies.... C'est une chose digne de remarque dans une grande partie de notre continent, les langues modernes

(a) On pourrait soutenir que notre langue est plus harmonieuse, quoique moins éclatante que la langue latine, parce que la langue latine n'a que des sons pleins et forts, et qu'il n'y a pas d'harmonie dans la nature sans un mélange de sons forts et de sons faibles, de bruits, si j'ose le dire, masculins et féminins, caractère distinctif de la langue française.

II.

Les êtres sont, et ils sont tous d'une certaine manière propre à chacun : car, s'il n'y avait qu'une manière d'être, on ne distinguerait aucun être, il n'y aurait qu'un être. Je ne distinguerais pas mon esprit de mon corps, mon esprit d'un autre esprit, mon corps d'un autre corps, je ne distinguerais rien (1).

III.

L'homme EST une intelligence capable de pensée, et il A un corps ou des organes capables de mouvements; organes qui transmettent à l'esprit l'expression de ses pensées, et en reçoivent la détermination de ses mouvements. La manière d'être propre de l'homme est donc d'être *une intelligence servie par des organes.*

IV.

La pensee qui détermine le mouvement s'appelle *volonté*, le mouvement qui est déterminé par la pensée s'appelle *action*.

V.

La pensee a un objet de ses déterminations, un *terme*, et le mot même de *détermination* indique un *terme*. Ce terme est l'*objet* de la volonté, le *sujet* de l'action, qui conduit à la *fin* que l'être se propose. Cette fin est d'être; le bien-être, ou plutôt le mieux-être, la perfection ou la plénitude de l'être : car quelle autre fin que d'être, l'être libre de vouloir et d'agir, pourrait-il se proposer dans sa volonté et dans son action?

VI.

La perfection de la volonté s'appelle la *raison*, la perfection de l'action est la *vertu*, *virtus*, action forte ; car la vertu est force même avec la faiblesse physique, *virtus in infirmitate perficitur*, comme le crime est faiblesse même avec la force physique, *impotentia*, et c'est ce qui fait dire à Hobbes que *le méchant est un enfant robuste.*

La vertu est donc une action commandée par une volonté raisonnable (2).

VII.

Ainsi, *intelligence*, *pensée*, *volonté*, constituent l'être intellectuel.

Organes, *mouvements*, *action*, constituent l'être organisé.

Intelligence et *organes*, constituent l'homme.

Volonté et *action*, constituent l'homme fait.

Raison et *vertu*, constituent l'homme parfait, l'homme moral ou social (3).

VIII.

L'homme passe par deux états très-distincts. Dans le premier, il a une intelligence sans connaissance de ses pensées, sans volonté, et des mouvements sans action. C'est l'état *natif* de l'homme, état originel, état imparfait, et dont il fait effort pour se tirer. Au sortir de cet état, trop souvent il tombe dans un état vicieux et dégénéré, celui où sa volonté est sans raison et son action sans force ou sans vertu ; ou bien il passe à l'état

nous fournissent la trace d'une langue ancienne extrêmement répandue... d'une langue commune, et cette conclusion s'accorde mieux avec les saintes Ecritures. » M. Hugues Blair, encore vivant, célèbre professeur à Edimbourg, dans son *Cours de rhétorique*, énonce le même sentiment sur l'instruction du langage. M. Sicard pense que le Créateur a fait l'homme parlant. J.-J. Rousseau combat le système de l'invention humaine, en sorte que l'on peut regarder cette opinion comme dominante : et M. de Gérando, qui a préféré le sentiment de Condillac, convient lui-même qu'elle est fort commune. La difficulté est du plus au moins des mots donnés; mais l'on peut croire que le mot principal, le *verbe*, dont le *geste* ne saurait figurer les modifications intellectuelles, est un signe radical, mais qui n'a eu dans le principe (et l'on en juge par l'hébreu) que les temps et les modes nécessaires. Sans doute, on peut figurer par le geste l'action de manger; mais comment en figurer les temps et les modes? Comment figurer le *croire*, dans ses modifications diverses, aux yeux de celui qui n'en aurait pas eu l'idée dans l'esprit? Il n'y a qu'à voir dans M. l'abbé de l'Epée tout ce qu'il faut écrire de mots pour faire comprendre aux sourds-muets ce mot *croire* avec ses modifications personnelles, temporelles et successives. Disons donc que le verbe a été du commencement, et qu'il est le moyen de toute instruction : car le substantif présent peut être montré par le geste, et absent il peut être figuré par le dessin (*a*).

(1) L'égalité absolue est confusion, au physique comme au moral.

(2) Dans ce siècle, on a défini *la vertu une disposition à faire du bien*. La vertu, chez les païens, pouvait être une disposition ; chez les Chrétiens, elle est une action, parce que l'amour, qui en est le principe, veut agir. *Amor ubi est, operatur; ubi non est amor, non operatur*, dit un Père de l'Eglise.

(3) Ainsi l'esprit répond à organe, pensée à mouvement, volonté à action, raison à vertu. Ce sont là des relations, et l'attention à les observer toutes dans le discours est la première condition d'un bon style, d'un style vrai, expression d'une pensée juste.

(*a*) Il n'est pas inutile de remarquer que l'éducation actuelle ne met dans la tête des enfants que des nomenclatures de substantifs. La religion, comme la métaphysique, ne nomme que deux êtres, *Dieu et l'homme*, et toute l'instruction qu'elles donnent est sur les rapports qui les unissent. Les sciences physiques exercent la mémoire, les autres forment la raison.

perfectionné, celui où sa volonté est éclairée par la raison, et son action forte et vertueuse : c'est l'état *naturel* de l'homme, état bon, état accompli, état *de la fin* de l'être, bien différent de cet état *natif* ou imparfait qui est l'état *du commencement*, et où J.-J. Rousseau et ceux de son école ont placé l'état naturel de l'homme, erreur fondamentale qui infecte leurs écrits, et qui, malgré les couleurs brillantes de leur style, les rendra inutiles, même alors qu'ils auront cessé d'être dangereux (1).

IX.

Nous avons vu, § 1er de ce chapitre, que l'homme *est* une intelligence, et qu'il *a* des organes. *L'avoir* est donc une manière de l'être, et la plus générale possible, puisqu'elle comprend toutes les autres. *Etre* est absolu, l'être est ou n'est pas. *Avoir* est relatif, et susceptible d'augmentation ou de diminution; et, comme les organes peuvent être plus ou moins disposés à servir la pensée, les connaissances dont ils transmettent l'expression sont plus ou moins étendues. Et même tout ce que l'homme peut acquérir, il peut le perdre, et cesser d'*avoir* sans cesser d'*être*.

X.

Ainsi *avoir* est accessoire d'*être* : *être* est substance; *avoir* est accident, modification, manière d'être. *Etre* est invariable; manière d'*être* ou *avoir* est variable. On ne peut pas *être* plus ou moins, mais on peut *avoir* plus ou moins

XI.

Nous avons considéré l'intelligence et ses organes; il est temps de considérer la volonté et l'action; c'est ici que s'éclaircit le mystère de l'être.

XII.

L'homme, capable de pensée et de mouvement, *veut* (2) parler, écrire, labourer : ses organes obéissent; il *agit*, soit immédiatement par lui-même et ses seuls organes, ou médiatement en ajoutant à ses organes la force auxiliaire d'instruments, comme d'un porte-voix pour parler, d'une plume pour écrire, d'une charrue pour labourer. Dans ces différentes opérations il y a trois choses très-distinctes : 1° La pensée qui détermine les organes; 2° les organes qui sont déterminés; 3° le sujet de la détermination, sur lequel les organes s'exercent, ou autrement la *volonté*, l'*action*, l'*objet*.

XIII.

Ces manières d'être sont relatives l'une à l'autre : la volonté sans action n'est pas une volonté, mais un désir; action sans volonté n'est pas une action, mais un mouvement : un effet sans action et sans volonté serait un hasard, et le hasard n'est pas. Le hasard, dit Leibnitz, n'est que « l'ignorance des lois naturelles. »

XIV.

Ces manières d'être relatives l'une à l'autre s'appellent des *rapports*. L'ensemble des rapports *ordonnés* pour la fin de l'être, c'est-à-dire pour son bien-être ou sa perfection, s'appelle l'*ordre*.

XV.

Dans le système de l'homme, les organes sont le moyen, le milieu, *medius* (car moyen vient de *medius*), de la volonté, comme cause, pour obtenir un *effet*. Ils sont donc interposés entre la volonté et son objet. C'est ce qui fait qu'on appelle *milieu* certaines substances interposées en une chose et une autre, comme l'air et l'eau. La volonté détermine les organes à agir, comme les organes déterminent par leur action l'effet à naître; ainsi l'homme voulant et agissant est tout entier exprimé dans cette *proportion* continue.

« La volonté est à l'action des organes comme l'action est à l'effet qui en résulte. » L'extrême fécondité de ce principe se développera peu à peu.

XVI.

Ainsi, en métaphysique comme en géométrie, les *proportions* sont formées de *rapports*, et dans l'une et dans l'autre science ces rapports s'appellent aussi *raison*. C'est dans ce sens que Cicéron a dit : *Lex est ratio pro-*

(1). Nous retrouvons les mêmes états dans la société, l'état sauvage ou natif, l'état idolâtre ou corrompu, l'état chrétien ou civilisé, état naturel de la société. Dans le premier, ignorance et faiblesse; dans le second, erreur et violence; dans le dernier, raison et force. « L'état naturel de l'homme, dit très-bien Burlamaqui, est, à parler en général, celui qui est conforme à sa nature, à sa constitution, à sa raison, et au bon usage de ses facultés, prises dans leur point de maturité et de perfection. » (*Voy. part.* III, Dissert. sur *L'état natif et l'état naturel.*)

(2) C'est l'amour de soi ou des êtres semblables qui détermine la pensée à être une *volonté*, et le mouvement à être une *action*.

fecta a natura rerum; « la loi est un *rapport* qui dérive de la nature des choses; » et Leibnitz, avec une si noble énergie : « Dieu est la suprême raison des choses, » parce qu'en Dieu est le rapport général de tous les êtres, c'est-à-dire celui auquel tous les êtres se rapportent, comme tous les points de la circonférence au centre, et qu'il est la raison générale de leur existence.

XVII.

La volonté est donc *active* par elle-même, elle se détermine; l'effet ou sujet est *passif*, il est déterminé; les organes sont passifs et actifs à la fois, passifs à l'égard de la volonté qui détermine leur action, *actifs* à l'égard du sujet ou objet sur lequel ils exécutent leur action.

XVIII.

Etre et *avoir*, idées fondamentales de l'être : *actif* et *passif*, rapports fondamentaux des êtres; *être* et *avoir*, *actif* et *passif*, fondements de toutes les langues qui sont l'expression des êtres et de leurs rapports (1).

CHAPITRE III.

DE LA VÉRITÉ ET DE LA RAISON (2).

I.

La vérité est la connaissance des êtres et de leurs rapports; la raison est la connaissance de la vérité, elle est l'esorit éclairé par la vérité.

II.

La raison est donc active ou adventive, *adventitia*. L'homme naît esprit, et il apprend à raisonner; il *est* intelligence, il *a* de la raison.

III.

Ou les êtres sont corporels, et leurs rapports sont des rapports de nombre, d'étendue, de mouvement, objet des sciences physiques; ou ces êtres sont intelligents et organisés, et leurs rapports sont des rapports de volonté et d'action, de *pouvoir* et de *devoir*, objets des sciences morales : nous ne parlons que des derniers rapports.

IV.

Si la connaissance de la vérité forme la raison de l'homme, l'homme n'a donc pas de raison avant de connaître la vérité; il ne découvre donc pas la vérité par sa raison; il reçoit donc de la raison d'un autre être la connaissance de la première vérité, ou la première connaissance de la vérité qui forme les premières lueurs de sa raison, et qui se développe avec elle. Ainsi, loin que l'homme découvre la vérité par la seule force de sa raison, il n'a de la raison que lorqu'il a connu la vérité. D'ailleurs, l'homme ne connaît ses propres pensées que par leur expression : or il a reçu ses premières expressions, donc il a reçu la première connaissance de ses pensées.

V.

Cette raison qui éclaire l'esprit de l'homme est la raison de celui qui lui a donné ses premières expressions, et par conséquent la connaissance de ses premières pensées, et qui est à son égard une *autorité*, puisqu'il est l'*auteur* de la raison (3), qui dirige et ordonne ses actions. Cet enseignement nécessaire de la vérité s'appelle *révélation*, manifestation faite par l'être qui sait à l'être qui ignore; et quoique cette expression ne s'applique qu'à la connaissance des vérités primitives donnée par Dieu même aux premiers hommes, il est vrai de dire que l'homme, même aujourd'hui, ne reçoit ses premières connaissances que par *révélation*, c'est-à-dire par la transmission que ses instituteurs lui font de l'art de la parole, moyen de toute connaissance de la vérité; parole qu'il ignore, si on ne la lui transmet pas,

(1) Les mots *être* et *avoir* sont implicitement exprimés dans les langues anciennes; ils le sont à découvert dans les nôtres, où ils se joignent, sans se confondre à plusieurs temps du verbe, dont ils sont les auxiliaires nécessaires. Les motifs de ces diversités ne sont pas arbitraires; ils sont peut-être dans la différence des idées modernes ou chrétiennes sur l'*être* et l'*avoir*, aux idées des païens, qui ne connaissaient pas plus l'*être* qu'ils ne respectaient l'*avoir* ou la propriété. Mais ce n'est pas ici le lieu de développer ces vérités; il suffit de dire que l'homme raisonnable ne croit point au hasard; que plus l'effet est général, plus il lui suppose une raison importante; que si la parole est l'expression de la pensée d'un homme, une langue entière est l'expression des pensées d'un peuple, qui sont ses lois, ses coutumes, ses habitudes. Les raisons des règles du langage humain peuvent n'être pas celles que je donne; mais il faut les chercher : car l'homme doit travailler sans cesse à étendre sa raison : or, la *raison* de l'homme consiste à connaître les *raisons* de tout, ou la vérité, surtout dans les objets qui tiennent à son intelligence d'aussi près que sa parole.

(2) Il y a un livre intitulé : *De la Raison et de la Vérité*. Ce titre est défectueux, parce que la vérité précède la raison pour la former

(3) *Auctoritas*, synonyme d'*auctoramentum*, signifie sûreté, sanction, garantie, etc.

qu'il n'invente pas quand il l'ignore, et qui seul remplit l'intervalle immense qu'il y a entre un enfant stupide trouvé dans les bois et un homme civilisé.

VI.

Ainsi le premier moyen de toute connaissance est la parole reçue de foi et sans examen, et le premier moyen d'instruction est l'autorité. *Discentem oportet credere*, dit Bacon, *doctum expendere*. C'est à celui qui apprend à croire, à celui qui sait à examiner... « L'autorité, » dit saint Augustin, au traité *De la vraie religion*, « demande la docilité, et conduit l'homme à la raison (1). »

VII.

L'absence de toute vérité est l'ignorance absolue, le défaut de développement de la vérité est l'erreur : car l'erreur, comme le mal n'est qu'un défaut, une privation, une négation, et l'on se rappelle que nous avons dit, au chapitre 1er, que la vérité était toujours dans nos pensées, et trop souvent l'erreur dans nos jugements, parce que nous aurions presque toujours besoin, avant de juger, *d'un plus ample informé*.

VIII.

Ainsi, plus un être intelligent a de connaissance de la vérité, ou de science des êtres et de leurs rapports, plus il a de raison, en sorte que la souveraine raison, l'*omniscience* et la suprême vérité ne sont qu'une seule et même manière d'être.

IX.

Si l'homme acquiert de la raison, la raison, et par conséquent la connaissance de la vérité, commencent pour l'homme (2) : elles se développent ensemble, et l'une par l'autre, faibles d'abord et obscures à cause de l'imperfection des organes qui transmettent à l'esprit l'expression de ses pensées, et qui sont le moyen de la connaissance de la vérité; plus fortes, plus étendues à mesure que les organes acquièrent leur maturité. Ainsi la raison doit s'affaiblir, et la connaissance de la vérité s'altérer à mesure que les organes eux-mêmes s'affaiblissent, et penchent vers leur dissolution (3).

(1) L'enseignement de tout art, de toute science, commence par voie d'autorité, et ne peut commencer autrement. Quel est l'élève qui ne reçoive de cette manière les éléments de la grammaire, de la géométrie, de l'*analyse*, et qui ne suppose sans examen les notions préliminaires de l'étendue, des nombres, de la quantité, du mouvement, etc., sur lesquelles les savants disputent depuis des siècles? Je dis plus, et il serait impossible d'instruire des hommes qui commenceraient par disputer de ces vérités. Un enfant passe à son maître, sans contester, des points sans étendue qui font de l'étendue, des lignes sans largeur qui font des surfaces, des surfaces sans épaisseur qui font des solides; il lui passe *plus par moins* qui donne *moins*, *moins par moins* qui donne *plus*. Si l'on disputait, sur les bancs, des mathématiques comme on dispute de la théologie et de la philosophie, on désolerait les géomètres (a). Où en serait le genre humain, si l'enfant et le sujet ne voulaient obéir que lorsqu'ils auraient compris la raison de l'obéissance?

(2) L'histoire de toutes les sciences, et particulièrement de la science de la société, n'est que l'histoire des développements de la vérité, et conséquemment des progrès de la raison.

(3) L'âme pense par le moyen du cerveau, et parle par le moyen de la voix, comme elle regarde par les yeux, écoute par les oreilles, agit par les mains; il ne faut pas dire qu'elle digère par l'estomac, parce qu'elle n'est pas maîtresse de cette fonction, ou du moins elle ne l'est pas immédiatement. Ce sont là les lois de l'union de l'âme et du corps, matière importante, et qui n'a pas été traitée comme elle peut et doit l'être. L'inaction de nos organes enchaîne l'activité de notre âme, plus active que le corps n'est agissant, et c'est ce qui faisait désirer à saint Paul la dissolution de ses organes, pour jouir à découvert de l'éternelle vérité. *Cupio dissolvi et esse cum Christo*. (*Philip.* I, 23.) Les matérialistes confondent la pensée et le cerveau, la cause et le moyen, le pouvoir et son ministre. Les gens instruits les distinguent, et ne sont pas plus étonnés de voir la raison s'affaiblir par le dessèchement ou tout autre état du cerveau, que la vue baisser par l'obscurcissement des yeux, et l'ouïe devenir plus dure par le racornissement de l'organe auditif. » Ce qui est essentiel au corps d'un homme, » dit Malebranche après Descartes, « est une certaine partie du cerveau à laquelle l'âme est immédiatement unie. » L'âme est une lumière enfermée dans un verre, qu'elle use par son activité. Les matérialistes n'y voient qu'un verre lumineux. « Brisez le verre, » disent-ils, « et vous n'y verrez plus rien; brisez le verre, disent les Chrétiens, et vous y verrez beaucoup mieux. » On sera charmé de trouver ici un passage de Fénelon dans son traité de l'*Education des filles*, qui s'exprime ainsi sur le ministère du cerveau dans l'opération de l'esprit. « Le tempérament du cerveau des enfants leur donne une admirable faculté pour l'expression de toutes les images. La substance de leur cerveau est molle, et elle se durcit tous les jours. Pour leur esprit, il ne sait rien, et tout lui est nouveau. Cette mollesse du cerveau fait que tout s'y empreint facilement, et la surprise de la nouveauté fait qu'ils admirent aisément, et qu'ils sont fort curieux. Il est vrai aussi que cette mollesse et cette humidité du cerveau, jointes à une très-grande chaleur, leur donnent un mouvement facile et continuel. »

Dans ce passage, il faut distinguer l'idée générale du *ministère* du cerveau dans l'opération de la pensée, de l'explication particulière qu'imagine Fénelon, d'après la mauvaise *physiologie* de Descartes. On peut bien *imaginer*, mais on ne conçoit certainement pas le rapport qu'il y a entre la mollesse et l'humidité du cerveau, et l'ignorance, la curiosité, la légèreté de l'enfance; et puis que veulent dire ces impressions faites sur notre cerveau? Y a-t-il rien d'empreint sur le cerveau de l'homme le plus savant, et aperçoit-on à cet égard, même au micros-

(a) C'est l'opinion du célèbre Kant.

CHAPITRE IV.

DE L'ÊTRE GÉNÉRAL ET SUPRÊME, DE L'ÊTRE PARTICULIER ET SUBORDONNÉ, OU DE DIEU ET DE L'HOMME.

I

Si l'homme ne peut inventer la parole, le genre humain à son origine a reçu d'un être supérieur à l'homme la parole, par le moyen de laquelle il connaît ses propres pensées. Donc la première connaissance de l'homme pensant a été la connaissance d'un être supérieur à l'homme. De cette connaissance ont dû suivre nécessairement des sentiments d'amour pour le bienfait, de crainte de la puissance, la volonté de les témoigner, l'action qui les témoigne; l'adoration a été la première pensée, et la première parole a été un culte.

II.

L'homme, cause seconde de tous les effets, a transmis la parole, comme il transmet la vie, et avec la parole la connaissance de ses pensées. Partout où il existe des hommes qui parlent un langage articulé, on doit donc trouver la connaissance de quelque être supérieur à l'homme, le nom de cet être, objet de l'amour ou de la crainte de l'homme, et les actions extérieures qui sont l'expression de cet amour et de cette crainte (1).

III.

Or partout où les hommes ont rencontré de leurs semblables, ils ont trouvé un langage articulé, et la parole qui exprime l'être supérieur à l'homme, objet de son amour ou de sa crainte; ils ont trouvé sous des formes différentes la connaissance, l'adoration et le culte de quelque divinité: croyance de tous les peuples, que Cicéron appelle « la voix de la nature et la preuve de la vérité, » *vox naturæ et argumentum veritatis.*

IV.

Cet être, les hommes l'appellent *Dieu*, ou de tout autre mot correspondant (presque toujours monosyllabique) universellement entendu de tous les hommes qui parlaient la même langue (2).

cupe, la plus légère différence entre le cerveau de l'homme instruit et celui d'un imbécile? Et comment un si petit espace peut-il recevoir *l'empreinte* du passé, du présent, de l'avenir, de l'existant et même du possible? La vérité générale est connue par une expérience générale, et par ces locutions communes à toutes les langues, qui toutes prennent le cerveau ou la tête pour l'esprit même : avoir de la tête, une bonne tête, une tête sans cervelle, etc., et qui nomment ainsi le *ministre* pour le *pouvoir*; mais quand on veut en expliquer le *comment*, on tombe dans le *particularisme* de l'imagination, qui ne présente que sous de vaines figures les relations certaines entre des qualités physiques et des opérations intellectuelles. Dans tous les cas pareils, la réponse la plus sage est celle du docteur dans Molière : *Quare opium facit dormire? Quia habet virtutem dormitivam.* Toutes nos connaissances sur la manière dont la pensée et l'organe agissent l'un sur l'autre ne vont pas plus loin, et nous, qui nous croyons si habiles en physique, nous ne savons réellement que les généralités, et ce que nous connaissons le mieux est la métaphysique.

Je finirai par une dernière observation sur l'organe vocal. La lésion de l'œil empêche de voir, la lésion de l'organe vocal de parler, la lésion de l'organe olfactif d'*odorer*, etc.; mais la lésion de l'ouïe empêche de parler : on est muet dès qu'on naît sourd, quoiqu'on puisse être muet sans être sourd. Cet effet, particulier à ces deux organes, prouve mieux que de longs raisonnements que la parole ne peut venir que par transmission. Le sauvage de l'Aveyron, actuellement à Paris, n'est ni imbécile, ni sourd, ni muet; mais telle est l'extrême difficulté de parler, quand on n'a pas appris à le faire dès ses premières années, que cet enfant, âgé de quatorze à quinze ans, entouré depuis deux ans de leçons continuelles, et sans cesse avec des hommes qui lui parlent, ne peut faire entendre de parole, quoiqu'il entende celle des autres, et que lui-même articule *lait*, mais par exclamation seulement et en signe de joie, à la vue du mets qu'il aime le plus; car il n'attache à ce mot aucune signification. Or je le demande, qu'on suppose, avec Condillac, une troupe d'êtres pareils, et qu'on les mette ensemble pour inventer un verbe et les autres parties d'oraison, et en faire des phrases. La parole, venue par le commerce des êtres parlants, se conserve par le même moyen, et on lit dans l'*Histoire des voyages* que Selkirck, Ecossais, avait oublié sa langue et même perdu la faculté de parler, pour avoir passé cinq ans tout seul dans l'île de Juan Fernandès. M. Pinel, médecin de l'hospice de Bicêtre, dans un ouvrage sur l'aliénation mentale, rempli d'observations profondes et de vues utiles, a remarqué que l'*idiotisme* ôte à l'homme la parole, et le conduit au mutisme : et une preuve frappante de la correspondance nécessaire de la pensée et de la parole, c'est que l'homme, qui n'a reçu aucune parole ni *orale* ni de geste, soit un idiot, et que lorsqu'il est idiot, il perde la parole qu'il avait reçue; également dégradé de l'humanité, soit qu'il ignore l'art de parler, soit que la faculté de penser lui manque.

(1) Il n'est pas d'absurdités que les philosophes modernes n'aient dévorées, plutôt que de supposer l'homme sorti primitivement des mains du Créateur, formé dans son corps d'éléments terrestres, puis son corps se résout en terre, animé d'un esprit non égal, mais semblable à l'esprit divin, puisque son esprit pense l'esprit divin. Mais comment et par quels moyens cette création s'est-elle opérée, demande l'imagination? Là s'arrête la pensée, car l'homme a plus d'idées que d'images, puisque l'idée est générale, et que les images sont locales et particulières. Ainsi l'idée conçoit généralement le temps et l'espace; l'imagination compte une à une l'heure et mesure le corps.

(2) Dieu, venu du latin *Deus*, du grec *Theos*, se retrouve dans le *Thaut* égyptien et le *Theutatès* gaulois, comme le *Jékova* hébreu se trouve dans le *Jou* grec, dont on a fait *Joupater* ou *Jupiter*, qui fait aux *cas* suivants *Jovis*, *Jovi*, *Jovem*. La remarque est de Leibnitz, car il faut rendre à chacun ce qui lui appartient. Ce grand homme attache beau-

V.

Mais par cela seul que les hommes s'entendaient en parlant de Dieu, ils avaient tous une même idée de Dieu, et de ce qu'était Dieu à leur égard. En effet, comme l'homme n'a de connaissance des êtres que par ses pensées, il s'ensuit que l'homme voit ses pensées, et par conséquent se voit lui-même dans tous les êtres. Ainsi l'homme conçut avec facilité la pensée d'une volonté qui a produit la généralité des êtres, et du pouvoir qui les conserve, comme il concevait en lui-même la pensée de sa propre volonté qui reproduit les êtres particuliers, et de son pouvoir particulier sur les êtres subordonnés. Là aurait dû s'arrêter la raison, et Dieu était connu de l'homme (1).

VI

Mais l'imagination voulut aller plus loin. L'homme avait l'idée claire et distincte de la *volonté* de Dieu; il voulut se faire l'image de l'*action* de Dieu dans la production des créatures, et comme il voyait ses propres organes être l'instrument de son action particulière, il attribua des organes à la Divinité, pour expliquer son action, et il s'en fit des *images taillées*. En lui attribuant ses sens, il lui attribua ses sexes, ses passions, ses faiblesses; de là les absurdités de l'idolâtrie, et les abominations de son culte, qui commença par faire un homme de Dieu, et qui finit par faire ses dieux des hommes.

VII.

La connaissance de la Divinité donnée aux peuples en état natif ou naissant, conservée chez les peuples en état naturel ou perfectionné, s'altéra donc chez les peuples en état corrompu, et les Grecs, peuple dégénéré et cause première de la dégénération des peuples, peuple mauvais, accusé par toute l'antiquité d'avoir altéré les traditions primitives, parce qu'amoureux de fables et d'allégories, il mit la vérité en vaines *images*, les Grecs défigurèrent l'idée de la Divinité, au point que leurs sages, ne la reconnaissant plus, préférèrent d'en nier l'existence.

Primum Graius homo mortales tollere contra
Est oculos ausus...

(LUCRET., *De nat. rerum*, I, vers. 67, 68.)

CHAPITRE V.

DES RAPPORTS DE DIEU ET DE L'HOMME.

I.

Tous les peuples ont donc connu la cause la plus universelle ou Dieu, l'effet le plus universel ou l'homme : universel puisqu'il renferme en soi l'esprit et la matière, hors desquels il n'y a rien dans l'univers; universel encore, parce que tout se rapporte à lui, comme objet de ses pensées ou sujet de son action.

coup d'importance à ces antiques étymologies, et les regarde comme les dépositaires des premières vérités.

Eternel serait-il l'adjectif formé du mot *être*, comme *temporel* l'est de *temps*, *annuel* d'*an*, etc.? Car *être*, étymologiquement si différent de l'*esse* latin, semble présenter dans sa dernière syllabe *tre*, qui est la même chose que *ter*, l'expression des trois temps de la durée qui composent l'éternité, *æviternus* ou *æternus*.

« Dieu est possible, dit Descartes : donc il est; car s'il n'était pas, il ne serait pas possible qu'il fût, » puisque nul autre être ne pourrait réaliser cette possibilité, et le faire être. Il faut, pour ruiner cette preuve, soutenir que Dieu est impossible, et c'est ce qu'on n'a pas essayé. Condillac n'a pas compris cette preuve de Descartes Ma preuve est plus simple : « Les hommes nomment Dieu, donc il est; » car, s'il n'était pas, il ne serait pas nommé. Donc Dieu est cause universelle, moteur suprême, pouvoir souverain, attributs conséquents à l'idée de Dieu, et dont aucun n'implique contradiction, comme rond-carré, peuple-souverain, fils-père, sujet-pouvoir dans le même Etat. Aussi Condillac a attaqué le principe de la contradiction, qui est l'épreuve de la fausseté de nos jugements.

(1) Partout où la raison de l'homme ne sera pas égarée par l'imagination, l'homme tirera sans effort ces conséquences si naturelles, conclura de l'ordre particulier à l'ordre général, et de l'ordre général à la nécessité de l'ordre particulier. Le plus simple bon sens s'accorde parfaitement dans ces conclusions avec le génie : ce sont les deux extrêmes de l'homme, et ils se touchent. Ils sont tous les deux de la famille de la raison; mais le bon sens, plus modeste dans ses goûts, s'occupe d'affaires domestiques : le génie, plus entreprenant, se lance dans la carrière publique. « Un homme est plus grand génie, dit Terrasson, à mesure qu'il est plus homme d'Etat, et qu'il voit mieux ce qui va au bien de la société civile. » Le bon sens conçoit que le Tout-Puissant a pu tout faire, et le génie démontre la nécessité de cet être tout-puissant; mais combien d'imagination ne faut-il pas pour se figurer un monde qui se fait tout seul avec des atomes ronds et crochus, à force de mouvements sans impulsion, d'ordre sans loi, d'effets sans cause, l'homme né d'un poisson et de la chaleur du soleil! Quand ma raison me dit qu'il existe un être nécessaire, que cet être est nécessairement tout-puissant, que le Tout-Puissant a tout fait, qu'ai-je besoin d'imaginer comment il a fait la moindre chose? car la difficulté est la même pour le plus petit germe qui renferme un monde de germes, comme pour le monde qui renferme tous les germes, il m'est aussi difficile de concevoir pourquoi l'homme, avec toute la matière à sa disposition et son étonnante industrie, ne peut pas faire une graine, lui qui fait des navires et des palais, que d'imaginer comment Dieu a fait les germes sans une matière préexistante.

II.

Mais ces deux termes extrêmes de tout le système des êtres, la *cause* et l'*effet*, partout pensés, partout nommés, ces deux termes en rapport nécessaire, puisque le mot d'*effet* exprime par lui-même un rapport à la *cause*, et le mot de *cause* un rapport à l'*effet*; ces deux termes, dis-je, ne donnaient pas aux hommes des lumières sur la nature de leurs rapports avec Dieu. Quel était le *moyen* de leurs relations avec l'Etre suprême, ou plutôt, par le moyen de quel être la grandeur de Dieu, être général, se *proportionnait*-elle à la faiblesse de l'homme, être particulier et local, et l'infirmité de l'effet à la perfection de la cause? C'était là la grande énigme de l'univers, dont la solution a été *un scandale aux Juifs et une folie aux gentils*. (*I Cor.* I, 23.) Ici, l'importance des objets, et, j'ose dire, la nouveauté des raisons, sollicitent l'attention des esprits, même les plus prévenus, contre le fond des croyances religieuses, ou contre toute nouvelle forme de les présenter; car, si les uns ne lisent pas, parce qu'ils ne veulent pas apprendre, les autres condamnent, parce qu'ils croient ne rien ignorer, et qu'ils ne peuvent pas se persuader cette vérité fondamentale, que pour l'intérêt de la société, la vérité se développe à mesure que l'erreur s'aggrave et s'étend, et qu'il n'est aucune vérité, absolument aucune, qui soit positivement interdite à l'intelligence humaine.

III.

L'homme avait donc, dès son origine, une connaissance des deux termes extrêmes de l'univers, *Dieu* et l'*homme*, la *cause* et l'*effet*. Mais pour établir entre eux une *proportion* qui fût le fondement de l'ordre général et particulier, il fallait un terme *moyen*, rapport ou *raison* entre les deux autres, un être *medius* ou médiateur : car il n'y a, en général, de rapports connus, et de *proportion* déterminée, que lorsque les trois termes de toute proportion *extrêmes* et *moyen*, sont connus (1).

IV.

Proportion, *rapports* ou *raison*, êtres ou *termes extrêmes* de la société, être *moyen*, ou médiateur (car ces mots sont synonymes), toutes ces expressions, non-seulement peuvent être employées en parlant de Dieu et de l'homme, et de leurs rapports, mais elles sont usitées; et dans quel ouvrage sur ces matières ne trouve-t-on pas ces locutions : « Dieu a *proportionné* sa grandeur à la faiblesse de sa créature, les *rapports* de Dieu à l'homme, et de l'homme à Dieu...? » Et la religion chrétienne tout entière, qu'est-elle autre chose que la connaissance du *rapport* entre l'extrême puissance de Dieu et l'extrême infirmité de l'homme et du *moyen* de leurs relations? et n'est-ce pas dans cette connaissance qu'est la *raison* de toute société?

V.

Mais ces mêmes expressions, *proportion*, *rapports* ou *raison*, *extrêmes*, *moyen*, etc., se retrouvent dans la science des êtres physiques, et de leurs rapports de nombre et d'étendue : ces expressions sont donc communes à l'ordre moral et à l'ordre physique. Elles sont donc générales ou *mathématiques*, car *mathématique* veut dire doctrine en général, la science par excellence, et sous cette acception étendue, elle peut embrasser les sciences morales comme les sciences physiques.

VI.

Or, ou le langage humain n'est qu'un vain bruit, ou l'identité des expressions désigne la similitude des pensées, et l'unité des vérités; car si la pensée ne nous est connue que par la parole, comment les mêmes paroles exprimeraient-elles des pensées différentes? Il faut contester ce principe, ou en admettre toutes les conséquences.

VII.

Ici les faits s'accordent avec le raisonnement, et nous montrent un être *moyen* ou médiateur, connu des nations du monde les plus éclairées dans la science des choses morales, comme le *rapport* nécessaire et le *moyen* d'union entre Dieu et l'homme : nous le voyons dans les livres hébreux promis au genre humain, et cette promesse toujours subsistante dans la société où Dieu et l'homme étaient le mieux connus, former le dogme fondamental et constitutif de ce peuple qui attendait le médiateur sous le nom de *Messie* ou d'*envoyé*, et qui l'attend encore après qu'il est venu.

(1) Ici je suppose au lecteur quelque connaissance des proportions, une des plus belles et des premières parties des mathématiques.

VIII.

L'être *moyen* ou médiateur est donc l'être qui unit l'homme à Dieu, et qui est le rapport entre eux. Mais les êtres ne nous sont pas connus en eux-mêmes, et ne le sont que par leurs rapports. La connaissance du médiateur entre Dieu et l'homme fait donc connaître Dieu et l'homme. Ainsi il y aura connaissance de Dieu et de l'homme partout où le médiateur sera connu, et ignorance de Dieu et de l'homme partout où le médiateur sera ignoré. Là où il y a connaissance de Dieu, de l'homme et de leurs rapports naturels, il y a nécessairement des lois parfaites qui sont l'expression des rapports naturels; il y a *civilisation*, qui est la perfection des lois religieuses et politiques, divines et humaines : et là où il y a ignorance de Dieu, de l'homme et de leurs rapports naturels, il y a des lois fausses qui sont l'expression des rapports contre nature; il y a barbarie, qui est la dépravation des lois. La civilisation suivra donc de la connaissance du *médiateur*, et la barbarie de l'ignorance du médiateur; et il y aura plus de civilisation là où il y aura une connaissance plus développée du médiateur, et plus de barbarie là où il y aura plus d'ignorance. La question est donc réduite à des faits. Or il y a eu ignorance profonde de la nature de Dieu et des besoins de l'homme, absurdité dans le dogme, abomination dans le culte, atrocité dans les lois, férocité dans les mœurs, *peur* de Dieu, haine de l'homme, barbarie enfin chez les idolâtres qui ont ignoré le médiateur, et il y a plus de connaissance de la nature de Dieu et des devoirs de l'homme, moins d'absurdité, de désordre, d'atrocité, de férocité, de peur de Dieu, de haine de l'homme, de barbarie, en un mot, chez les mahométans, qui ont une connaissance confuse du médiateur. Ainsi il y a eu connaissance de la nature de Dieu et des besoins de l'homme, raison dans le dogme, sagesse dans le culte, bonté dans les lois, vertus dans les mœurs, amour de Dieu et de l'homme, ordre enfin ou civilisation commencée chez les Juifs qui ont une connaissance certaine du médiateur promis; et il y a toute connaissance de la nature de Dieu et des besoins de l'homme, du *pouvoir* de l'un et des *devoirs* de l'autre, toute raison, toute sagesse, toute bonté, toute vertu, amour parfait de Dieu et de l'homme, ordre parfait ou civilisation *consommée* dans la société chrétienne, qui a une connaissance pleine et entière du médiateur venu (1).

IX.

Ainsi, il y a eu oubli de Dieu et oppression de l'homme, partout où il y a eu ignorance du médiateur entre l'homme et Dieu.

X.

Pour résumer en peu de mots la série des propositions énoncées dans les chapitres précédents, qu'on peut regarder comme une introduction à toute science morale :

1° La raison est une pensée conforme à la vérité; la vertu est une action conforme à la raison.

2° La vérité est la science des êtres et de leurs rapports.

3° La généralité des êtres est comprise sous ces expressions abstraites (2), *cause*,

(1) Les expressions *proportion*, *rapport*, *moyen*, *extrêmes*, et autres semblables, désignent des généralités, et par conséquent conviennent à toute science des êtres en général; *raison carrée* ou *cubique* désigne des *particularités*, et ne convient qu'à l'ordre particulier ou physique; la langue même avertit du point où l'on peut aller, et de celui où l'on doit s'arrêter, et elle se refuse à exprimer ce qu'on ne doit pas penser. On dit *vertu superficielle*, *superficie des corps*, *solidité*, *étendue*, *légèreté*, *force de l'esprit*, *solidité*, *étendue*, *légèreté*, *force des corps* : c'est là la langue des généralités, qui, comme la monnaie d'un grand Etat, a cours partout; au lieu que la langue de l'ordre particulier ou physique, de même que la monnaie d'un petit Etat, n'a pas de cours hors de ses limites. Ces considérations, extrêmement belles dans leurs détails, favorisent l'opinion de Malebranche sur *l'étendue intelligible* que nous voyons, selon ce philosophe, en Dieu, *région éternelle des essences* ou des généralités, comme l'appelle Leibnitz, et dont l'univers physique n'est que l'action.

On dit donc les *rapports* de l'homme à Dieu, parce que le mot abstrait *rapports* est de la langue *mathématique* ou de la science en général, et représente une idée générale qui appartient à l'ordre général des vérités, et on ne dit pas *racine carrée* de Dieu et de l'homme; parce que le mot concret *racine carrée* ou *cubique* est de la langue arithmétique, ou de la science des nombres en particulier, et représente une idée particulière qui ne convient qu'à un ordre particulier de vérités. Le mot *puissance* est encore l'expression abstraite d'une idée générale, et peut s'appliquer à l'ordre moral comme à l'ordre physique, et il serait *français* de dire que dans cette sublime expression : *Je suis celui qui suis* (*Exod.* III, 14), Dieu semble, par cette *multiplication* dans l'expression de son être, *s'élever lui même à la plus haute puissance* de l'être.

(2) Les idées *générales* ou simples sont exprimées par des mots *abstraits*. L'*abstraction* est dans les mots, la *généralité* dans les idées. C'est ce que Condillac a confondu perpétuellement, comme il confond le général et le collectif, c'est-à-dire l'esprit et la matière. Voici un exemple sensible de la différence du général au collectif. *Armée* est l'expression particulière d'une idée composée ou collective qui comprend tout le matériel de l'armée. *Général*

moyen, *effet*, hors desquelles nul être n'est ni ne peut être, puisque ces expressions comprennent tous les états même possibles de l'être, et que la pensée ne peut en *idéer* ou en concevoir d'autres.

4° Si les états possibles de l'être sont tous compris sous ces trois expressions, *cause*, *moyen*, *effet*, les rapports des êtres entre eux sont tous compris dans cette *proportion continue* : La cause *est au* moyen ce que le moyen *est à* l'effet, ou, l'effet est au moyen ce que le moyen est à la cause ; ce qui veut dire que la *cause* agit sur le *moyen* pour le déterminer, comme le *moyen* agit sur *l'effet* pour le produire (1). Ainsi le chef commande à ses officiers, et les officiers aux sujets. Ainsi le père a autorité sur la mère, et la mère sur l'enfant, etc., etc.

5° Donc il n'y a de vérité, qui est la connaissance des êtres et de leurs rapports ; de raison, qui est connaissance de la vérité ; de vertu, qui est conformité des volontés et des actions à la raison ; de civilisation enfin, qui est raison et vertu dans la société, que là où les termes de la proportion et la proportion elle-même ont été connus (2).

CHAPITRE VI.

DE L'ORDRE GÉNÉRAL ET PARTICULIER.

I.

La *cause*, le *moyen*, l'*effet*, comprennent tous les êtres ; cette proportion, *la cause est au moyen ce que le moyen est à l'effet*, comprend tous les rapports, les rapports universels, l'*ordre* en un mot de l'univers ; car l'ordre est l'ensemble des rapports des êtres (3).

(*dux*) est l'expression abstraite d'une idée générale qui comprend toute la pensée ou la volonté de l'armée. Les idées générales sont toutes simples et indécomposables ; les idées particulières sont toutes composées ou de parties, comme un arbre, un animal, ou d'individus, comme armée, multitude, genre, espèce, et ces dernières idées s'appellent *collectives*. Justice, raison, sagesse sont des idées simples ou générales, des idées *unes*, et voilà pourquoi on ne dit pas au pluriel les prudences, les sagesses, etc., comme on dit des armées, des genres, etc. Toutes les idées *unes* ne sont au fond que l'idée d'un seul et même être, de Dieu. Idées particulières ou composées, idées simples ou générales : toute autre division rentre dans celle-là. Il faut peu diviser en métaphysique.

(1) L'expression *est à*, caractéristique de toute proportion, parce qu'elle exprime tout rapport en général, se traduit autrement dans la langue de la géométrie. Dans celle-ci, *est à* veut dire *contient* ; 4 *contient* 2, comme 8 *contient* 4. Dans l'autre, *est à* veut dire *agir sur*, *détermine*, *produit*.

(2) La philosophie tout entière n'est que la science de la *cause*, du *moyen* et de l'*effet*. Elle est purement *rationnelle*, si elle s'élève aux causes ; *empirique* ou expérimentale, si elle se borne aux *effets*. Le matérialisme ne connaît que des *effets*, des *faits*, et l'athéisme nie la cause ; ce qui revient au même.

Le déisme, qui est la doctrine des plus sages des anciens et des moins sages des modernes, ne connaît que la *cause* et les *effets*, et nie le moyen ou médiateur, τὸ ὄν, dit Platon, τὸ γενόμενον ; *Ce qui est, ce qui est fait.* La philosophie chrétienne connaît seule la cause, le moyen et l'effet ; seule elle connaît Dieu, l'homme, leur nature et leur rapport. C'est avec raison que saint Paul dit *qu'il ne veut connaître d'autre science que celle du médiateur*, puisque toute science en morale est renfermée dans la connaissance de l'être par qui tout a été fait ou réparé dans l'ordre moral, et il semblerait même, dans l'ordre matériel. En effet, on voit dans les livres qui contiennent ces hautes vérités, la *sagesse* de Dieu, que la religion chrétienne regarde comme la personne du Verbe ou du médiateur, « *assistant* la cause suprême de l'univers, lorsqu'elle étendait les cieux, creusait les abîmes, renfermait la mer dans ses bornes, affermissait la terre sur ses fondements, balançait le globe sur ses pôles ; » architecte universel de ce souverain propriétaire des mondes, *se jouant dans ses ouvrages, et faisant ses délices d'être avec les enfants des hommes* (*Prov.* VIII, 31) : description sublime, étonnante de pompe et de magnificence, et à laquelle on ne connaît rien qui puisse être comparé. « Il semble que quelques Pères, dit Leibnitz, aient conçu deux filiations dans le Verbe de Dieu, avant qu'il se soit incarné : celle qui le fait fils unique, en tant qu'il est éternel dans la Divinité, et celle qui le rend l'aîné des créatures, distinguant et séparant le fils unique du premier-né, et concevant que, dès le commencement des choses, le Verbe éternel a été revêtu *d'une nature créée, la plus noble de toutes, qui le rendait l'instrument de la Divinité dans les productions des autres natures*, » etc. L'autorité religieuse n'a pas prononcé sur cette opinion inutile au salut des hommes, et je n'ai moi-même voulu autre chose que faire voir que le philosophe pouvait aller sur ces matières aussi loin que le docteur.

(3) La science du *moyen* explique tout. L'homme, par exemple, ne fait rien sans moyen ou intermédiaire, et l'intelligence dans l'emploi et la recherche des moyens est ce qui le distingue des brutes. Il exprime ses pensées par le moyen ou le ministère (*a*) de la parole et il accomplit sa volonté par le moyen ou le ministère de son action. Il étend et multiplie son action physique par le moyen d'instruments ; il apprend par le moyen d'un maître ; il enseigne par le moyen d'une méthode. Les sciences et les arts ne sont que des moyens. La médecine est le moyen de guérir, la jurisprudence le moyen de concilier les différends, l'architecture est le moyen de construire ; une arme est un moyen d'attaque ou de défense ; la charrue est un moyen entre l'homme et la terre qu'il cultive. L'intelligence humaine consiste à connaître la nécessité de moyens, sa curiosité à les chercher, sa sagacité à les découvrir, son industrie à les mettre en œuvre. Cette intelligence est refusée à la brute, qui n'emploie guère d'autres moyens extérieurs que ses aliments et son nid, moyens dont l'invariable uniformité dans chaque individu de la même espèce annonce qu'une intelligence autre que celle des brutes les a

(*a*) Ce qui prouve l'identité de ces deux expressions, est qu'on peut dire également : Le prince juge *par le moyen d'un ministre*, la cause agit *par le ministère du moyen*.

II.

Cet ordre général se subdivise et se particularise en deux ordres moins généraux, appelés aussi *mondes* : le monde physique et le monde social.

III.

Dans chacun de ces ordres particuliers (relativement à l'ordre général), les expressions, *cause*, *moyen*, *effet*, prennent des noms particuliers, et par la même raison, la proportion, de générale qu'elle était, devient particulière.

IV.

La *cause* conservatrice du monde physique s'appelle *premier moteur* ; le *moyen général* de conservation est le *mouvement* ; les *effets* sont les *corps*. Cet ordre du monde physique se subdivise encore en systèmes particuliers, où le moyen ou même l'effet, dans un système supérieur, devient cause dans un système inférieur ; ce qui a fait donner au moyen et à l'effet le nom de *causes secondes*. Ainsi le soleil, qui est un *effet* de la création et le *moyen* général de reproduction, devient *cause seconde* de fécondation lorsqu'on considère les vapeurs qu'il élève, et qui se résolvent en pluie comme un *moyen* de fécondité. L'homme physique, qui est *effet* du mouvement général, devient moteur ou *cause*, et emploie des *moyens* ou instruments par lesquels il applique le mouvement général à un système particulier : car tous les arts mécaniques ne sont que le mouvement *général* appliqué à une fin particulière (1).

V.

Dans le monde social ou moral, le seul dont il soit question ici, et qui est l'ordre des êtres intelligents et organisés, des êtres qui veulent et qui agissent, qu'on appelle *société*, la cause prend le nom particulier de *pouvoir*, le moyen celui de *ministre*, l'effet celui de *sujet* ; *pouvoir*, *ministre*, *sujet*, qui comprennent tous les êtres de la société, comme *cause*, *moyen*, *effet*, comprennent tous les êtres de l'univers.

VI.

Ainsi les rapports des êtres en société sont tous compris sous cette proportion : Le pouvoir est au ministre ce que le ministre est au sujet, comme les rapports des êtres qui composent l'univers sont tous compris sous cette proportion : La cause est au moyen ce que le moyen est à l'effet ; et l'homme lui-même, constitué comme la société et comme l'univers, l'homme considéré dans le système particulier de ses facultés morales et physiques, est tout compris sous cette proportion : La volonté agit sur les organes, et les organes agissent sur un objet.

VII.

Le ministre est le *moyen* terme, le moyen *proportionnel* entre le pouvoir et le sujet. Cette proposition nous ramènera à l'ordre de la société, lorsque nous aurons considéré le moyen universel, *médiateur*, *ministre* universel, *pontife* : *Sanctorum minister*, *mediator*, *mediator unius non est*, dit saint Paul (*Galat.* III, 20), *pontifex*, etc. ; car les Livres saints lui donnent tous ces noms.

CHAPITRE VII.

DU MOYEN UNIVERSEL, ET DU MÉDIATEUR.

I.

Le langage universellement entendu nomme le *moyen* ; la raison en conçoit la nécessité, les faits en prouvent l'existence.

II.

Quel est ce moyen universel placé entre la cause universelle et l'effet universel ? ou plutôt comment se nomme ce *moyen* entre la *cause* nommée *Dieu*, et l'*effet* nommé *homme* ? Les hautes considérations dans lesquelles nous allons entrer sont une conséquence naturelle de ces principes déjà énoncés, que là où il a identité d'expressions,

renfermées dans les limites de l'étroit nécessaire qu'elles n'ont jamais tenté de dépasser. Le seul art de faire du feu par le *moyen* de l'air et de matières combustibles, met entre l'homme le plus stupide et la brute la plus intelligente l'intervalle de l'être au néant.

(1) L'homme ne peut imaginer ou se figurer, sous aucune image particulière, la première impulsion, mais il en conçoit la nécessité générale, et cela suffit ; et lui-même, lorsqu'il donne le mouvement à son bras, imagine-t-il comment sa volonté s'exécute, et peut-il se *figurer* cette relation de sa pensée à ses muscles, ou celle de ses organes à sa pensée ? car les nerfs sont le *moyen* de transmission à la pensée et les muscles le moyen d'exécution de la volonté. La vue, l'ouie, le tact, qui comprend le goût et l'odorat, transmettent à la pensée la présence et les qualités des corps, les organes de la *locomotion* exécutent les volontés qui naissent à l'occasion de ces transmissions ; mais les relations de la pensée aux organes comme moyen de transmission, et celles de la volonté aux organes comme moyen d'exécution, nous sont également inconnues.

il y a similitude de pensées et unité dans les vérités; que s'il y a *rapport* de Dieu à l'homme, il y a entre eux *proportion* possible à déterminer, puisqu'une proportion n'est qu'un ensemble de rapports; que si notre esprit connaît des *proportions* entre des êtres différents, il ne connaît pas deux genres différents de *proportions ;* et déjà nous avons remarqué dans les locutions les plus familières de la langue, les rapports généraux ou les *harmonies* de l'intellectuel et du physique (1).

III.

Nous nommons *Dieu* et l'*homme*, termes *extrêmes* entre lesquels nous cherchons à connaître, c'est-à-dire à *nommer* un rapport qui les unisse, et par le moyen ou ministère de qui Dieu et l'homme, la perfection et la faiblesse, puissent se *proportionner* l'un à l'autre et se rapprocher.

IV.

Mais avant de tirer de ces expressions, *rapport* ou *proportion*, les démonstrations qu'elles peuvent nous fournir, il faut remarquer que notre raison consent à cette vérité : qu'un être par le moyen ou ministère de qui deux êtres s'unissent, doit être nécessairement d'une nature commune à l'un et à l'autre, sans quoi il ne pourrait être moyen proportionnel ou d'union entre eux. Ainsi il doit être corps entre deux corps, ligne entre deux lignes, nombre entre deux nombres, esprit même entre deux esprits. Cette vérité est de tous les systèmes, parce qu'elle est une vérité générale. Ainsi la raison nous dit que l'être qui doit être *moyen* ou médiateur entre le fini et l'infini, l'intellectuel et le physique, Dieu et l'homme, doit être lui-même nécessairement infini sous un rapport, et fini sous un autre, intelligence et corps, Dieu et l'homme.

V.

Mais si nous cherchons à nous rendre une raison plus générale encore de la justesse de ces pensées sur la nature du *moyen*, et que nous rappelions les expressions *générales* de *proportion* et de *rapport* que nous avons employées, nous trouverons dans les lois *générales* de la formation des *proportions*, lois générales dont nous faisons une application particulière à la science de l'*étendue* linéaire et numérique, nous trouverons, dis-je, des manières *générales* aussi de résoudre le problème cherché, et de trouver le nom du *moyen*, puisque nous connaissons le nom des *extrêmes*.

VI.

Or rien ne s'oppose à ce que nous consultions ces lois générales des *proportions* et des *rapports*, même pour l'ordre moral, puisque l'identité d'expression nous est un sûr garant de l'unité des vérités. Et d'ailleurs le raisonnement que nous allons faire sera soumis à l'expérience du langage universel, et l'être que nous cherchons par cette voie ne sera pas, s'il n'est pas déja nommé ou connu par son nom (2).

(1) *Voy.* la note de la col. 1181 au chap. 5; qu'il est utile de relire ici.

(2) Je ne peux m'empêcher de revenir encore sur la vérité de ces expressions générales, *rapport* et *proportion*, *moyen*, etc., propres à l'ordre général, et sur le transport, pour ainsi dire, que j'en ai fait à l'ordre de la société. *Vertu superficielle*, *esprit étendu*, *caractère solide*, sont les expressions usuelles, et partout entendues, de pensées vraies. Pourquoi cela? Parce que ces mots *solide*, *superficiel*, *étendu*, et d'un autre côté, *caractère*, *vertu*, *esprit*, sont tous des expressions abstraites des pensées générales de l'ordre physique et de l'ordre moral, et qu'il y a accord parfait entre toutes les pensées qui sont générales, et leurs expressions qui sont abstraites. Mais si je dis *vertu carrée*, *esprit long*, ou bien *carré vertueux*, *surface ingénieuse*, etc., je ne suis pas entendu, quoique je me serve de mots usités. Il y a ridicule dans l'expression, parce qu'il y a fausseté dans les pensées, défaut d'accord et d'harmonie, et que j'unis des pensées de l'ordre général ou moral, *esprit*, *vertu*, etc., à des pensées de l'ordre particulier ou physique, *long*, *carré :* ces *deux* mots n'expriment rien, parce qu'ils n'expriment pas d'idée *une*. Je citerai ici un exemple remarquable de cette correspondance de généralités de mots et de pensées méconnue par Condillac à un point qui prouve combien peu ses idées étaient développées sur ces objets importants, et sa doctrine petite et erronée. Malebranche dit : « Ainsi que l'Auteur de la nature est la cause universelle de tous les mouvements qui se trouvent dans la matière, c'est aussi lui qui est la cause de toutes les inclinations naturelles qui se trouvent dans les esprits, et de même que tous les mouvements se font en *ligne droite*, s'ils ne trouvent quelques causes étrangères et particulières qui les déterminent et les changent en lignes courbes par leur opposition, ainsi toutes les inclinations que nous recevons de Dieu sont *droites*, et elles ne pourraient avoir d'autre fin que la possession du bien et de la vérité, s'il n'y avait une cause étrangère qui déterminât l'impression de la nature vers de mauvaises fins. » *Qu'aurait fait Malebranche*, s'écrie Condillac, *si cette expression, inclinations droites*, n'eût pas été française? Sur cette exclamation seule, un homme instruit pourrait fermer le livre, assuré qu'il peut être de n'y trouver qu'erreur dans les principes, puisque c'est là le principe de toute erreur ; car en métaphysique comme en géométrie, tout est vrai ou tout est faux dans les principes : je ne dis pas d'un même livre, mais d'un même ordre : car un livre contient toujours des vérités de plusieurs ordres. Comment Condillac n'a-t-il pas vu que l'expression, *inclinations droites*, n'est pas permise, parce qu'elle est dans la langue; mais qu'elle est

VII.

Ainsi en consultant la règle générale, et la plus générale des *proportions*, le *moyen égal aux extrêmes*, et construisant ainsi la proportion générale ou métaphysique : Dieu est au moyen cherché ce que ce moyen est à l'homme, ou bien en renversant la proportion, commençant par l'homme et finissant par Dieu, nous trouverons toujours le nom, et par conséquent l'être *Dieu-Homme* ou *Homme-Dieu*, comme *moyen* ou *médiateur* entre Dieu et l'homme. Cet être prodigieux, s'il existe, aura un *nom*, et ce nom ne sera pas inconnu aux hommes : je le demande aux peuples modernes civilisés, et même les seuls civilisés qu'il y ait, et ils me répondent qu'il est parmi eux, depuis dix-huit siècles, un signe de *contradiction*, sujet à la fois d'adoration et de scandale ; je le demande au seul peuple de l'antiquité qui ait été civilisé, au peuple le plus ancien des peuples, au Juif, et il me répond qu'il le connaît dès les premiers jours du monde sous le nom de *Messie*, qu'il l'a attendu et qu'il l'attend encore dans les derniers temps.

VIII.

Si l'Homme-Dieu est le moyen ou médiateur cherché entre Dieu et l'homme, on peut donc dire : « Dieu est au Dieu-Homme ce que le Dieu-Homme est à l'homme, » ou bien, « l'homme est à l'Homme-Dieu ce que l'Homme-Dieu est à Dieu ; » comme on dit : « La cause est au moyen ce que le moyen est à l'effet, » ou, « l'effet est au moyen ce que le moyen est à la cause. » Non-seulement on peut le dire, mais on le dit, quoiqu'en d'autres termes. Tout l'enseignement du christianisme, principalement dans les Epîtres de saint Paul, se réduit à cette proportion développée sous mille formes, et traduite de mille manières dans la langue particulière du christianisme (1).

IX.

Ainsi, depuis dix-huit siècles, la religion chrétienne entretient avec simplicité les plus petits de ses enfants de ces vérités que la méditation la plus sévère du philosophe lassé de contradictions n'aborde qu'en tremblant, et comme ces terres inconnues où le navigateur est jeté après une longue tempête. Ainsi il se trouve même dans la philosophie ce médiateur ineffable entre Dieu et l'homme, ce ministre universel du pouvoir de Dieu sur les hommes, *moyen* par qui tout a été fait et réparé, et la raison montre la nécessité de l'être dont la religion enseigne l'existence. Qui n'admirerait cette doctrine sublime qui *humanise* Dieu, qui *divinise* l'homme, qui fait connaître comme Dieu, qui rend *présent réellement* comme homme (2), cet être auguste, *fils de Dieu* et *fils de l'homme*, envoyé par l'un, venu pour l'autre ; *faisant*, dit-il lui-même, *la volonté de celui qui l'a envoyé* (*Joan.* VI, 38) et à qui tout *pouvoir a été donné* sur le monde des esprits et sur le monde des corps (*Matth.* XXVIII, 18) ; réunissant dans sa seule personne la nature divine et la nature humaine, toutes les grandeurs de la divinité, et toute l'infirmité corporelle de l'humanité ? Mais l'admiration n'est-elle pas à son comble, lorsqu'on voit cette substance des forts mise en lait pour nourrir les faibles, et la religion chrétienne déduire de ces hautes vérités les conséquences usuelles les plus utiles au bonheur de l'homme, à la prospérité des

dans la langue, et permise à ceux qui la parlent, parce qu'elle est juste et qu'elle est l'expression d'une idée vraie? Il croit que le mot a produit l'idée, au lieu de sentir qu'il ne fait que l'exprimer, et l'on dirait qu'il pense qu'il n'eût dépendu que des inventeurs du langage de dire tout autrement, pour que les hommes dussent penser le contraire de la vérité profonde que Malebranche développe dans le passage que nous venons de citer. Je ne cesserai de répéter combien les expressions, bien ou mal entendues, influent sur nos jugements. En voici un autre exemple. Aujourd'hui tous nos sages veulent être de la *religion naturelle*, et aucun de la religion *catholique*. Si l'on traduisait cette expression de *naturelle* par *primitive*, et l'expression grecque de *catholique* par l'expression française de *générale*, qui lui correspond, personne ne pourrait se refuser sans absurdité à être de la religion *générale*, ni s'obstiner aujourd'hui à être de la religion du premier âge. Or la religion chrétienne *catholique* veut dire la religion *générale*, non pas à cause de l'universalité des lieux, mais à cause de la *nécessité* des principes. Elle est générale comme le sont les vérités géométriques, qui ne cesseraient pas d'être des vérités générales, même quand il n'y aurait pas un géomètre au monde, et la religion mahométane, fût-elle répandue dans tout l'univers, ne serait qu'une religion particulière, une opinion de particulier, appelée en grec *hérésie*.

(1) Tout ce qu'il y a de plus mystique, de plus ascétique dans l'enseignement du christianisme, comme tout ce qu'il y a de plus familier dans ses pratiques, n'est que la traduction en différentes langues, pour ainsi dire, de cette proportion : L'homme est à l'Homme-Dieu ce que l'Homme-Dieu est à Dieu.

(2) « Le *sensible*, » dit très-bien Malebranche, « n'est pas le *solide*. » La parole est sensible et n'est pas solide. L'âme est sensible et n'est pas solide. Assurément, dans des moments de passions fortes, quand l'âme parle, et, pour ainsi dire, sort tout entière par les yeux, et quelquefois même par toute l'habitude du corps, l'âme est sensible et n'est pas solide.

familles, à la puissance des États, les plus propres à porter les hommes à la vertu, à les détourner du vice, à leur inspirer la modération dans la bonne fortune, la patience dans l'adversité, la fermeté dans le malheur, à leur enseigner les devoirs domestiques et les devoirs publics, l'amour de Dieu et l'amour de leurs frères ? Et cependant on voit des hommes livrés à l'étude de quelques sciences particulières, et qui se disent amis de la sagesse, nier hardiment ces vérités sur lesquelles ils n'ont arrêté que le regard du mépris et de la haine, et blasphémer ce qu'ils ignorent, détournés, comme dit Bacon, par un peu de science, du but et de l'objet de toute philosophie.

Certes, lorsqu'on méconnaît d'un bout de l'Europe à l'autre ces vérités nécessaires et fondamentales de tout ordre social, lorsqu'il *n'y a plus de foi sur la terre*, c'est-à-dire de foi extérieure dans les sociétés, dont le plus grand nombre des gouvernements font de la religion leur moyen, au lieu de se regarder eux-mêmes comme ses ministres, serait-il besoin de se justifier devant des esprits timides et des âmes timorées, d'oser soulever un coin du voile qui dérobe ces vérités aux regards inattentifs ? Et y aurait-il des Chrétiens d'une foi assez faible pour penser qu'elles seront moins respectées à mesure qu'elles seront plus connues (1).

CHAPITRE VIII.

DE LA SOCIÉTÉ ET DE SES PROGRÈS.

I.

Dieu et l'homme, les hommes entre eux, êtres *semblables* de volonté et d'*action*, mais non égaux de volonté et d'action, sont tous, par le fait seul de cette similitude et de cette inégalité, dans un système ou ordre nécessaire de volontés et d'actions, appelé *société*; car si l'on suppose égalité de volonté et d'action dans les êtres, il n'y aura plus de société, tout sera fort ou tout sera faible ; et la société n'est que le rapport de la force à la faiblesse.

II.

La société est religieuse ou politique, et chacune d'elles peut être considérée en état domestique ou en état public.

III

La société est religieuse lorsqu'elle embrasse les rapports de Dieu et de l'homme; elle est politique lorsqu'elle embrasse les rapports des hommes entre eux sous la souveraineté de Dieu. L'état purement domestique de la société religieuse s'appelle *religion naturelle*, et l'état public de cette société est chez nous la *religion révélée*; l'état purement domestique de la société politique s'appelle *famille*, l'état public de la société politique s'appelle *Etat* ou gouvernement.

IV.

Ainsi la religion naturelle a été la religion de la famille primitive, considérée avant tout gouvernement, et la religion révélée est la religion de l'Etat (2).

V.

La connaissance de Dieu, venue primitivement par la parole de Dieu même à l'homme, et transmise par l'homme à ses descen-

(1) Il y aurait une égale faiblesse d'esprit à rejeter ces démonstrations générales, et à vouloir les *particulariser*. Je le répète, ces vérités sont incontestables dans la généralité, mais lorsqu'on veut *particulariser*, en passant du système moral au système physique, la langue manque, et on ne peut plus exprimer ce qu'on ne peut pas penser.

Ces considérations sur la religion ne parlent pas au cœur, me diront les âmes tendres, je le sais : mais qu'on y prenne garde, il faut commencer par le cœur l'instruction des enfants, du peuple, des sociétés naissantes, où il y a plus d'affection que de raison ; mais il faut continuer et achever par la raison l'instruction des hommes éclairés dans les sociétés avancées, parce qu'à mesure que l'homme et la société avancent en âge, la raison devient plus forte et les affections moins vives. Aussi remarquez que saint Paul, en parlant des progrès futurs de l'homme, ne parle que de ceux de l'intelligence, lorsqu'il dit que *nous verrons la vérité face à face, et que nous connaîtrons, comme nous serons nous-mêmes connus*. (*I Cor.* XIII, 12.) Les preuves de sentiment s'émoussent chez presque tous les hommes, à mesure qu'ils ont plus vécu, et les désordres particuliers, fruits de leurs passions, les éloignent peut-être de croire à l'auteur de l'ordre général. Les preuves historiques s'affaiblissent, en s'éloignant des époques qu'elles racontent, comme l'objet diminue, à mesure qu'il s'éloigne de notre œil; mais les preuves *rationnelles* augmentent de force, parce que la raison s'éclaire davantage, même par les erreurs. Ainsi le grain destiné à la nourriture de l'homme se mûrit également par les glaces de l'hiver et par les chaleurs de l'été ; ainsi la vérité, premier aliment de l'homme moral, est, comme les aliments qui servent à la nourriture de son corps, toujours proportionnée à son âge, tantôt lait et tantôt pain ; ainsi les bornes de l'horizon moral, semblables à celles de l'horizon physique, reculent sans cesse devant nos pas.

Les personnes qui aiment les preuves de sentiment en trouveront en abondance, ornées de toute la pompe et de toutes les grâces du style, dans le *Génie du christianisme*. La vérité dans les ouvrages de raisonnement, est un roi à la tête de son armée au jour du combat : dans les ouvrages d'imagination, elle est comme une reine au jour de son couronnement, au milieu de la pompe des fêtes, de l'éclat de sa cour, des acclamations des peuples, des décorations et des parfums, entourée de tout ce qu'il y a de magnifique et de gracieux.

(2) Voyez ce que j'ai dit sur le mot *nature* dans

dants par la parole et avec la parole, produisit dans les premières familles un culte ou action domestique d'adoration de la Divinité, appelée *religion*, de *religare*, ou lien universel des êtres intelligents. La religion est encore domestique dans les peuplades qui vivent en familles, et c'est ce qui a été cause que quelques voyageurs, n'apercevant pas chez elles de culte public, ont conclu qu'elles n'avaient aucune religion. Mais les familles se multiplièrent, se dispersèrent, se divisèrent. La connaissance de Dieu, comme nous l'avons vu, se chargea de vaines imaginations, le culte de pratiques bizarres ou cruelles, et ces pratiques varièrent dans les familles, selon le bonheur ou le malheur des événements, la reconnaissance ou la crainte des hommes. Cependant les familles qui habitaient un même territoire, ayant des besoins communs à satisfaire, ou des dangers communs à éviter, se réunirent en corps d'Etat pour se défendre ou même pour attaquer: tout devint public dans ces familles devenues publiques, les fonctions, les événements, et les sentiments qu'ils faisaient naître. Alors la religion passa des familles entre lesquelles elle était sujet de division par sa diversité, dans l'Etat où elle devint moyen puissant d'union par son uniformité; car il n'y a d'union qu'avec l'unité. Ses sentiments étaient publics comme les événements; le culte devint public comme les sentiments: c'était la même religion, comme les familles réunies en corps d'Etat étaient les mêmes familles, et comme les hommes devenus publics étaient les mêmes hommes. Le culte fut plus sensible, et cela devait être pour qu'il fût public. De là naquirent le paganisme, religion de plusieurs dieux ou plutôt des dieux de plusieurs familles, qu'elles adorèrent en commun, et la religion judaïque, religion publique ou plutôt nationale, religion du vrai Dieu, du Dieu *un*, uniformément adoré dans toutes les familles de cette nation, que l'oppression de maîtres idolâtres et la foi inébranlable aux mêmes promesses préservèrent dans un temps de l'idolâtrie, malgré les nombreux exemples qu'elle en avait sous les yeux, et que l'écriture du dogme, moyen merveilleux particulier au peuple hébreu, en préserva dans la suite, malgré sa pente prodigieuse à adorer plusieurs dieux (1).

VI.

Mais si la religion patriarcale, si la religion judaïque sont des religions de vérité, comme le soutiennent les Chrétiens, la vérité fondamentale de toute religion véritable, la vérité nécessaire à la connaissance de Dieu, de l'homme et de leurs rapports, je veux dire le dogme du moyen ou *médiateur*, doit y avoir été connu. Or nous voyons dans les livres qui contiennent l'histoire des premières familles et du peuple juif, le médiateur annoncé et promis; cette promesse toujours subsistante dans ces sociétés patriarcales, plus développée chez les Juifs, et toujours plus expresse à mesure que les temps de la venue du médiateur (2) approchent; accomplie enfin dans la personne du divin fondateur du christianisme: foi constante au médiateur, qui est prouvée également par les Chrétiens qui ne l'attendent plus, et par les Juifs qui l'attendent encore.

le discours préliminaire, et part. III, Dissert. sur *L'état natif et l'état naturel.*

(1) Les sectes qui, dans ces derniers temps, ont méconnu l'autorité de l'ordre sacerdotal, vrai ministère de la religion publique, attribuent, comme au temps des patriarches, le sacerdoce au père de famille; ce qui est le caractère essentiel de la religion domestique ou naturelle. Elles donnent ainsi une religion *domestique* pour base à un état *public* de société. Il est sensible qu'il y a dans cette disposition discordance ou défaut d'harmonie, et de là sont venus les troubles qui ont agité tous les Etats où ces opinions ont pénétré. Les hommes se persuadent que ces troubles viennent du zèle religieux, de l'ambition ou de l'intérêt, et que s'il n'y avait ni enthousiastes, ni orgueilleux, ni hommes avides de domination ou de richesses, cet ordre de choses pourrait s'affermir. Ils se trompent de ne pas voir que les passions des hommes sont indestructibles, et que le vice de tout ordre de choses purement humain est de ne pouvoir les réprimer. Les lois faibles ou vicieuses, celles qui ne supposent pas les passions, ne sauraient s'affermir, même quand tous les hommes le désireraient, semblables à ces pyramides que la seule intention de tous les hommes ensemble ne pourrait faire tenir sur la pointe.

On peut remarquer que ces mêmes sectes, qui veulent ramener le *monde à ses éléments*, comme dit saint Paul (*Coloss.* II, 8), et retourner à la religion *naturelle*, repassent en rétrogradant par le judaïsme, et en prennent l'esprit dur, craintif et intéressé. Elles adoptent de préférence pour prénoms des noms hébreux, et en général elles s'occupent beaucoup de l'état futur des Juifs dans leurs croyances religieuses. C'est à cet esprit qu'il faut attribuer la contradiction qu'on a pu remarquer, dans notre révolution, entre le mal effroyable que la philosophie moderne dit des Juifs, et les faveurs dont ils ont été comblés par nos législateurs.

(2) Tacite et Suétone disent tous les deux que vers ces temps, qui sont pour nous ceux de l'ère chrétienne, l'univers attendait un grand homme, qui devait sortir de la Judée; et comme ils se servent tous deux précisément des mêmes expressions, on serait tenté de croire que ce sont celles qui étaient dans la bouche de tout le monde, et les propres termes de la prédiction qui courait.

VII.

Ainsi le progrès, le développement, l'accomplissement de la société religieuse a été de faire passer le genre humain de la religion domestique des premiers hommes à la religion nationale des Juifs, et de celle-ci à la religion générale du christianisme (1), qui doit réunir tous les hommes dans la croyance des mêmes dogmes, et la pratique de la même action religieuse ou du même culte (2) ; société la plus parfaite ou la plus civilisée, parce qu'elle est la plus éclairée, la plus forte et la plus stable des sociétés, même à ne la considérer que politiquement.

VIII.

Ainsi le progrès, le perfectionnement de la société politique en Europe a été de faire passer les hommes de l'état domestique, errant et grossier des peuplades scythique, germaines ou teutones, dont l'état social se retrouve encore chez les Tartares de la haute Asie, ou chez les sauvages du nouveau monde, à l'état public et fixe des peuples civilisés qui composent la chrétienté; car les peuples naissants sont des nations divisées par familles, et les peuples civilisés sont des familles réunies en corps de nation. *Familiæ gentium*, dit l'Ecriture. (*Psal.* XXI, 28.

IX.

Ainsi, à observer, depuis Homère jusqu'à nos jours, les progrès de la littérature, qu'on peut regarder comme l'expression de la société, on la voit passer graduellement du genre *familier* et naïf, et en quelque sorte domestique, au genre d'un naturel plus noble, et qu'on peut appeler *public* (3).

X.

Ainsi la famille elle-même, qui, dans l'état civilisé, s'élève d'une condition privée aux emplois publics, avance dans la vie sociale, et passe de l'état privé à l'état public (4).

XI.

La société passe donc, ainsi que l'homme, par plusieurs états différents, et que l'on peut comparer entre eux; la société a, comme l'individu, son enfance, son adolescence et sa virilité.

1° L'homme naît imparfait, avec une pensée sans volonté, et des mouvements sans but déterminé : la société politique (5) commence aussi dans l'état d'ignorance des lois et de faiblesse d'action, état imparfait de la société naissante.

2° L'homme se corrompt et passe à un état de volonté sans raison, d'action sans force et sans vertu, à l'état *d'enfant robuste*, comme l'appelle Hobbes; la société se corrompt, et passe à l'état d'erreur et de passion des peuples païens ou mahométans, peuples qui avaient ou qui ont encore tous les défauts de l'enfance, sans avoir aucune des vertus de l'homme fait; peuples sans raison, au milieu de l'éclat de leurs conquêtes, et quelquefois des progrès de leurs arts.

3° L'homme se perfectionne et parvient à son état naturel, à l'état de raison dans sa

(1) Toutes les expressions de l'Evangile présentent ce sens : partout c'est la loi primitive que le grand législateur vient, *non détruire, mais accomplir* (*Matth.* v, 17); partout c'est Dieu, c'est son Fils, c'est sa religion qui doivent être *glorifiés, manifestés*, rendus public, annoncés sur les toits, etc. : *Pater, clarifica Filium tuum, ut Filius clarificet te; manifestavi nomen tuum hominibus* (*Joan.* XVII, 1, 6), etc.; partout la doctrine de l'Evangile est présentée sous des idées d'universalité, de généralité, et non de localité et de *temporalité*. *Bientôt*, dit Jésus-Christ, *on n'adorera plus ni sur cette montagne ni à Jérusalem.* (*Joan.* IV, 21.) *Allez par tout l'univers*, dit-il à ses apôtres... *enseignez toutes les nations* (*Marc.* XVI, 15.) La religion chrétienne doit avoir pour lieu l'espace, pour temps la durée, pour disciples la société.

(2) Dans la liturgie de la religion chrétienne, le sacrifice qui fait la base du culte est appelé *action* par excellence, *actio*.

(3) Voyez sur la littérature des anciens et des modernes, part. V, un article intitulé : *Du mérite de la littérature ancienne et moderne.*

(4) Ce qu'on appelait jadis en France l'*ennoblissement* n'était pour une famille que le passage de la condition privée à l'état public, puisque la famille renonçait à exercer des professions domestiques, arts ou métiers, pour se dévouer exclusivement à la profession publique de *juger* et de *combattre*.

(5) Je parle ici des divers états de société publique, tels qu'ils ont existé ou qu'ils existent encore dans l'univers. Les familles patriarcales étaient en état purement domestique, et professaient la religion naturelle dans toute sa pureté. Ce passage nécessaire de l'état domestique de société à l'état public est marqué chez tous les peuples par l'agitation et le désordre. La société n'est plus dans la famille, et l'état n'est pas encore formé. C'est la fièvre des passions qui consume l'homme dans le dangereux passage de l'enfance à la virilité. Cette époque, que les Hébreux passèrent dans le désert sous la conduite de Moïse, fut remplie par des murmures, des révoltes et un penchant extrême à l'idolâtrie. Dieu lui-même leur en fait des reproches : *Quarante ans*, dit-il, *j'ai marché dans le désert avec cette génération indocile là où leurs pères m'ont tenté, et j'ai dit : Leur cœur s'égare sans cesse...* « *Quadraginta annis proximus fui generationi huic, et dixi : Semper hi errant corde, in deserto, ubi tentaverunt me patres vestri.* » (*Psal.* XCIV, 9, 10.)

volonté, de vertu dans son action ; la société se civilise et parvient à son état naturel, à l'état de sagesse dans ses lois, de force et de vertu dans ses institutions : état de la fin et de l'accomplissement, état bon, qui a constitué au moins juqu'à nos jours la société des peuples chrétiens.

XII.

Le progrès de la civilisation et celui de la raison de l'homme ne sont donc que le développement de la vérité morale, comme la politesse dans un peuple est le développement des vérités physiques. Ainsi une société peut être policée sans être civilisée, comme l'homme peut être très-habile dans les arts sens en être plus raisonnable (1).

XIII.

Ainsi ce n'est pas le progrès de la civilisation qui développe la connaissance de la vérité; mais c'est la connaissance de la vérité qui hâte le progrès de la civilisation.

XIV.

L'absence de toute vérité constitue l'ignorance de l'homme et la barbarie de la société. Le défaut de développement de la vérité produit l'erreur dans l'homme et le désordre dans la société.

XV.

Ainsi toute société qui tombe ou reste dans des erreurs graves, déchoit de la civilisation ou ne peut y parvenir; et telle est la correspondance nécessaire de la volonté et des actions, qu'il y a de grands désordres partout où il y a de grandes erreurs, et de grandes erreurs partout où il y a de grands désordres (2).

XVI.

La connaissance de la vérité dans la société est proportionnée à l'état de la société, comme la connaissance de la vérité dans l'homme est relative à son âge. Ainsi la religion naturelle a dû être connue avant la religion révélée; ainsi le pouvoir domestique a été connu avant le pouvoir public, et le devoir d'obéir a été prescrit aux enfants avant de l'être aux sujets.

XVII.

Ainsi tout peuple chez lequel le pouvoir domestique est plus développé que le pouvoir public, est un peuple encore dans l'état d'enfance ou voisin de cet état; et par la raison contraire, on doit regarder comme très-avancé, et peut-être trop avancé dans la vie sociale, tout peuple chez lequel le

(1) L'histoire de toutes les sciences n'est que l'histoire de leurs progrès. Le christianisme, qui a donné la pleine et parfaite connaissance des personnes sociales et de leurs rapports, n'est lui-même, depuis la publication du livre qui contient le germe de toutes les vérités morales ou sociales, jusqu'aux actes de ses dernières assemblées, et aux écrits de ses derniers docteurs, qu'un long développement de la vérité, semblable, dit son fondateur, *au grain qui mûrit ou à la pâte qui fermente.* (*Luc.* XIII, 19, 21.) C'est là l'écueil où l'orgueil et l'ignorance des novateurs ont fait un triste naufrage. Faute d'avoir connu ce développement nécessaire, ils ont taxé d'inventions modernes des institutions moins aperçues dans les premiers temps, et plus publiques dans le nôtre. Ainsi les athées ont regardé comme d'antiques inventions les dogmes de l'existence de Dieu et de l'immortalité de l'âme, des peines et des récompenses de l'autre vie, parce qu'ils ne les voient pas aussi distinctement marqués dans les livres saints au temps de la religion patriarcale, que sous le christianisme et dans les ouvrages de saint Augustin et de Leibnitz. Ces vérités fondamentales, *publiées depuis sur les toits*, étaient, sous le règne de la religion patriarcale, conservées dans la famille : même sous le christianisme, la vérité a eu ses progrès et son développement. Ses premiers docteurs connaissaient toutes les vérités que nous connaissons ; mais ils ne connaissaient de ces vérités que ce qui était nécessaire au temps où ils vivaient, et nous connaissons de plus ce qui est devenu nécessaire au nôtre. Les vérités dogmatiques sont plus et non pas mieux expliquées dans le concile de Trente que dans les premiers conciles, et Bossuet lui-même dit en parlant des premiers Pères de l'Eglise : « Ils se sont étonnés pourquoi parmi tant d'hérésies, le Saint-Esprit n'avait marqué que celle-là, et ils en sont rendu des raisons *telles qu'ils l'ont pu en leur temps.* » (*Hist. des variat.*)

(2) Cette réflexion est applicable à l'état présent de l'Europe. Les désordres effroyables qu'il y a eu en France, produit inévitable des erreurs monstrueuses de la philosophie moderne, sont à la porte de tous les Etats. L'Europe, avec ses principes sur la souveraineté, son goût exclusif pour le commerce et l'argent, la prééminence donnée aux sciences physiques sur les sciences morales, et aux plaisirs sur les devoirs, et surtout la haine qui se manifeste de tous côtés contre la religion chrétienne que l'on bannit, ou peu s'en faut, de l'éducation ; l'Europe, pour un observateur attentif, est dans un état contre nature, où elle ne saurait rester. Elle en sortira, et s'il le faut, par des malheurs. Leibnitz, après avoir annoncé, au commencement du siècle dernier, la révolution qui en menaçait la fin, dit : « Tout à la fin doit tourner pour le mieux. » Pensée profondément vraie, parce que le bien est la fin des êtres. Voltaire a ridiculisé cet *optimisme* qu'il n'a pas compris, parce qu'il a appliqué à l'homme ce qu'il ne faut entendre que de la société. Cette doctrine se trouve tout entière dans ces paroles de l'Evangile : *Il est nécessaire que le scandale arrive* (*Matth.* XVIII, 7) : ce qui veut dire que les révolutions, qui sont les grands scandales de la société, ramènent au bien, car il n'y a que le bien de *nécessaire.* Dans une révolution, les hommes, fatigués de marcher, voudraient s'arrêter au moins mal qu'ils prennent pour le bien, et qu'ils regardent comme un lieu de repos ; *marche*, leur crie la nature, qui ne tient pas compte de leurs fatigues, et qui n'a placé le repos qu'au terme, à la perfection.

pouvoir public s'est développé aux dépens du pouvoir domestique (1).

XVIII.

L'autorité dans l'homme forme la raison, en éclairant l'esprit par la connaissance de la vérité; l'autorité a mis dans la société le germe de la civilisation, en fixant et rendant publique la connaissance de la vérité : vérité révélée à la première famille, et transmise au commencement par la parole de génération en génération; vérité fixée plus tard et transmise par l'écriture, lorsque les familles ont passé à l'état public, et se sont formées en corps de nation. En effet, l'analogie est sensible ici entre le moyen et son effet. L'écriture est le moyen public de transmission, comme la parole est le moyen domestique, parce que la parole n'est entendue que d'un petit nombre d'hommes présents, parmi lesquels elle s'altère aisément lorsqu'elle est confiée à la tradition, au lieu que l'écriture fixe la parole pour tous les hommes absents ou présents, pour tous les temps et pour tous les lieux, et fait même converser les vivants avec les morts (2). C'est parce que les lois ont une origine commune, et que les hommes en ont altéré la tradition, qu'on retrouve partout des principes conformes et des applications différentes (3).

XIX.

Ainsi la vérité est, comme l'homme et comme la société, un germe qui se développe par la succession des temps et des hommes, toujours ancienne dans son commencement, toujours nouvelle dans ses développements successifs.

XX.

Ainsi toute opinion qui se lie à une vérité antérieurement connue, peut être une erreur ou une vérité mal ou peu développée; mais une opinion qui ne se lie à aucune vérité est un monstre, n'est rien. L'idolâtrie est une fausse application du dogme de l'adoration due à la Divinité, et se lie ainsi à une vérité fondamentale de la société; mais à quelle vérité antérieure se lie l'opinion de l'athéisme, ou celle qu'il ne faut point parler de religion à un enfant avant quinze ou dix-huit ans, qu'il faut séparer avec soin, dans un Etat, le religieux du civil, ou enfin que les enfants ne doivent plus rien à leurs parents, dès qu'ils peuvent se passer de leurs soins (4)?

XXI.

Si le temps amène le développement de la vérité, l'homme qui la développe aujourd'hui n'a pas plus d'intelligence que celui qui l'a développée hier; mais il a l'intelligence de plus de vérités, parce que venu plus tard, il trouve plus de vérités connues, et même on pourrait penser qu'à mesure que la société avance et que la vérité se développe, il faut à l'homme moins d'intelligence pour faire faire à la vérité de nouveaux progrès, parce qu'on y voit mieux pour avancer lorsqu'on est éclairé par plus de lumière. Ainsi la vitesse des corps tombants est accé-

(1) On peut remarquer un grand étalage d'affections domestiques dans toutes les sectes et chez tous les peuples qui veulent ramener la religion domestique dans la société publique, et en même temps une grande indifférence pour les devoirs publics. Chez ces peuples, la profession du commerce est plus honorée que celle des armes, et même que celle du magistrat.

(2) Lorsque Jésus-Christ, dans l'Evangile, veut rappeler les hommes à quelque devoir important, il ne leur dit pas : Il est juste, il est naturel, etc., mais : Il est écrit, *scriptum est*.

(3) Il n'y a tout à la fois rien de plus aisé à établir par le raisonnement, que la nécessité de la révélation, rien de plus impossible à se figurer pour l'imagination, que les moyens de la révélation; car comment imaginer, ou se figurer les moyens de la première transmission de la parole, lorsque nous ne pouvons nous-mêmes rien comprendre aux moyens par lesquels notre parole, transmise à l'enfant, réveille ou fait naître dans son esprit des pensées correspondantes à nos pensées? Et cette faculté prodigieuse de la mémoire, ce dépôt immense de mots et de faits, est-il plus aisé à comprendre pour ceux qui ne veulent croire que ce qu'ils comprennent? Quant à la nécessité de la révélation, elle est évidente pour la raison.

L'homme ne peut se faire lui-même, donc il a été fait, donc il a reçu l'être d'un être plus puissant que lui.

L'homme ne peut s'instruire lui-même; je veux dire inventer ses pensées et les paroles qui les expriment; donc il a été instruit et a reçu la parole d'un être plus sage que lui.

Or, cet être puissant n'a pu le créer que pour le conserver, cet être sage n'a pu l'instruire que pour le perfectionner; donc il lui a appris des paroles de vérité et de raison, etc. Voilà la révélation et sa nécessité. Elle roule sur un fait que la raison démontre, et que l'expérience confirme, savoir, que l'homme est toujours *passif* dans son instruction première comme il l'a été dans la production de son corps, qu'il est enseigné et produit. Ainsi, comme l'homme le plus fort et le plus adroit est celui qui développe le mieux les organes qu'il a reçus avec la vie, le plus grand génie est celui qui tire le plus de conséquences des premières instructions qu'il a reçues. Quant au fait de la transmission *nécessaire* de la parole, moyen de toute instruction, il peut être physiquement ou plutôt physiologiquement démontré que l'homme a besoin de parole, même pour penser; ce qui exclut même la possibilité de l'invention de la parole.

(4) *Hérésie* veut dire opinion particulière et locale; vérité, une opinion générale ou naturelle. Cicéron les distingue très-bien, lorsqu'il dit : *Opinionum commenta delet dies, naturæ judicia confirmat :* « Le temps fait disparaître les vaines erreurs des opinions humaines, et confirme les jugements de la nature. »

lérée en raison croissante de la durée de leur chute (1).

XXII.

Si la perfection est la fin des êtres, l'homme tend invinciblement à la raison, et la société à la civilisation. L'inquiétude dans l'homme, le trouble dans la société, sont les symptômes infaillibles de cette tendance nécessaire vers leur fin naturelle. L'homme est malheureux par ses passions qui l'écartent de la saine raison; la société est troublée par les erreurs et les désordres qui l'éloignent de la parfaite civilisation : « Car si le législateur, se trompant dans son objet, » dit très-bien J.-J. Rousseau, « établit un principe différent de celui qui naît de la nature des choses, l'Etat ne cessera d'être agité jusqu'à ce qu'il soit détruit ou changé, et que l'invincible nature ait repris son empire. » Mais tous les principes naturels s'établissent, parce que toutes les vérités se découvrent; « car les vérités morales, » dit Ch. Bonnet, « sont toutes enveloppées les unes dans les autres, et la méditation parvient tôt ou tard à les en extraire. »

CHAPITRE IX.

DES DIVERS ÉTATS DE SOCIÉTÉ.

I.

La société en général, c'est-à-dire l'ordre général des êtres sociaux et de leurs rapports, est exprimé dans cette proportion générale : Le pouvoir est au ministre comme le ministre est au sujet; *proportion* qui n'est, comme nous l'avons vu, que la traduction, en langage particulier à la société, de cette autre *proportion* générale exprimée dans le langage le plus abstrait ou le plus analytique : La cause est au moyen ce que le moyen est à l'effet. Le *pouvoir*, le *ministre*, le *sujet* s'appellent les *personnes* de la société.

II.

Cette proportion, qui exprime l'ordre général, se traduit en un langage particulier aux divers états ou ordres de la société.

1° Cette proportion générale, traduite dans la langue particulière de la société religieuse, devient celle-ci : « Dieu a envoyé son Fils, comme son Fils envoie ses ministres : » *Sicut me misit Pater, et ego mitto vos.* (*Joan* xx, 21); et cette autre qui en est le complément : « Jésus-Christ est à ses ministres ce que ses ministres sont aux fidèles; » proportion que l'on retrouve aussi dans ces paroles de l'Evangile : *Enseignez aux hommes ce que vous avez appris de moi, et donnez comme vous avez reçu...* et ailleurs : *Nous remplissons à votre égard le ministère de Jésus-Christ : « Pro Christo legatione fungimur.* » (*II Cor.* v, 20.) Ces deux proportions constituent les *personnes* de la société religieuse, et l'ordre de leurs rapports.

2° La proportion générale, « le pouvoir est au ministre ce que le ministre est au sujet,... » traduite dans la langue particulière de la société domestique, devient celle-ci : « Le père est à la mère ce que la mère est à l'enfant; » proportion qui constitue les personnes domestiques, et l'ordre de leurs rapports (2).

3° Enfin la proportion de la société en général, « le pouvoir est au ministre, » etc., traduite dans la langue particulière de la société politique, devient celle-ci : « Le chef, prince, empereur, roi, kan, etc., est à ses magistrats ou officiers ce que ceux-ci sont aux sujets; » proportion qui constitue les personnes publiques-politiques, et l'ordre de leurs rapports (3). Dans ces trois proportions particulières, qui ne sont chacune que la traduction différente de la proportion générale du *pouvoir*, traduite elle-même de la proportion universelle de la *cause*, est tout l'ordre des êtres en société.

III.

Ainsi cette proportion générale, « la cause est au moyen ce que le moyen est à l'effet, » peut être considérée comme une expression algébrique, A : B : : B : C; dont on fait l'application à toutes sortes de valeurs particulières.

(1) Ainsi, dans les arts, le *stéréotypage* a été plus facile à découvrir que l'*imprimerie*, et l'invention du baromètre a suivi naturellement la découverte de la pesanteur de l'air. Ce sont des conséquences qui suivent du principe avec plus ou moins de facilité.

(2) Les personnes qui s'étonneraient du nom masculin de *ministre* donné à la femme, peuvent remarquer que nous avons appelé *ministre* dans la société, l'être par lequel le pouvoir reproduit et conserve les êtres, ce qui convient entièrement à la femme. Aussi elle est appelée *aide* dans la Genèse, expression synonyme de celle de *ministre*, et peut-être est-ce ce que les livres saints ont voulu dire par ces paroles du même chapitre : *Celle-ci* (la femme) *s'appellera d'un nom qui marque l'homme.* M. de Sacy dit que ce nom, tiré de *vir*, ne peut se rendre en français, et qu'il est l'équivalent de celui de *virago*, et effectivement en hébreu, *ais*, homme; *aise*, femme, sont comme *vir* et *vira*, si on pouvait le dire.

(3) Les mots *kan*, *konig*, *king*, etc., qui expriment, dans les langues du Nord, la personne du chef de l'Etat, sont des dérivés du verbe *konnen*, qui signifie *pouvoir*. *Ich kann*, je peux. La remarque est de Leibnitz.

IV.

Dans tous ces ordres particuliers de société, la première personne, ou le pouvoir, *veut* la société, c'est-à-dire sa conservation ; la seconde personne, ou le ministre, *agit* en exécution de la volonté du pouvoir ; la troisième personne, ou le sujet, est l'objet de la volonté du pouvoir, et le terme de l'action des ministres. Le pouvoir *veut*, il doit être *un ;* les ministres *agissent*, ils doivent être plusieurs, car la volonté est nécessairement simple, et l'action nécessairement composée.

V.

Là est la raison métaphysique ou générale des *trois personnes* de toutes les langues, exprimées dans la langue familière de la société domestique ou singulière par *je*, *tu*, *il*, et dans la langue plus noble de la société publique ou plurielle, par *nous*, *vous*, *eux*. *Je* et *nous*, premières personnes, expression de supériorité, servent à exprimer, l'un le pouvoir domestique, l'autre le pouvoir public, auquel il est spécialement affecté ; *tu* et *vous*, secondes personnes, s'emploient pour commander directement à ceux dont on exige le *service; il* et *eux*, troisièmes personnes, expriment la dépendance, et même quelquefois sont interdites par la civilité, comme expressions de mépris (1).

(1) On voit la raison pour laquelle la civilité, qui n'est que l'application de la civilisation aux relations domestiques, ne permet pas de dire trop souvent *je*, parce que c'est affecter une sorte de supériorité sur les autres que de les forcer à s'entretenir ainsi de *vous ;* de dire *tu* en public et hors de sa famille, parce que c'est un terme de familiarité qu'on emploie à l'égard de sa femme, de ses enfants, de ses domestiques, de ceux qui dépendent de vous ; de dire *il* en parlant d'une personne présente, parce que c'est une expression de hauteur, et même de mépris. Les pouvoirs des Etats modernes, dont la constitution est faite pour réunir tous les hommes, disent *nous* dans les actes publics, pour exprimer cette réunion de tous les hommes de l'Etat dans un seul. Auguste disait *ego*, et si Cicéron dit quelquefois *nostra dignitas*, c'est qu'il se regarde comme membre d'un corps, dépositaire collectif de l'autorité. Le roi d'Espagne est peut-être le seul roi de l'Europe qui dise : *Moi le roi ;* mais aussi le pouvoir y vise à l'arbitraire, et n'est contenu par aucune constitution politique. S'il n'y avait plus de religion en Espagne, il y aurait moins d'obstacle au despotisme qu'en Turquie, et alors le dogme de la souveraineté du peuple y ferait nécessairement éruption. Ainsi, s'il y a plus de religion en Espagne qu'ailleurs, c'est que le pouvoir y a plus besoin qu'ailleurs de ce frein, et la nation de ce recours.

Les hommes entre eux se parlent plus au pluriel, à mesure qu'ils se rapprochent des conditions élevées, et qui participent en quelque chose de l'autorité publique, par leur âge, leurs emplois, ou leur considération. Ce sont cependant les langues de peuples appelés *barbares* par les Grecs et les Romains, qui ont introduit dans le commerce des hommes ces expressions si nobles, si décentes, si expressives des vrais rapports des hommes. Nous leur devons encore ces locutions sublimes d'amour des autres, et de préférence à donner au prochain sur soi-même : *lui et moi, toi et moi, vous et moi, eux et nous*, etc. Galba dit à Pison en plein sénat : *Ego ac tu hodie simplicissime inter nos loquimur*, etc., etc. Les langues païennes sont l'expression des peuples *égoïstes;* nos langues sont l'expression de peuples charitables et humains. On ne saurait assez le dire, avant le christianisme, la société était dans l'état d'enfance corrompue, l'état du *je* et du *tu ;* et remarquez que nous y sommes retombés en France, lorsque le christianisme y a cessé, et que le tutoiement y est devenu usuel. Ce sont encore des langues barbares qui ont appelé *service, servir*, toute fonction publique ; et l'Evangile a introduit cette locution dans la société, lorsqu'il a dit : *Que celui-la entre vous qui veut être le plus grand soit le serviteur des autres.* (*Matth.* XX, 26.)

Non-seulement on retrouve dans les *personnes* de la société la raison des appellations personnelles, mais on retrouve dans la constitution de la société la raison de la constitution du discours, ou de sa construction, appelée aussi *syntaxe*. Dans la construction analogue, le *régissant* de la phrase ou le nominatif, qui en régit toutes les parties ; le *régime*, appelé aussi *attribut*, qui est *régi* par le nominatif ; le *verbe*, mot-lien ou *copule*, qui sert à fixer le rapport du régissant au régime, et à lier l'un à l'autre, *moyen* aussi entre deux *extrêmes*, sont placés dans la phrase *analogue* (au mode actif), comme les êtres le sont en eux-mêmes et dans la société, l'un à la tête, l'autre au dernier rang ; le troisième entre eux. *Dieu a créé l'homme et réglé la société, je commande à Pierre qu'il m'apporte ce livre*, tous les mots sont placés dans ces phrases, comme tout ce qu'ils expriment est placé au dehors et en réalité. Dans cette phrase, *l'homme aime Dieu*, l'homme est mis avant Dieu, parce que l'homme est actif, et que Dieu est considéré sous un rapport passif, puisqu'on peut la tourner ainsi : *Dieu est aimé de l'homme*. Cet ordre de construction est éminemment celui des langues française, hébraïque, tartare, des langues de tous les peuples qui obéissent à des lois naturelles, domestiques, religieuses ou politiques, et chez lesquelles les personnes sociales sont dans leurs vrais rapports. La construction, au contraire, est *transpositive* là où les peuples, comme chez les païens, ont vécu ou vivent encore dans un état de société contraire à la nature, et où les personnes sociales ne sont pas assez distinguées les unes des autres, ou sont dans une mobilité continuelle, et n'ont pas plus de place fixe dans la société, que les mots n'en ont dans les phrases. Le caractère dominant des langues païennes est donc la *transposition*, et celui des langues chrétiennes l'*analogie*. Mais entre les langues chrétiennes, il y en a de plus ou de moins analogues, selon que les peuples sont plus ou moins constitués. En général, la langue allemande et ses dialectes sont beaucoup plus transpositifs que les langues du Midi, et l'on peut en remarquer la raison dans la constitution polycratique ou populaire de cette société, vraie démocratie de princes, de villes, de nobles, d'abbés, etc. ; là seulement est la véritable raison d'une domination qu'une langue exerce sur les autres. L'empire d'Allemagne gouvernerait toute l'Europe, que la langue germanique ne serait parlée qu'en Allemagne. La langue espagnole s'est répandue dans un temps où elle était plus fixée que la langue fran-

VI.

Dans tous les différents ordres de société, le ministre, interpose entre la volonté du pouvoir et la dépendance du sujet, est *le moyen terme entre les deux extrêmes ;* le prêtre, *moyen* entre Dieu et les hommes, participe par sa consécration du pouvoir de la Divinité, et par ses besoins, de la dépendance du fidèle; le magistrat, *moyen* entre le prince et le sujet, participe de la dépendance du sujet et de l'autorité du pouvoir, et la mère elle-même, vrai ministre de la société domestique, *moyen* entre le père et l'enfant, pour recevoir de l'un ce qu'elle transmet à l'autre, participe, dans sa constitution physique et même morale, de la force de l'un, et de la faiblesse de l'autre.

VII.

Dans cette hiérarchie de rapports, ceux de *cause*, de *moyen*, d'*effet*, embrassent tous les autres dans leur universalité. Ainsi c'est considérer Dieu sous un rapport plus général, de le considérer comme *cause* universelle de tous les êtres, que de le considérer comme pouvoir suprême de la société. Ainsi Jésus-Christ est le *moyen* universel de rédemption de tous les hommes, et en particulier le pontife suprême de la société religieuse du christianisme. Ainsi tous les hommes sont les effets de la cause universelle, tous appelés à jouir du *moyen* de la rédemption, et les Chrétiens seuls sont les sujets, et les disciples, les enfants de Dieu fait homme

VIII.

Ainsi l'Homme-Dieu est envoyé de Dieu, *missus a Deo*, pour conserver la vérité et le bien parmi les hommes, et comme juge suprême de tous les bons et de tous les méchants ; l'homme-roi est *envoyé* de Dieu pour le bien de l'Etat, pour y maintenir l'ordre, *minister Dei in bonum*, « y récompenser les bons et y punir les méchants, » *ad vindictam malefactorum, laudem vero bonorum* (*I Petr.* II, 14); l'homme-père est *envoyé* de Dieu pour le bien de sa famille, pour y maintenir l'ordre, y récompenser, y punir ; et les livres sacrés, dépositaires de toutes les vérités, recommandent aux pères et aux rois d'user de leur pouvoir comme étant émané de Dieu, et aux enfants et aux sujets d'y obéir, comme représentant à leur égard le pouvoir divin. Ici la plus saine philosophie est en accord parfait avec la religion, qui a appelé les hommes *à la liberté des enfants de Dieu* (*Rom.* VIII, 21), en leur apprenant que l'homme ne peut rien sur l'homme qu'en qualité de ministre de Dieu, et pour la portion qu'il exerce du pouvoir général de la Divinité (1).

çaise, car une langue vivante n'est jamais fixe tant qu'elle est *transpositive*, et il en est de même de l'Etat tant qu'il n'est pas constitué. Alors la langue française employait beaucoup d'inversions, et peut-être cette ressemblance avec les langues anciennes la rendait-elle plus propre à en saisir dans la traduction le génie et le caractère. Serait-ce la raison du plaisir que fait encore le vieux Amyot? La langue française s'est fixée : plus analogue que l'espagnole, elle a étendu et affermi en Europe sa domination ; mais en s'éloignant du génie des langues anciennes, elle est devenue plus originale et moins imitative, et de là vient peut-être que la littérature française est plus riche en excellents ouvrages originaux, qu'en bonnes traductions d'ouvrages anciens. Ainsi la langue française ne doit sa domination en Europe qu'au *naturel* de sa construction; elle parle comme on doit penser, elle exprime ce qui doit être. Des causes accidentelles peuvent donner à d'autres langues une vogue passagère : la langue française régnera éternellement, parce qu'elle est naturelle, et qu'elle ne peut périr, même quand le peuple qui la parle périrait lui-même; car les langues écrites survivent aux peuples qui les parlent, pour attester aux siècles futurs ce qu'ils ont été. Il est plus important qu'on ne pense de maintenir la domination de la langue française, et pour cela il serait temps de faire, dans un dictionnaire, l'inventaire raisonné de ses richesses, dont nous n'avons encore que des nomenclatures. La langue française n'est pas la plus abondante, mais elle est la plus riche des langues. L'abondance consiste dans le nombre des mots, la richesse dans la facilité de tout exprimer ; et la langue allemande, si surchargée de mots, manque des plus nécessaires pour exprimer les idées morales. Une langue est un instrument de commerce comme les métaux monnayés ; or, la perfection d'un instrument ne consiste pas dans son volume, mais dans son rapport juste à son objet. C'est un peu d'or qui a plus de valeur que beaucoup de cuivre.

(1) Une preuve bien sensible de la similitude de toutes les sociétés, religieuse, domestique et politique, c'est que Dieu est appelé indistinctement *roi* et *père* des hommes, que le chef de l'Etat est appelé *père de son peuple*, et même il est dit aux rois dans l'Ecriture, *par emphase : Vous êtes les dieux de la terre.* (*Psal.* LXXXI, 6.) En hébreu, *ab* veut dire *père*, *roi*, *maître*, *auteur*, *docteur*. Le nom de *maître* est commun à tous les pouvoirs, et Dieu semble affecter la supériorité même de l'âge réservée au pouvoir domestique, lorsqu'il s'appelle l'*Ancien des jours.* (*Dan.* VII, 9, 13, 22.) Enfin tout pouvoir dans l'Ecriture est appelé une *paternité*, comme la paternité est appelée un *pouvoir*.

Le mot *enfant* se dit des fidèles et des sujets, comme des fils par naissance. Il semble même que les mots *fils*, *fidèles*, *féaux*, qui autrefois désignaient les sujets ou fidèles, aient une racine commune; car ils ont les mêmes caractéristiques *f*, *l*, *s*. On sait que l'*e* et l'*i* se mettent l'un pour l'autre.

Enfin l'Eglise enseignante, ou l'ordre du sacerdoce, ministère public de la religion, est appelée la *mère* des chrétiens, qui les *conçoit* et les *enfante* à la vie de la grâce : dans la constitution ancienne de la France, l'ordre chargé du ministère politique était regardé comme uni au chef par une sorte de mariage indissoluble, dont l'anneau d'or que portaient les membres était le symbole. On doit même remarquer, pour ne rien laisser à dire sur cette

IX.

Ainsi le pouvoir souverain, que nous appelons SOUVERAINETÉ, *est en Dieu* : « Je suis le Seigneur ton Dieu ;... » et le pouvoir *immédiatement* subordonné à Dieu, que nous appellerons simplement POUVOIR, *est de Dieu* : « *Potestas ex Deo est* (*Rom.* XIII, 1) (1). »

X.

Ainsi Dieu, pouvoir souverain sur tous les êtres; l'Homme-Dieu, *pouvoir* sur l'humanité tout entière qu'il représente dans sa personne divine; l'homme chef de l'Etat, *pouvoir* sur les hommes de l'Etat qu'il représente tous dans sa personne publique; l'homme-père, *pouvoir* sur les hommes de la famille qu'il représente tous dans sa personne domestique, forment la chaîne et la hiérarchie des pouvoirs sociaux (2).

XI.

Dans cette hiérarchie de pouvoirs concentriques, si l'on peut parler ainsi, le plus général embrasse celui qui lui est immédiatement subordonné. Ainsi le pouvoir de Dieu est supérieur à celui de l'Homme-Dieu, puisqu'*il l'a envoyé;* celui de l'Homme-Dieu supérieur à celui des rois, *princeps regum terræ;*... celui des rois supérieur au pouvoir domestique, non pas pour l'affaiblir ou même le partager, car sous ce rapport le pouvoir domestique est indépendant de tout pouvoir humain, mais pour en maintenir et en protéger l'exercice. Ainsi comme le pouvoir public seul peut, par la force dont il dispose, ôter à une famille un père coupable, le chef de tout pouvoir, *celui à qui tout pouvoir a été donné* même *sur la terre* (*Matth.* XXVIII, 18), peut seul, par les événements qu'il permet ou qu'il dirige, changer dans un Etat un chef prévaricateur; et l'on peut regarder comme une preuve de cette dernière proposition, que l'affaiblissement du christianisme que les chefs des nations cessent de protéger, a été en Europe le principe de ces terribles révolutions dans lesquelles les nations ont été entraînées, et où leurs chefs ont péri par les mains des peuples que l'irréligion avait pervertis (3).

XII.

Dans la religion primitive ou patriarcale, qui formait le culte des premières familles,

parité entre toutes les personnes des diverses sociétés, qu'en général tout ce qui *sert* à produire ou à conserver, *qui ministrat*, se met, dans la langue française, au féminin : religion, église, royauté, noblesse, justice, magistrature, armée, force, famille, maternité, société, loi, etc.

(1) Le pouvoir est *de Dieu*, ou comme ministre de bonté, s'il est naturellement constitué, ou comme instrument de justice, s'il ne l'est pas; car les vertus ou les vices d'un chef de nation font bien le bonheur ou le malheur d'une génération, mais la constitution, bonne où mauvaise, du pouvoir, fait le sort heureux ou funeste de la société.

(2) Jésus-Christ représente l'humanité tout entière, et la religion chrétienne nous enseigne cette vérité de mille manières. *In me unum sint.* (*Joan.* XVII, 11.) « Ce n'est qu'avec un profond étonnement, dit la *Théorie du pouvoir*, que je réfléchis au sens caché de ce mot simple et sublime que le gouverneur romain, ignorant également ce qu'il fait et ce qu'il dit, adresse au peuple égaré en lui montrant Jésus : *Voilà l'homme.* (*Joan.* XIX, 5.) Mes regards se fixent sur cet homme. Ses mains sont chargées de liens; il a pour sceptre un roseau, pour couronne un tissu d'épines; un manteau de pourpre cache des plaies douloureuses : *Voilà l'homme*, me dis-je à moi-même, et tous les hommes! voilà l'humanité! Roi de l'univers, l'homme n'est pas maître de lui-même; sa royauté a la fragilité du roseau, et la piqûre déchirante de l'épine, l'extérieur imposant de la dignité humaine, l'orgueil de la domination, l'éclat de la gloire, cachent de honteuses faiblesses et de cruelles infirmités... Oui, *voilà l'homme!* »

(3) Le règne de Jésus-Christ n'est autre chose que la propagation du christianisme, dont les lois doivent, tôt ou tard, régler les lois de tous les Etats et de toutes les familles, et qui même actuellement en règlent la plus grande et la meilleure partie. Ce règne entendu par des chrétiens fanatiques dans un sens physique et charnel, comme le règne du Messie l'était par les Juifs, a produit l'erreur des *millenaires*, qui attendent un règne de *Christ* visible, et en personne, pendant mille ans. Cette opinion, inconnue à toute l'antiquité, dit Bossuet, s'est répandue en Angleterre au temps de sa révolution, et elle n'a pas été étrangère à la nôtre, par la raison que les extrêmes malheurs ramènent sinon tous les hommes, du moins toutes les sociétés à l'idée de la Divinité, et sans doute aussi parce que les révolutions hâtent les progrès de la vérité et le retour de la société à l'ordre le plus naturel des lois, et que les lois de Jésus-Christ sont ce qu'il y a de plus naturel ou de plus parfait. C'est dans ce sens qu'il a été dit : *Oportet hæreses esse* (*I Cor.* XI, 9); il n'y a pas de vérité exprimée plus à découvert dans l'Evangile que la royauté de Jésus-Christ sur la société même politique. Le passage, *mon royaume n'est pas de ce monde* (*Joan.* XVIII, 36), par lequel on a voulu lui en contester, pour ainsi dire, l'exercice, ne peut et ne doit s'entendre que du monde idolâtre et corrompu au milieu duquel il parlait, et qui avait pour roi le prince des ténèbres. Et quand Jésus-Christ dit à ses apôtres : *Allez par tout le monde, enseignez*, etc. (*Marc.* XVI, 15), que fait-il autre chose qu'une fonction éminente de son pouvoir sur ce monde? Mais dans des siècles peu éclairés, on a cru que cette domination de Jésus-Christ devait être exercée par ses ministres, dans l'ordre temporel, et de là leurs querelles avec l'autorité politique. Cette domination n'appartient qu'aux lois du christianisme, qui doivent régler toutes les autres lois et affermir tous les autres pouvoirs. Il n'est pas besoin d'avertir que les lois religieuses sont différentes des lois ecclésiastiques : la loi de l'indissolubilité du lien conjugal est une loi religieuse, le pouvoir politique doit la maintenir; la loi du jeûne est une loi ecclésiastique, le pouvoir politique ne peut la porter.

tout était domestique; le ministère ou sacerdoce était uni à la paternité; les fidèles étaient la famille, et Dieu lui-même, pouvoir suprême, ne voulait pas être rendu public au dehors, et représenté sous des figures ou images *taillées*, comme il le dit lui-même dans le Décalogue. Aussi, lorsque par la multiplication des familles la paternité devint une royauté, le sacerdoce s'unit naturellement à la dignité politique, et cet usage se retrouve chez tous les premiers peuples, les Hébreux exceptés, et s'apercevait même chez les Romains (1).

XIII.

Mais à mesure que la religion devint publique, tout dut y devenir public, lois et personnes. Ainsi, Dieu donna aux Hébreux des lois écrites, et lui-même manifesta sa présence d'une manière extérieure dans le tabernacle. Le sacerdoce se distingua du reste de la nation juive, comme la nation elle-même, revêtue dans l'univers d'une sorte de sacerdoce, se distinguait des autres peuples. Enfin, lorsque la religion nationale des Juifs n'a plus convenu à l'état avancé du genre humain, et qu'elle a dû devenir non-seulement publique, mais générale, le pouvoir divin s'est manifesté d'une manière plus générale, et la plus générale possible pour les hommes, puisqu'il s'est fait homme; il a publié les lois de l'amour de Dieu et de l'amour du prochain : lois les plus générales, puisqu'elles *comprennent la loi*, et même *les prophètes* : « *In his duobus mandatis universa lex pendet et prophetæ.* » (*Matth.* XXII, 40.) Ses ministres ont reçu une mission générale pour instruire l'univers : *Ite, docete omnes gentes* (*Matth.* XXVIII, 19), et les sujets ont dû être actuellement ou éventuellement le genre humain, et *fiet unum ovile et unus pastor.* (*Joan.* X, 16.) L'ordre public politique s'est également distingué de l'ordre domestique; l'Etat a eu son chef, ses ministres, ses sujets autres que ceux de la famille. L'homme de la religion, l'homme de l'Etat, l'homme de la famille, ont été distingués l'un de l'autre, au point que le ministre de la religion, et quelquefois celui de l'Etat, n'ont plus été des hommes de la famille. C'est là la raison générale du célibat, si justement prescrit aux prêtres, et dont nos lois même militaires font à la plus grande partie des guerriers une nécessité. Là est la raison de la défense du mariage faite aux membres des ordres religieux et politiques, véritables familles, les plus anciennes, les plus puissantes de toutes, et dont le célibat des membres a fait la fécondité, la force et la durée.

XIV.

Enfin, à considérer la société dans ses différents états, et à les comparer entre eux, on pourrait dire que la religion est le *pouvoir*, et que la famille et l'Etat sont ses *ministres*, et les *moyens* qu'elle emploie pour conserver l'espèce humaine par la reproduction des individus, la connaissance de la vérité, la répression du mal; *minister Dei in bonum*. Malheur aux gouvernements qui renversent cet ordre, et regardent la religion comme leur moyen !

(1) Quelquefois le sacerdoce était uni même à la maternité, sans doute à la mort du père : de là les prêtresses de l'antiquité, et l'opinion des peuples naissants, qui attribuent aux femmes quelque chose de divin et de prophétique. *Inesse feminis sanctum aliquid et providum putant*, dit Tacite en parlant des Germains.

Les Romains avaient dans le collége des prêtres *le roi des sacrifices*, pour offrir un sacrifice national.

LIVRE II.

DE LA LOI GÉNÉRALE ET DE SON APPLICATION AUX ÉTATS PARTICULIERS DE LA SOCIÉTÉ.

CHAPITRE PREMIER.

DE LA LOI GÉNÉRALE, PRIMITIVE ET FONDAMENTALE.

I

Je répète pour la dernière fois des principes dont il est important de suivre l'enchaînement.

1° L'ordre de la société est l'ensemble des rapports, vrais ou naturels, qui existent entre les êtres moraux, c'est-à-dire entre les *personnes* de la société (2).

(2) Il ne faut jamais perdre de vue que la vérité physique est la science des rapports entre les *corps*, et la vérité morale la science des rapports entre les *personnes*.

familles, à la puissance des Etats, les plus propres à porter les hommes à la vertu, à les détourner du vice, à leur inspirer la modération dans la bonne fortune, la patience dans l'adversité, la fermeté dans le malheur, à leur enseigner les devoirs domestiques et les devoirs publics, l'amour de Dieu et l'amour de leurs frères ? Et cependant on voit des hommes livrés à l'étude de quelques sciences particulières, et qui se disent amis de la sagesse, nier hardiment ces vérités sur lesquelles ils n'ont arrêté que le regard du mépris et de la haine, et blasphémer ce qu'ils ignorent, détournés, comme dit Bacon, par un peu de science, du but et de l'objet de toute philosophie.

Certes, lorsqu'on méconnaît d'un bout de l'Europe à l'autre ces vérités nécessaires et fondamentales de tout ordre social, lorsqu'il ***n'y a plus de foi sur la terre***, c'est-à-dire de foi extérieure dans les sociétés, dont le plus grand nombre des gouvernements font de la religion leur moyen, au lieu de se regarder eux-mêmes comme ses ministres, serait-il besoin de se justifier devant des esprits timides et des âmes timorées, d'oser soulever un coin du voile qui dérobe ces vérités aux regards inattentifs ? Et y aurait-il des Chrétiens d'une foi assez faible pour penser qu'elles seront moins respectées à mesure qu'elles seront plus connues (1).

CHAPITRE VIII.

DE LA SOCIÉTÉ ET DE SES PROGRÈS.

I.

Dieu et l'homme, les hommes entre eux, êtres ***semblables*** de volonté et d'***action***, mais non égaux de volonté et d'action, sont tous, par le fait seul de cette similitude et de cette inégalité, dans un système ou ordre nécessaire de volontés et d'actions, appelé *société*: car si l'on suppose égalité de volonté et d'action dans les êtres, il n'y aura plus de société, tout sera fort ou tout sera faible ; et la société n'est que le rapport de la force à la faiblesse.

II.

La société est religieuse ou politique, et chacune d'elles peut être considérée en état domestique ou en état public.

III

La société est religieuse lorsqu'elle embrasse les rapports de Dieu et de l'homme; elle est politique lorsqu'elle embrasse les rapports des hommes entre eux sous la souveraineté de Dieu. L'état purement domestique de la société religieuse s'appelle ***religion naturelle***, et l'état public de cette société est chez nous la ***religion révélée;*** l'état purement domestique de la société politique s'appelle ***famille***, l'état public de la société politique s'appelle ***Etat*** ou gouvernement.

IV.

Ainsi la religion naturelle a été la religion de la famille primitive, considérée avant tout gouvernement, et la religion révélée est la religion de l'Etat (2).

V.

La connaissance de Dieu, venue primitivement par la parole de Dieu même à l'homme, et transmise par l'homme à ses descen-

(1) Il y aurait une égale faiblesse d'esprit à rejeter ces démonstrations générales, et à vouloir les *particulariser*. Je le répète, ces vérités sont incontestables dans la généralité, mais lorsqu'on veut *particulariser*, en passant du système moral au système physique, la langue manque, et on ne peut plus exprimer ce qu'on ne peut pas penser.

Ces considérations sur la religion ne parlent pas au cœur, me diront les âmes tendres, je le sais : mais qu'on y prenne garde, il faut commencer par le cœur l'instruction des enfants, du peuple, des sociétés naissantes, où il y a plus d'affection que de raison ; mais il faut continuer et achever par la raison l'instruction des hommes éclairés dans les sociétés avancées, parce qu'à mesure que l'homme et la société avancent en âge, la raison devient plus forte et les affections moins vives. Aussi remarquez que saint Paul, en parlant des progrès futurs de l'homme, ne parle que de ceux de l'intelligence, lorsqu'il dit que *nous verrons la vérité face à face, et que nous connaîtrons, comme nous serons nous-mêmes connus.* (*I Cor.* XIII, 12.) Les preuves de sentiment s'émoussent chez presque tous les hommes, à mesure qu'ils ont plus vécu, et les désordres particuliers, fruits de leurs passions, les éloignent peut-être de croire à l'auteur de l'ordre général. Les preuves historiques s'affaiblissent, en s'éloignant des époques qu'elles racontent, comme l'objet diminue, à mesure qu'il s'éloigne de notre œil; mais les preuves *rationnelles* augmentent de force, parce que la raison s'éclaire davantage, même par les erreurs. Ainsi le grain destiné à la nourriture de l'homme se mûrit également par les glaces de l'hiver et par les chaleurs de l'été ; ainsi la vérité, premier aliment de l'homme moral, est, comme les aliments qui servent à la nourriture de son corps, toujours proportionnée à son âge, tantôt lait et tantôt pain ; ainsi les bornes de l'horizon moral, semblables à celles de l'horizon physique, reculent sans cesse devant nos pas.

Les personnes qui aiment les preuves de sentiment en trouveront en abondance, ornées de toute la pompe et de toutes les grâces du style, dans le *Génie du christianisme*. La vérité dans les ouvrages de raisonnement, est un roi à la tête de son armée au jour du combat : dans les ouvrages d'imagination, elle est comme une reine au jour de son couronnement, au milieu de la pompe des fêtes, de l'éclat de sa cour, des acclamations des peuples, des décorations et des parfums, entourée de tout ce qu'il y a de magnifique et de gracieux.

(2) Voyez ce que j'ai dit sur le mot *nature* dans

dants par la parole et avec la parole, produisit dans les premières familles un culte ou action domestique d'adoration de la Divinité, appelée *religion*, de *religare*, ou lien universel des êtres intelligents. La religion est encore domestique dans les peuplades qui vivent en familles, et c'est ce qui a été cause que quelques voyageurs, n'apercevant pas chez elles de culte public, ont conclu qu'elles n'avaient aucune religion. Mais les familles se multiplièrent, se dispersèrent, se divisèrent. La connaissance de Dieu, comme nous l'avons vu, se chargea de vaines imaginations, le culte de pratiques bizarres ou cruelles, et ces pratiques varièrent dans les familles, selon le bonheur ou le malheur des événements, la reconnaissance ou la crainte des hommes. Cependant les familles qui habitaient un même territoire, ayant des besoins communs à satisfaire, ou des dangers communs à éviter, se réunirent en corps d'Etat pour se défendre ou même pour attaquer: tout devint public dans ces familles devenues publiques, les fonctions, les événements, et les sentiments qu'ils faisaient naître. Alors la religion passa des familles entre lesquelles elle était sujet de division par sa diversité, dans l'Etat où elle devint moyen puissant d'union par son uniformité; car il n'y a d'union qu'avec l'unité. Ses sentiments étaient publics comme les événements; le culte devint public comme les sentiments: c'était la même religion, comme les familles réunies en corps d'Etat étaient les mêmes familles, et comme les hommes devenus publics étaient les mêmes hommes. Le culte fut plus sensible, et cela devait être pour qu'il fût public. De là naquirent le paganisme, religion de plusieurs dieux ou plutôt des dieux de plusieurs familles, qu'elles adorèrent en commun, et la religion judaïque, religion publique ou plutôt nationale, religion du vrai Dieu, du Dieu *un*, uniformément adoré dans toutes les familles de cette nation, que l'oppression de maîtres idolâtres et la foi inébranlable aux mêmes promesses préservèrent dans un temps de l'idolâtrie, malgré les nombreux exemples qu'elle en avait sous les yeux, et que l'écriture du dogme, moyen merveilleux particulier au peuple hébreu, en préserva dans la suite, malgré sa pente prodigieuse à adorer plusieurs dieux (1).

VI.

Mais si la religion patriarcale, si la religion judaïque sont des religions de vérité, comme le soutiennent les Chrétiens, la vérité fondamentale de toute religion véritable, la vérité nécessaire à la connaissance de Dieu, de l'homme et de leurs rapports, je veux dire le dogme du moyen ou *médiateur*, doit y avoir été connu. Or nous voyons dans les livres qui contiennent l'histoire des premières familles et du peuple juif, le médiateur annoncé et promis; cette promesse toujours subsistante dans ces sociétés patriarcales, plus développée chez les Juifs, et toujours plus expresse à mesure que les temps de la venue du médiateur (2) approchent; accomplie enfin dans la personne du divin fondateur du christianisme: foi constante au médiateur, qui est prouvée également par les Chrétiens qui ne l'attendent plus, et par les Juifs qui l'attendent encore.

le discours préliminaire, et part. III, Dissert. sur *L'état natif et l'état naturel.*

(1) Les sectes qui, dans ces derniers temps, ont méconnu l'autorité de l'ordre sacerdotal, vrai ministère de la religion publique, attribuent, comme au temps des patriarches, le sacerdoce au père de famille; ce qui est le caractère essentiel de la religion domestique ou naturelle. Elles donnent ainsi une religion *domestique* pour base à un état *public* de société. Il est sensible qu'il y a dans cette disposition discordance ou défaut d'harmonie, et de là sont venus les troubles qui ont agité tous les Etats où ces opinions ont pénétré. Les hommes se persuadent que ces troubles viennent du zèle religieux, de l'ambition ou de l'intérêt, et que s'il n'y avait ni enthousiastes, ni orgueilleux, ni hommes avides de domination ou de richesses, cet ordre de choses pourrait s'affermir. Ils se trompent de ne pas voir que les passions des hommes sont indestructibles, et que le vice de tout ordre de choses purement humain est de ne pouvoir les réprimer. Les lois faibles ou vicieuses, celles qui ne supposent pas les passions, ne sauraient s'affermir, même quand tous les hommes le désireraient, semblables à ces pyramides que la seule intention de tous les hommes ensemble ne pourrait faire tenir sur la pointe.

On peut remarquer que ces mêmes sectes, qui veulent ramener le *monde à ses éléments*, comme dit saint Paul (*Coloss.* II, 8), et retourner à la religion *naturelle*, repassent en rétrogradant par le judaïsme, et en prennent l'esprit dur, craintif et intéressé. Elles adoptent de préférence pour prénoms des noms hébreux, et en général elles s'occupent beaucoup de l'état futur des Juifs dans leurs croyances religieuses. C'est à cet esprit qu'il faut attribuer la contradiction qu'on a pu remarquer, dans notre révolution, entre le mal effroyable que la philosophie moderne dit des Juifs, et les faveurs dont ils ont été comblés par nos législateurs.

(2) Tacite et Suétone disent tous les deux que vers ces temps, qui sont pour nous ceux de l'ère chrétienne, l'univers attendait un grand homme, qui devait sortir de la Judée; et comme ils se servent tous deux précisément des mêmes expressions, on serait tenté de croire que ce sont celles qui étaient dans la bouche de tout le monde, et les propres termes de la prédiction qui courait.

jamais eu de civilisation au monde, c'est-à-dire de raison (1) dans les lois, et de force dans les institutions, que dans les sociétés juive et chrétienne, les seules de toutes qui n'aient pas eu de lois fausses, absurdes, atroces, contraires à la nature des êtres et de leurs rapports, et tous ces faits, si l'on y prend garde, et si l'on a bien suivi la chaîne des raisonnements, tiennent au fait, au seul fait de la nécessité physique de la transmission ou de la révélation de la parole, et de l'impossibilité de son invention.

XI

Voici cette loi primitive et générale, cette loi naturelle, parfaite, divine (tous mots synonymes), telle qu'elle se trouve au livre des révélations divines, conservé chez les Juifs et chez les Chrétiens avec une religieuse fidélité, quoique dans des vues différentes et même opposées, et porté par les uns et par les autres dans tout l'univers (2).

1° *Je suis le Seigneur ton Dieu, qui t'ai tiré de la maison de servitude et de la terre d'Egypte. Tu n'auras point d'autre Dieu devant ma face; tu ne te feras point d'image taillée, ni aucune figure de choses qui sont sous le ciel, sur la terre et dans les eaux, pour les adorer et pour les servir* (3).

2° *Tu ne prendras point le nom du Seigneur ton Dieu en vain : le Seigneur ne tiendra pas pour innocent celui qui aura pris en vain le nom du Seigneur son Dieu.*

3° *Souviens-toi de sanctifier le jour du sabbat; tu travailleras et feras tous tes ouvrages pendant six jours. Le septième est le jour du repos du Seigneur. Tu ne feras aucune œuvre en ce jour, ni toi, ni ton fils, ni ta fille, ni ton serviteur, ni ta servante, ni tes bestiaux, ni l'étranger qui est parmi vous* (4).

4° *Honore ton père et ta mère, afin que tu vives longtemps sur la terre que le Seigneur ton Dieu t'a donnée.*

5° *Tu ne tueras pas.*

6° *Tu ne commettras point d'adultère.*

7° *Tu ne déroberas pas.*

8° *Tu ne porteras point faux témoignage contre ton prochain.*

9° *Tu ne désireras point la femme de ton prochain.*

10° *Tu ne désireras point sa maison, ni son serviteur, ni sa servante, ni son bœuf, ni son*

(1) Je dis *raison* des lois, et non pas *esprit des lois;* car il y a de l'esprit, même aux lois les plus contraires à toute raison.

(2) L'existence des Juifs a quelque chose de si extraordinaire, qu'elle ne peut être expliquée que par la nécessité d'attester à tous les peuples de l'univers, et dans tous les temps de sa durée, l'authenticité d'une loi écrite pour tous les peuples et pour tous les temps. C'est la branche aînée de la grande famille, et elle a le dépôt des titres originaux. Cela a été dit cent fois et toujours avec raison; mais, comme l'observe un homme d'esprit, « les pensées vieillissent par l'usage, et les mots par le non-usage. »

(3) *Je suis le Seigneur ton Dieu, qui t'ai tiré de la maison de servitude.* Les Hébreux avaient été tirés de la servitude sous laquelle ils vivaient en Egypte; mais tout peuple qui se civilise est aussi tiré de *la maison de servitude*, c'est-à-dire de l'état domestique, état faible et précaire des sociétés naissantes, pour passer à la liberté, à la dignité, à la force, à l'état public et fixe d'un peuple civilisé. Ainsi tout peuple qui déchoit de la civilisation en perdant la connaissance des lois de l'ordre naturel des sociétés religieuses ou politiques, retombe dans la servitude de ses passions, et quelquefois sous la domination de ses voisins. Ainsi la Pologne déchue de la fixité du pouvoir, loi fondamentale de la société, a vécu dans le trouble, et fini, comme l'empire romain, par le démembrement. Ainsi les sociétés religieuses écartées de la loi fondamentale de l'unité, après avoir vécu dans la dispute et la guerre, se partagent en diverses opinions, et finissent par disparaître.

Il y a aujourd'hui si peu d'instruction religieuse, qu'il doit être permis de remarquer que la religion chrétienne ne contredit pas la loi mosaïque, quoiqu'elle permette des *représentations* matérielles de la Divinité, parce que la loi mosaïque défendait de *les adorer* et de *les servir*, et que le christianisme fait la même défense. La loi des Juifs multipliait les freins pour retenir un peuple-enfant entouré d'idolâtres, et toujours enclin à demander qu'on lui *fît des dieux qui marchassent devant lui*. Le législateur prenait des précautions contre la contagion de l'idolâtrie, comme on en prend, dans nos gouvernements modernes, contre la contagion de la peste.

(4) La religion chrétienne, loi de grâce et de liberté, développe d'une manière moins servile l'obligation du repos hebdomadaire. Elle défend de travailler pour soi, ou le travail domestique; mais elle ordonne ou permet l'action pour le *général* ou le service public (car l'homme *travaille* pour la famille et *agit* pour l'Etat), dans les fonctions religieuses, et même, s'il le faut, dans les fonctions politiques de *juger* et de *combattre*. Cependant elle permet tout travail domestique nécessaire à la subsistance de l'homme, et quelquefois même à la conservation de ses biens. La religion juive faisait vaquer les mains, la religion chrétienne veut occuper le cœur. Les Juifs, retombés dans la servitude religieuse et politique, ont ajouté le ridicule rigorisme des observances pharisaïques à la rigueur de la loi; mais nos administrations soi-disant chrétiennes s'en écartent trop souvent sans nécessité. Il vaut mieux, disent quelques hommes *peu éclairés*, que l'homme travaille que de s'enivrer, à peu près comme on dit en Angleterre, pour excuser l'imperfection des lois contre le vol, qu'il vaut mieux que l'on vole que d'assassiner. L'administration n'existe que pour empêcher tous les désordres, et les plus grands et ceux qui le sont moins. On ne s'enivre pas en Espagne, et après tout, s'il faut choisir, un peuple d'ivrognes vaut mieux qu'un peuple d'athées. Des administrations faibles, inhabiles à gouverner les hommes, veulent les distraire, et ne font que les corrompre.

âne, ni aucune autre chose qui lui appartienne (1). (*Exod.* xx, 2 seqq.)

XII.

Ces paroles, déclaration écrite des *personnes* sociales et de leurs rapports naturels, sont la promulgation de la vérité, l'institution de la raison humaine et le fondement de la société. *Declaratio sermonum tuorum illuminat, et intellectum dat parvulis.* (*Psal.* cxviii, 130.) Et comme l'écriture donne un corps à la parole, en la mettant sous les sens, on peut, avec Ch. Bonnet, appeler la loi écrite « l'expression *même physique* de la volonté de Dieu, » de la *volonté* du plus *général* des êtres (2). On peut donc définir

(1) L'existence d'une loi primitive, donnée par Dieu même, n'a pas été inconnue aux philosophes même païens. Les familles, en se séparant, avaient emporté leur part de l'héritage paternel, dont elles ont retenu quelque chose dans l'état du peuple. « Il est, » dit Cicéron dans ce beau passage que Lactance nous a conservé du *Traité sur les lois*, « il est une loi véritable qui est le rapport vrai des êtres, loi conforme à la nature, partout répandue et partout la même, éternelle, immuable, qui nous porte au bien par ses injonctions, qui nous détourne du mal par ses prohibitions.... Il n'est permis ni de la changer pour une meilleure, ni de l'abroger en entier, ni même d'y déroger en la moindre chose... Ni le sénat, ni le peuple n'ont le pouvoir de nous délier des obligations qu'elle nous impose.... L'auteur, le promulgateur, l'interprète de cette loi est Dieu même, maître universel et souverain du genre humain. » *Est quidem vera lex, ratio recta, naturæ congruens, diffusa in omnes, constans, sempiterna, quæ vocet ad officium jubendo, vetando a fraude deterreat. Huic legi nec abrogari fas est, neque derogari ex hac aliquid licet neque tota abrogari potest... Nec vero aut per senatum aut per populum solvi hac lege possumus.... Unusque est communis quasi magister et imperator omnium Deus ille, legis hujus inventor, disceptator, lator*, etc.

Mais Cicéron, qui a des idées si relevées de la loi divine, n'en avait pas vu le texte; il la croyait, comme nos philosophes, écrite seulement au fond des cœurs, et ne soupçonnait pas que ce qu'il en savait n'était venu jusqu'à lui que par cette tradition orale qui a précédé l'écriture chez tous les peuples, et qui défigurée à la longue par la négligence des hommes, le malheur des temps, les variations du langage, la dispersion des familles, a produit les lois absurdes des Grecs et des Romains, comme celle de la Chine et du Japon; car il faut une loi à l'homme, puisqu'il lui faut une société. Là où la loi vraie sera oubliée, il naîtra nécessairement des lois fausses et contre nature. Ainsi, si la loi religieuse et politique qui consacre l'enfant à Dieu par le baptême venait à être abolie, on verrait naître, même en Europe, l'horrible coutume de l'infanticide, et déjà nous avons vu porter atteinte à la loi qui le punit comme un homicide, et des juges ont distingué l'enfant de l'homme dans la protection que la loi doit à tous. Qu'on y prenne garde, les lois humaines sont faites pour les hommes *égaux*, les lois chrétiennes pour les hommes *semblables*, et elles protégent la femme, l'enfant, l'indigent, le simple, partout le faible contre le fort.

(2) La souveraineté est en Dieu, ou elle est dans l'homme, point de milieu. Les croyances des Juifs et des Chrétiens placent la souveraineté en Dieu; et parce que l'homme ne sait rien en morale qu'il ne l'ait *entendu* par les oreilles ou par les yeux, c'est-à-dire qu'il ne l'ait appris par la parole orale ou écrite, elles lui montrent cette loi divine reçue avec la parole, alors comme aujourd'hui conservée de génération en génération par une tradition orale, que les pères transmettaient et qu'ils transmettent encore aux enfants, et plus tard fixée par l'écriture, lorsqu'elle commençait à s'effacer parmi les hommes et à être remplacée par les erreurs grossières qui règnent encore chez quelques peuples. Certes, ce sont là des voies naturelles, puisqu'elles sont encore les seuls moyens qui nous soient connus, par lesquels les hommes se transmettent les uns aux autres leurs connaissances, et assurément il est naturel de penser que l'être qui a formé l'homme n'a pas laissé les moyens de le conserver au hasard de ses inventions. Et comment le genre humain eût-il été jusqu'à la seconde génération, si la première n'eût eu tous les moyens nécessaires de conservation, entre lesquels l'art de la parole, qui donne la connaissance de la règle, est le premier? *Car l'homme*, dit la souveraine raison, *ne vit pas seulement de pain; mais de toute parole qui vient de Dieu.* (*Matth.* iv, 4.) Ce qui veut dire que les lois sont aussi nécessaires que les aliments pour perpétuer le genre humain. Or, la raison repousse toute connaissance de la loi qui serait *innée*, comme l'est le besoin de manger et de boire; car si la connaissance de la loi était ainsi innée ou gravée au fond des cœurs, nous saurions tous la loi, comme nous savons manger et boire; et loin qu'il fallût nous faire violence pour l'observer, ce ne serait qu'avec de grands efforts sur nous-mêmes que nous pourrions l'enfreindre, comme ce n'est qu'en nous faisant violence que nous nous abstenons de toute nourriture. Une autre preuve que la connaissance de la loi est acquise comme toute autre, est que nous l'exprimons chacun dans la langue qui nous a été enseignée. Des philosophes qui, en théorie, ne nient pas la Divinité, ne croient pas nécessaire son intervention dans la société, et attribuent la souveraineté à l'homme pris collectivement, ou au peuple. Mais ont-ils réfléchi aux conséquences de ces principes? Si le peuple est souverain légitime, toutes les lois faites par le peuple ou au nom du peuple sont bonnes, et la loi de l'infanticide, que porte ou que souffre un peuple pour borner l'excès de sa population, est aussi bonne que celle qu'il porte pour encourager les mariages. Si l'on dit qu'il y a une loi naturelle à laquelle le peuple doit conformer ses lois, ce souverain reçoit des lois, et nous remontons à la Divinité, souveraine du peuple souverain. Si l'on soutient que cette loi naturelle *est gravée dans le cœur de tous les hommes*, on se met dans l'impossibilité d'expliquer pourquoi les hommes lisent cette loi sous des versions si différentes, que ce qui est permis ou ordonné par les uns est regardé avec horreur par les autres, et que les coutumes abominables, pratiquées sans contradiction chez les peuples païens anciens et modernes, nous paraissent des crimes attentatoires à la loi suprême de la conservation. Il n'y a, j'ose le dire, qu'une issue pour sortir de ce labyrinthe, et Jurieu l'a trouvée : c'est de séparer la loi populaire de la raison générale, et de soutenir que *le peuple est la seule autorité qui n'ait pas besoin d'avoir raison*; proposition répétée dans les mêmes termes à l'Assemblée constituante, et qui sera éternellement reproduite par tous les raisonneurs conséquents qui admettront comme un dogme la souveraineté populaire; proposition que Cicéron lui-même n'eût pu nier sans inconséquence, s'il eût entendu dans un sens absolu ces paroles d'un de ses discours : *Populus Romanus penes quem est potestas omnium re-*

la loi l'*expression d'une volonté générale*, *et la déclaration des rapports dérivés de l'état naturel des êtres :* définition philosophique, donnée par tous les publicistes, absolument tous, depuis Cicéron qui appelle la loi « un rapport dérivé de la nature des choses, » *ratio profecta a natura rerum*, jusqu'à J.-J. Rousseau qui appelle la loi « l'expression de la volonté générale, » et qu'il confond avec la volonté populaire; définition enfin qui, traduite du langage philosophique en langage familier, veut dire *que la loi est la volonté de Dieu, et la règle de l'homme.*

XIII.

Cette loi paraît, dans son énoncé, plutôt relative à l'état domestique qu'à l'état public de société, parce qu'elle a été donnée à un peuple naissant, et qui sortait de l'état domestique. En elle est le germe de toutes les lois subséquentes, parce que le germe de tout état ultérieur de société est dans la famille, et c'est de cette fécondité de la loi primitive que parle le Psalmiste, quand il dit à Dieu : *Latum mandatum tuum nimis.* (*Psal.* CXVIII, 96.)

CHAPITRE II.

DES LOIS PARTICULIÈRES ET SUBSEQUENTES.

I.

La loi est donc la volonté de Dieu et la règle de l'homme.

II.

La loi est la volonté de Dieu, immédiatement dans la loi primitive, générale, fondamentale : primitive quant au temps, générale quant aux êtres, fondamentale quant à la société; loi-principe, *lex-princeps*, dit Cicéron, et que l'on appelle communément *la loi naturelle :* médiatement dans les lois particulières, secondaires, locales, qu'on appelle quelquefois *lois positives*, et qu'on pourrait appeler *lois-conséquences*, parce qu'elles doivent être la conséquence naturelle des lois fondamentales. C'est ce que veut dire Mably : « Les lois sont bonnes si elles sont le rejeton des lois naturelles ; » et J.-J. Rousseau : « Les lois politiques sont fondamentales elles-mêmes, si elles sont sages. »

III.

La loi est une *volonté;* elle est donc la pensée de l'être qui *veut*, du pouvoir. L'expression de cette pensée, la déclaration de cette volonté est donc la *parole* du *pouvoir;* ainsi la loi générale est la parole du pouvoir souverain, de Dieu même, et la loi locale est la parole de l'homme, pouvoir subordonné à Dieu dans le lieu et dans le temps: *Homme-Dieu* dans la religion, *homme-prince* dans l'Etat, *homme-père* dans la famille; et de là vient que la langue hébraïque donne *ab*, père et roi, pour racine d'*aba*, je veux (1).

IV.

Les lois *sont la règle de l'homme*, soit qu'elles prescrivent, soit qu'elles prohibent. La loi générale est la règle de la généralité, et les lois particulières sont la règle de la localité. Les lois religieuses sont la règle de l'homme dans ses rapports avec la Divinité, et les lois politiques sont la règle de l'homme dans ses rapports avec les hommes. Les lois de la morale sont les règles de ses volontés, et les lois de la *police* (2) sont la règle de ses actions. Les lois civiles sont la règle qui conduit l'homme à l'ordre; les lois criminelles sont la règle qui le ramène à l'ordre; les lois domestiques sont la règle de la famille, les lois publiques la règle de l'Etat,

rum, « le peuple romain qui a le pouvoir sur toutes choses ; » assertion insensée, contre laquelle s'élève Bossuet avec son énergie foudroyante : et « Dieu lui-même, si l'on peut le dire, *a besoin d'avoir raison*, puisqu'il ne peut rien faire contre la raison. »

(1) Les lois subséquentes ou locales, pour être bonnes, doivent être, jusqu'aux moins importantes, des conséquences plus ou moins prochaines, mais toujours naturelles, des lois fondamentales. Ce principe se lie à celui que nous avons énoncé ailleurs, qu'aucune vérité ne commence dans la société, qu'elle se développe et ne s'invente pas. Ainsi, de conséquence en conséquence, on descendrait de la loi qui défend de tuer à la plus petite loi de police qui défend d'incommoder ses voisins. La religion chrétienne va plus loin : elle ordonne de le *servir*, et porte une loi plus générale encore que celle du Décalogue (parce que la religion chrétienne est elle-même plus générale que la religion judaïque), la loi de l'amour du prochain, la loi qui supplée toutes les lois civiles, de même que la loi de l'amour de Dieu renferme tous nos devoirs envers Dieu. *Ama, et fac quod vis.* Dans nos sociétés politiques, les lois civiles tiennent de l'esprit des lois judaïques, et se contentent de défendre et de punir le mal; mais les institutions politiques dans lesquelles des hommes se dévouent au service des autres, tiennent de l'esprit du christianisme. L'Evangile distingue d'une manière admirable l'obéissance due aux lois principales et aux lois secondaires. *Il faut*, dit-il, *observer les unes, et ne pas négliger les autres.*

(2) J'entends par *police* toute règle des actions humaines. C'est dans ce sens que les Grecs le prenaient. Ils tiraient le mot *police* du mot *polis*, ville, parce que la cité chez ces petits peuples était toute la société. De là vient que chez nous la *police* est la loi politique de la ville, et la loi politique est la police de l'Etat.

les lois *du droit des gens* la règle des nations, etc. (1).

V.

Les lois générales et particulières, religieuses et politiques, civiles et criminelles, privées et publiques, impératives et prohibitives, semblables dans leur *cause* première ou pouvoir souverain qui est Dieu, dans leur *moyen* ou organe, ministre, cause seconde, pouvoir subordonné qui est l'homme, dans leur effet ou leur sujet qui est le peuple, semblables dans leur principe qui est la raison suprême, dans leur fin qui est le bien absolu, ne peuvent être contraires les unes aux autres dans leurs dispositions, parce qu'il ne peut y avoir en Dieu des volontés contradictoires, et que l'homme ne peut dans le même état de société, obéir à la fois à des règles opposées (2).

VI.

La loi est la règle de l'homme, puisqu'elle le conduit par le chemin le plus court au bien où il tend, en lui apprenant ce qu'il doit faire et ce qu'il doit éviter. Elle est la pensée de Dieu pour former la pensée de l'homme, la raison de Dieu pour éclairer la raison de l'homme, la volonté de Dieu pour diriger les actions de l'homme : elle suppose en Dieu l'intelligence qui peut enseigner, parce que cette intelligence sait tout d'elle-même, et dans l'homme l'intelligence qui doit apprendre, parce que cette intelligence ne sait rien d'elle-même ; en Dieu le pouvoir de commander, dans l'homme le devoir d'obéir, et par conséquent la faculté de ne pas obéir, ou le libre arbitre (3).

VII.

La *légitimité* des actions humaines consiste dans leur conformité aux lois locales. *Légitimité* est perfection, bonté absolue, nécessité ; *légalité* est convenance, bonté relative, utilité. L'état le meilleur de société est celui où l'état légitime est légal, et où l'état légal est légitime, c'est-à-dire celui où les lois locales sont des conséquences naturelles de la loi générale, où tout ce qui est bon est une loi, et où toute loi est bonne. C'est ce que veut dire J.-J. Rousseau dans ce passage déjà cité, où distinguant les lois fondamentales des lois politiques, il dit : « Les lois politiques sont fondamentales elles-mêmes, si elles sont sages (4). »

(1) Les lois mêmes de l'ordre physique sont la volonte de celui qui a créé les corps avec les *moyens* nécessaires de leur conservation, et la *règle* de l'homme dans l'usage qu'il fait de ses moyens. L'homme ne pourrait faire croître du blé en contrariant les lois de la végétation, bâtir en contrariant celles de la pesanteur, marcher en contrariant celles du mouvement, etc.

(2) La loi qui permet le célibat n'est point opposée à la loi qui règle le mariage. La fin du mariage est de conserver le genre humain par la reproduction ; la fin du célibat social est de donner à la société des ministres uniquement occupés de leurs fonctions, et qui conservent les hommes, les uns, en leur communiquant la force morale de vivre en paix avec leurs semblables, les autres, en les empêchant, par la force physique, de troubler la paix. Ce sont des lois de conservation des familles, et la société se perpétue et s'accroît bien plus par la perpétuité des familles que par la fréquence des mariages.

Plus un peuple est constitué, plus il fait de ses lois politiques des lois religieuses, et de ses lois religieuses des lois politiques, non pas en *civilisant* la religion, mais en *consacrant* la politique. Ceux qui veulent sans cesse séparer l'une de l'autre, n'ont jamais compris l'homme ni la société : ils peuvent être des savants ou de beaux esprits, mais ils ne sont pas des philosophes.

(3) Le franc ou libre arbitre, qui consiste dans la faculté de choisir entre le bien ou le mal, ne peut pas être en Dieu, souverainement libre, c'est-à-dire nécessairement parfait et déterminé par sa nature à ne vouloir et à ne faire que le bien. C'est le sens de cet axiome des thomistes que Malebranche cite avec complaisance : *Moins la volonté est suspendue, plus elle est libre*. Ainsi l'homme, à mesure qu'il est plus vertueux, et qu'il conforme plus sa volonté à la volonté divine, gagne en liberté ce qu'il perd de la faculté de choisir le mal, comme en devenant vicieux, il perd de sa liberté, à mesure qu'il perd en faculté de choisir le bien.

La liberté pour un être consiste dans la faculté de parvenir à sa fin naturelle ; elle est donc pour l'être intelligent dans la raison et dans la vertu.

(4) Cette distinction de *légitime* et de *légal* est d'une haute importance, et résout de grandes difficultés. La loi générale et fondamentale est l'état légitime ; les lois locales et particulières sont l'état légal. La loi générale est éternelle, immuable, et ne peut admettre de dispense, parce qu'elle est d'une bonté absolue. Les lois particulières, sont temporaires, sont locales et susceptibles de dispense, parce qu'elles sont d'une bonté relative. La loi générale participe de l'immutabilité de Dieu, les lois particulières de la mutabilité de l'homme qui les promulgue. Ainsi, la loi d'adorer Dieu, d'honorer son père, de respecter la femme d'autrui, est généralement obligatoire et ne peut admettre de dispense ; et la loi qui prescrit la manière d'adorer Dieu en entendant la Messe le dimanche, en solennisant les fêtes, ou même de n'avoir qu'une femme, est conditionnellement obligatoire, suppose certaines circonstances de temps, de lieu et de position, et elle est susceptible de dispense ; car la polygamie, permise aux premières familles, est plus contraire à la nature de l'état public de société, qu'à celle de l'état purement domestique. Un mariage contracté avec pleine puissance morale et physique est *légitime* ; mais s'il est contracté sans les formes établies ou les règles locales, il n'est pas légal. L'autorité ne peut légitimer un mariage forcé ; elle peut légaliser un mariage clandestin. Dans les sociétés bien constituées, le *légitime* se confond avec le *légal*, et la loi locale avec la loi générale. De là ces expressions qui appelaient indifféremment *illégitime* ou *naturel* un enfant né hors du mariage, comme s'il y avait quelque chose de plus naturel que le légitime,

VIII.

Tout peuple dont les lois particulières ou locales, loin d'être des conséquences naturelles de la loi générale et fondamentale, permettent l'infraction de cette même loi, comme l'idolâtrie, le culte barbare ou licencieux, le droit illimité de la guerre, la polygamie, n'est pas un peuple civilisé, quelque poli qu'il soit d'ailleurs par ses progrès dans les arts et dans le commerce (1). La civilisation n'a donc commencé que chez les Juifs; elle n'a été consommée que chez les Chrétiens, et l'on peut avancer, comme un fait attesté par l'histoire de tous les temps, qu'à considérer l'univers ancien ou moderne, IL Y A OUBLI DE DIEU ET OPPRESSION DE L'HOMME PARTOUT OU IL N'Y A PAS CONNAISSANCE, ADORATION ET CULTE DE L'HOMME-DIEU. Toute la science de la société, toute l'histoire de l'homme, toute religion et toute politique sont dans ce passage sérieusement médité.

IX.

Il est temps de passer à l'application du Décalogue aux divers états de société, et de suivre le développement de la loi générale par les lois locales et subséquentes, puisque le germe de toutes les lois particulières se trouve dans le Décalogue, et qu'il renferme, selon Bossuet, « les premiers principes du culte de Dieu et de la société humaine. » Ce n'est pas sans raison que ce grand homme, profond dans la science de la société, réunit ici le culte de Dieu et la société des hommes; il avait connu l'identité de leur constitution, lorsqu'il avait dit : « Jésus-Christ, en formant son Eglise, en établit l'unité sur ce fondement, et nous montre quels sont les principes de la société humaine. »

CHAPITRE III.

CONSTITUTION ET ADMINISTRATION DE LA SOCIÉTÉ.

I.

La société définie en général, « est la réunion des êtres semblables pour leur reproduction et leur conservation. »

II.

La société définie d'une manière moins générale, est « l'ordre des rapports naturels entre les personnes sociales (2). »

III.

Les personnes sociales peuvent être considérées sous deux rapports : de volonté et d'action. Le pouvoir *veut* avec le conseil des ministres; le ministère *agit* sous la direction du pouvoir. La volonté et l'action ont pour terme le bien du *sujet*.

IV.

De là deux espèces de lois ou de déclarations de rapports.

1° Lois constitutives qui fixent la manière d'*être* des personnes ou leur état; 2° lois administratives ou réglementaires, qui règlent la manière d'*agir* des personnes ou leur ac-

ou de plus légitime que le naturel. Un enfant né de personnes libres, quoique non mariées, est naturel sous le rapport domestique, puisque le père et la mère n'ont point d'empêchement à s'unir; mais il n'est pas naturel sous le rapport public, puisque la loi publique n'a pas élevé ce commerce purement physique à la dignité de lien moral. L'enfant né d'un commerce entre personnes libres de s'unir par un lien subséquent, est plutôt illégal qu'illégitime; mais l'enfant né de personnes séparément engagées dans le mariage est *adultérin*, ou absolument illégitime, illégal, et contre la nature de la société domestique et publique. De là vient que le bâtard peut être reconnu par le pouvoir public ou légitimé, et que l'adultérin ne peut pas l'être. La loi générale veut que le mariage, pour être valide, soit contracté sans nul empêchement de *volonté* et *d'action*; des lois locales ajoutent, comme conditions obligatoires, le consentement des parents et la présence du propre pasteur. Si l'indissolubilité du lien conjugal est la loi générale et primitive, il est évident que chez les peuples qui admettent le divorce, la société domestique, formée par le mariage, n'est qu'un état légal, puisqu'il est contraire à la loi générale de l'indissolubilité du lien conjugal. Les fausses religions, les gouvernements mal constitués sont un état légal de société; les gouvernements et les religions constitués sur les lois naturelles des sociétés, sont l'état légitime. Une société parfaitement civilisée serait celle où le légitime se confondrait avec le légal, c'est-à-dire, où toutes les lois locales seraient des conséquences naturelles des lois générales. Ainsi l'homme parfaitement vertueux serait celui dont la volonté particulière serait en tout conforme à la volonté générale de l'auteur de tout ordre.

(4) La loi locale qui permet à la femme de répudier son mari et de lui arracher ses enfants, est manifestement contraire à la loi générale, qui a dit à la femme comme aux enfants : *Honore le père* de la société; car le mari est père, c'est-à-dire pouvoir, ou chef même à l'égard de la femme. La loi locale qui permet la dissolubilité du lien conjugal, et qui sépare les enfants de leur mère, porte atteinte à la fois à la loi générale, qui dit à l'enfant : *Honore ta mère*, et à celle qui défend de désirer la femme de son prochain, puisqu'elle permet de l'obtenir. Ces lois font déchoir un peuple de la civilisation.

(2) Ces deux définitions ont été précédemment expliquées. L'être physique se *conserve* par la reproduction, l'être moral par la connaissance de la vérité, et l'on peut dire que Dieu lui-même cesse d'être conservé pour l'homme, lorsque l'homme perd la connaissance de Dieu.

Voyez sur la seconde définition le discours préliminaire

tion. La constitution donne la mesure du pouvoir (car le pouvoir étant réglé, règle toutes les autres personnes) ; l'administration est la règle des devoirs (1).

Ainsi la question si un enfant est légitime est une question d'état; car s'il ne l'est pas, le père et la mère n'étaient pas époux, et il n'y a ni pouvoir, ni ministre, ni sujet, ni société; la question si un enfant a manqué ou non à la révérence filiale, intéresse l'administration de la famille et a rapport aux devoirs.

V.

La constitution est l'ordre intrinsèque, et comme l'âme de la société; l'administration en est l'ordre extrinsèque et peut en être regardée comme le corps.

Quelquefois, on prend *gouvernement* pour constitution, souvent pour administration, presque toujours pour les deux ensemble.

VI.

Une société, pour être parfaitement constituée, devrait avoir toutes les lois nécessaires à sa conservation, et toutes naturelles. Là, il n'y aurait plus de lois à porter, et il suffirait de les maintenir, par l'action continuelle de l'administration, contre l'action continuelle du temps et des hommes, qui tendent à les détruire. Ainsi, dans cette société, le pouvoir législatif devrait être toujours en repos, et les fonctions exécutives toujours en action.

VII.

La société est mieux ordonnée à mesure que la constitution y est plus en harmonie avec l'administration, et le pouvoir législatif avec la fonction exécutrice : ainsi l'homme est plus vertueux à mesure qu'il y a plus d'accord et d'harmonie entre sa raison et ses actions (2).

VIII.

Il y a constitution et administration, ordre intérieur, ordre extérieur, lois, en un mot, et

(1) Les lois de l'unité de pouvoir, de la successibilité au pouvoir, de la fixité du pouvoir, de l'émanation du pouvoir aux ministres, de la dépendance où les ministres doivent être du pouvoir et de l'indépendance où ils doivent être des sujets, sont des lois constitutives ou constitutionnelles de toute société; les lois de discipline ecclésiastique, militaires, judiciaires, civiles, rurales, municipales, sont les lois administratives ou réglementaires de la religion, de l'Etat, de la famille. Ces deux sortes de lois étaient parfaitement distinctes en France, où elles étaient appelées lois et ordonnances. La constitution est le tempérament de l'Etat, l'administration en est le régime, et effectivement, on dit indifféremment, en parlant de l'homme, constitution et tempérament. L'homme est d'une constitution forte, et il use d'un mauvais régime; ou bien il est d'une constitution faible, et il use d'un régime sage : de même un Etat peut être fortement constitué, et avoir une administration vicieuse ; ou être d'une constitution vicieuse, et avoir une administration sage; car la constitution est l'*être* de la société, et l'administration son *avoir*. Ainsi la France, la plus fortement constituée des sociétés de l'Europe, a été trop souvent administrée avec mollesse et imprévoyance. Ainsi la Suisse, l'Allemagne, la Hollande, même l'Angleterre, faibles de constitution, ont été administrées presque toujours avec sagesse. C'était la force de la France au milieu des fautes de son administration, qui faisait dire à Benoît XIV que « la France était gouvernée par la Providence. » Ce sont en effet les hommes robustes qui se permettent des excès, et les gens faibles qui vivent de régime. Une société se préserve de troubles intérieurs avec une administration sage; mais elle ne peut se tirer d'une révolution, et résister à des crises violentes que par la force de sa constitution. La Suisse aurait vécu tranquille avec son administration économe et vigilante; mais sa constitution faible et factice ne pouvait résister à l'orage, et elle y a péri. La France, au contraire, tombée en révolution par des désordres d'administration, s'en relèvera par la force de sa constitution. Ainsi un homme sage éloigne les maladies, mais un homme robuste supporte de grands travaux. Ces sociétés sans constitution, dont on vantait la force, lorsqu'il ne fallait vanter que la sagesse de leur administration (telle que la Hollande et la Suisse, que Montesquieu croyait *éternelles*), trop faibles pour de grands événements, ressemblent à ces hommes qui se portent bien tant qu'ils ne sortent pas de chez eux, ou qu'ils ne vont ni trop loin ni trop vite, ou mieux encore elles ressemblent à ces honnêtes gens dont la vertu, sans principes fixes, a fait naufrage dans les orages de la révolution.

La perfection de la société est la force de la constitution unie à la sagesse de l'administration, comme la perfection de l'homme physique consiste dans un tempérament sain et fort, conservé par un régime tempérant.

(2) Là où les sujets confèrent périodiquement le pouvoir, comme dans les démocraties; là où les ministres le confèrent à toutes les vacances, comme en Pologne; là où ils en jouissent en commun, comme à Venise, les rapports des personnes se confondent, et il n'y a, à proprement parler, ni pouvoir, ni ministres, ni sujets distincts. La loi politique qui déclare inaliénables les domaines du chef de l'Etat lorsqu'il est perpétuel, est une loi d'administration en harmonie parfaite avec la loi constitutive du pouvoir. La loi qui ordonne au père de partager par égale part entre tous ses enfants ses biens immeubles, est une loi d'administration destructive de la constitution de la famille agricole. Montesquieu a méconnu la vérité fondamentale de l'union intime et nécessaire du pouvoir législatif et de la fonction *exécutrice*, et il a même consacré, comme un dogme, l'erreur opposée, *la division et l'équilibre des pouvoirs*. C'est pour cette raison qu'il fait de la fonction exécutrice un pouvoir à part, le *pouvoir exécutif*. J.-J. Rousseau, au contraire, auquel il n'a manqué, pour être le premier publiciste de son temps, que de n'avoir pas l'esprit faussé par les principes religieux et politiques qu'il avait sucés avec le lait, a aperçu la vérité que j'énonce ici. « Pour que l'État soit légitime, » dit-il, « il ne faut pas que le *gouvernement* se confonde avec le *souverain*, mais qu'il en soit le *ministre*. Alors la monarchie elle-même est république. » Cet écrivain, qui ne reconnaît d'autre souverain que l'homme, appelle *souverain* ce que nous avons appelé *pouvoir*, et *gouvernement* ce que nous avons appelé *ministre*. Il a

exécution des lois, dans toute société religieuse ou politique, domestique ou publique, où les personnes sociales sont distinguées les unes des autres, et sont toutes à la place que la nature de la société leur assigne.

Il y a donc constitution et administration dans la religion, dans la famille, dans l'Etat; et les lois constitutives et administratives de toutes ces sociétés, pour être naturelles, doivent être des applications plus ou moins étendues de la loi générale.

CHAPITRE IV.

CONSTITUTION ET ADMINISTRATION DE LA RELIGION CHRÉTIENNE.

I.

La constitution de la religion s'appelle le *dogme*, son administration s'appelle *culte* et *discipline*.

II.

Les lois dogmatiques de la religion, et de toute religion, ne sont que l'application vraie ou fausse de cet article de la loi générale: *Je suis le Seigneur ton Dieu: tu n'auras point d'autre Dieu devant ma face; tu ne te feras point d'image ni de figure taillée pour les adorer et pour les servir; tu ne prendras point le nom du Seigneur en vain.* Et ailleurs: *Tu aimeras le Seigneur ton Dieu de toute ton âme, de tout ton cœur et de toutes tes forces.*

III.

Les lois de tout culte et de toute discipline religieuse ne sont que l'application vraie ou fausse de cet autre article de la loi générale: *Souviens-toi de sanctifier le jour du repos* (1).

IV.

La religion la plus parfaite et la mieux ordonnée est celle où le dogme et le culte sont l'application la plus naturelle et la plus étendue de la loi générale, c'est-à-dire celle où Dieu est le mieux *adoré*, et le jour de repos le plus *sanctifié*.

V.

Ces caractères conviennent éminemment à la religion chrétienne, seule religion des peuples civilisés, puisqu'elle est le premier moyen de toute civilisation; et c'est uniquement à sa perfection, qui est *vérité* dans ses dogmes et *sainteté* dans son culte, qu'il faut attribuer la raison de sa force, c'est-à-dire de la durée de ses croyances et des progrès de son culte (2).

professé la même doctrine dans le *gouvernement de Pologne*, où il veut que le pouvoir exécutif soit toujours aux ordres du pouvoir législatif, *qu'il en soit le ministre*, et il s'applaudit de cette idée. Il en était ainsi en France, où le législateur était éclairé par les remontrances des magistrats, et où les magistrats jugeaient et les guerriers combattaient au nom et sous la direction du législateur. Ainsi dans la religion le pouvoir dit à ses ministres: *Allez, enseignez, baptisez,.. et je suis tous les jours avec vous jusqu'à la fin des temps.*

(1) L'idolâtrie est l'application fausse, et contre la nature des êtres, du dogme de l'existence de la Divinité, comme l'immolation des victimes humaines pratiquée chez tous les peuples, le juif excepté, était une application fausse de la loi du culte ou de la sanctification. L'auteur a fait voir, dans sa *Théorie du pouvoir*, que le sacrifice sanglant ou mystique, intérieur ou extérieur de l'homme coupable ou de l'homme parfait, est le caractère essentiel de toute religion vraie ou fausse, parce que le *don de soi* est la condition nécessaire de toute société. Il est certain que le sacrifice de l'homme a été connu dans toutes les religions, ou réel comme chez les païens et les Chrétiens, ou *figuré* comme chez les Juifs, à qui il était ordonné de racheter le sang de l'homme par le sang de l'animal.

Le sacrifice figuratif a cessé dans l'univers, et il se retrouve tout au plus dans la religion mahométane, imitation grossière de la religion judaïque, et qui immole aussi annuellement l'animal à la Divinité. Mais le sacrifice réel de l'homme est pratiqué partout ailleurs, mystique chez les Chrétiens, réel ou sanglant dans les sociétés idolâtres, à la Chine, au Japon, aux Indes, à Otaïti, et chez tout peuple en société politique dont le culte est public ou politique. N'a-t-on pas vu le sacrifice même sanglant de l'homme reparaître en France en 1793, à l'instant que le sacrifice mystique du christianisme a été aboli? et n'étaient-ce pas de véritables immolations à la déesse de la *liberté* que ces sanglantes exécutions qui se faisaient journellement au pied de sa statue? Le mahométisme, pur déisme, ne sacrifie pas l'homme sur les autels; mais il le détruit par la mutilation, par la polygamie, par la barbarie dont cette religion est la cause, car elle opprime l'homme plus encore qu'elle ne déshonore Dieu. Si le mahométisme ne sacrifie pas l'homme sur les autels, la haine religieuse qu'il inspire à ses sectateurs contre les Chrétiens, les idolâtres, les Juifs, n'est-elle pas une disposition constante à les sacrifier, qui très-souvent a été jusqu'aux plus cruelles exécutions?

(2) Le mahométisme a de la durée sans progrès; les sectes séparées du christianisme ont eu des progrès sans durée. Le mahométisme cependant fait des progrès sur l'idolâtrie, plus fausse que le mahométisme, en ce qu'elle n'a pas conservé, comme lui, le dogme de l'unité de Dieu, et qu'elle n'a aucune connaissance du médiateur; mais il n'en fait pas sur le christianisme, malgré la dure condition où se trouvent les Chrétiens soumis à sa domination. Les Grecs restent fidèles au christianisme, quoique séparés de la chrétienté. Si les Turcs étaient soumis à la domination d'une puissance chrétienne, les missionnaires les gagneraient aisément au christianisme. La force de la religion chrétienne est de triompher de l'erreur orgueilleuse comme de l'ignorance stupide, du glaive des tyrans et des sophismes des faux sages, du mépris et de la pauvreté comme des honneurs et des richesses, de la corruption de ses enfants et même de celle de ses ministres, des hommes enfin, et même du temps; et parce qu'elle *honore le père et la mère*, le pouvoir

VI.

La nature de cet ouvrage ne permet pas d'entrer dans le détail du dogme et du culte de la religion chrétienne. Nous avons montré qu'*elle a*, comme toute société constituée, un pouvoir *envoyé* par le souverain qui est Dieu, des ministres envoyés par le pouvoir, des *fidèles* ou sujets qui doivent être *un* avec les ministres et même avec le pouvoir. Ce ministère, appelé *sacerdoce*, ordonné pour la fin de la gloire de Dieu et de la sanctification des hommes, suivant une hiérarchie déterminée de grades et de fonctions, sous un chef vicaire, *vices gerens*, du pouvoir, sert (*ministrat*) au pouvoir dont il accomplit l'action dans le sacrifice, sert aux hommes, en leur rendant propre et fructueuse l'action du pouvoir, et exerçant sur eux la double fonction de *juger* l'erreur et de *combattre* le vice, soit dans l'homme par la censure secrète, soit dans les sociétés par les censures publiques (1).

VII.

Le culte de la religion chrétienne est une conséquence nécessaire et naturelle de ses dogmes, caractère d'une religion bien ordonnée; car la fin d'une religion véritable étant

et le ministre, *elle vit longtemps sur la terre que Dieu lui a donnée.*

La religion chrétienne a fini l'homme et la société, *virum perfectum in mensuram ætatis plenitudinis Christi* (*Ephes.* IV, 13); elle a tout consommé, *consummatum est*, a dit en mourant son fondateur. La parole de Dieu, *faite homme* pour les hommes, a exprimé les *idées* de tout ce que les Juifs ne pensaient qu'*en images*, et n'exprimaient qu'en figure, et la raison de l'âge mûr a remplacé l'imagination faible et mobile de l'enfance.

Pour les païens, ils ne connaissaient ni Dieu, ni l'homme, ni la société, ni même la nature; ils ne connaissaient que les passions.

Leur Dieu, *optimus maximus*, ou même sa sagesse, fille de sa pensée, et sortie tout armée de son cerveau; cette Minerve, raison et force tout à la fois, offrent des emblèmes assez justes de quelques dogmes de la religion chrétienne : mais ce *D. opt. max.* ne se trouvait que sur le frontispice de leurs temples; les dieux *réels*, les dieux de la société, les dieux proposés à l'imitation de l'homme, en un mot, les dieux *faits chair*, pour rendre toute ma pensée, étaient des brigands, des prostituées, des hommes de mauvaise compagnie ou des femmes de mauvaise vie.

Det vitam, det opes, animum æquum mi ipse parabo.

(HORAT.)

dit Horace (l. I *Epist.* ep. 18, vers. 112); « que Jupiter me donne la santé et les richesses, je me charge tout seul d'acquérir la vertu. » Le christianisme dit tout le contraire : *Cherchez la vertu et le reste vous sera donné par surcroît*, d'abord parce que la vertu est la substance, le nécessaire de l'homme, et que *le reste* n'est qu'accident et surcroît; ensuite parce que la vertu de la tempérance, par une suite de lois naturelles, donne la santé, et la vertu du travail la propriété. Leur vertu n'était qu'une froide égalité d'âme, comme celle de nos modernes sophistes, *animus æquus;* elle consistait en retranchements et et non en actions, et ils craignaient beaucoup plus de s'incommoder eux-mêmes que de nuire aux autres. Ces philosophes impassibles, qui déclamaient contre la colère qui leur échauffait le sang, allaient, pour se le rafraîchir, voir couler celui des gladiateurs, ou défendaient à leurs enfants de vivre, lorsqu'ils en craignaient le nombre pour leur repos ou leur aisance. Ce qu'il y a d'extraordinaire, est que ces mêmes hommes, qui rejetaient le secours des dieux pour obtenir la vertu, les faisaient auteurs de leurs vices, et ne présentaient sur la scène que des malheureux conduits aux plus grands forfaits par une invincible nécessité : dogme affreux qu'on voit reparaître sous des formes plus ou moins adoucies dans toutes les fausses doctrines. Les mœurs étaient dignes de pareilles croyances, et les mœurs des Grecs dans tous les temps, et des Romains dans leurs derniers temps, passent en abomination tout ce qu'il est possible d'imaginer.

Les païens ne connaissaient pas la société : ni la société religieuse, dont les dogmes n'étaient qu'absurdité, et le culte qu'horreur, licence ou sottise : ni la société politique, où l'on ne voyait que lois des pères contre les enfants, des maris contre les femmes, des maîtres contre les esclaves, des citoyens contre les citoyens, lutte éternelle du peuple contre les grands, arène sanglante où toutes les passions se disputaient tous les pouvoirs.

Enfin, ils ne connaissaient pas même la nature physique qu'ils peuplaient d'une infinité de dieux chèvres, serpents, poissons, pierres, plantes, fleuves, etc. : populace de divinités qu'il a fallu chasser de la nature pour pouvoir étudier la divinité même de la nature; je veux dire les merveilles de la végétation, de la fécondation, les propriétés des éléments, le cours des astres, les lois générales du monde matériel, sur lesquels les plus graves des anciens nous ont transmis tant de puérilités et d'extravagances. Et sans parler de Tite-Live, qui pour tout événement a un prodige, Tacite lui-même, le grave Tacite, ne rapporte-t-il pas sérieusement qu'au delà de la Germanie est une mer immobile où le soleil va se plonger, que, lorsqu'il en sort, on entend le bruit de son lever, et on voit la tête du dieu couronnée de rayons? C'est là, dit-il, que finit la nature, et il s'abstient d'affirmer, comme n'en étant pas bien sûr, que certains peuples, situés sur les rivages de cet océan merveilleux, ont des têtes d'hommes sur des corps d'animaux.

La religion chrétienne nous fait connaître Dieu et l'homme, et parce qu'elle nous révèle la connaissance de la *cause* de tout et du *moyen* de tout, elle nous prépare à la connaissance de tous les *effets*, et c'est à cette généralité qu'elle a mise dans nos idées qu'est dû ce génie de méthodes générales, à l'aide desquelles nous avons fait tant de progrès dans la connaissance des lois générales des corps. Elle nous fait connaître de Dieu tout ce qui suffit à notre raison, ou plutôt tout ce à quoi notre raison suffit, et de l'homme tout ce qui suffit à son bonheur. Elle ne retranche rien dans nous; elle y règle tout, et même les affections les plus impétueuses. *Corpus non domandum, sed regendum*, dit saint Jérôme, et elle met en action tout ce qui y est *passion*. Elle règle la société présente par la société future; elle punit ou récompense tout ce que les hommes, par ignorance ou par faiblesse, laissent ici-bas sans récompense ou sans châtiment, et elle est, en un mot, *vraie* dans ses croyances comme Dieu, *réelle* dans son culte comme l'homme.

(1) Tout ministère, religieux ou politique, s'appelle *milice*, de *milito*, ou *melito*, je me dévoue.

d'adorer Dieu autant que le mérite un être infiniment parfait, et de sanctifier l'homme autant qu'un être imparfait et borné en a besoin, un culte qui adore Dieu et qui sanctifie l'homme par le ministère, le moyen, la médiation d'un Homme-Dieu, est le seul qui honore Dieu et qui sanctifie l'homme d'une manière proportionnée à la grandeur infinie de l'un et aux besoins immenses de l'autre, puisqu'il réunit tous les hommes dans un homme pour l'adoration de Dieu, et qu'il fait servir Dieu lui-même à la sanctification de l'homme. Là est tout le christianisme (1).

(1) L'analogie est évidente entre cette vérité de raisonnement que *cause*, *moyen*, *effet* embrassent l'ordre universel des êtres et de leurs rapports, et cette vérité de foi, que les dogmes de la *Trinité*, de l'*Incarnation*, de la *Rédemption*, embrassent l'économie entière de la société religieuse. En effet, la Divinité dans ses trois personnes est *cause* créatrice. *Faisons l'homme*, dit-elle au livre des révélations. L'incarnation est le *moyen* de salut ou de conservation, puisque le médiateur est venu *pour* éclairer et sauver les hommes; la rédemption des hommes en est l'*effet*, puisque les hommes sont conservés, c'est-à-dire éclairés et sauvés *par* lui.

Arrêtons-nous ici un moment, pour présenter au lecteur une vue générale du système de vérités que je viens d'exposer à son intelligence. J'établis comme une vérité philosophique incontestable que ces trois idées générales *cause*, *moyen*, *effet*, comprennent l'ordre universel des êtres et de leurs rapports, et l'on peut défier tous les savants de trouver ou même d'inventer un être qui soit hors de cette *catégorie* fondamentale. J'établis ensuite que ces trois idées générales, *pouvoir*, *ministre*, *sujet* comprennent l'ordre général des personnes et de leurs rapports, appelé *société*, et il ne saurait exister un homme, un seul homme, hors de cette *catégorie* sociale. Ces personnes, *pouvoir*, *ministre*, *sujet*, qui prennent divers noms, selon l'ordre de société auquel ils appartiennent, correspondent une à une aux idées universelles, *cause*, *moyen*, *effet*, et cela doit être, pour qu'il y ait de l'harmonie dans l'univers; car l'harmonie générale n'est autre chose que l'accord entre tous les systèmes de vérités.

Cet ordre ou système universel des êtres compris sous ces trois idées universelles, *cause*, *moyen*, *effet*; ce système général de la société compris sous ces trois idées moins générales, *pouvoir*, *ministre*, *sujet*, nous les avons retrouvés dans le système individuel de l'homme considéré en lui-même. Son opération intellectuelle et physique nous présente aussi dans sa volonté une *cause* ou *pouvoir*, dans ses organes un *moyen* ou *ministre*, et un *effet* ou *sujet* dans les objets soumis à son action, et qu'elle modifie suivant l'ordre de la volonté. Cette vérité est renfermée dans la belle définition que le célèbre Sthal donne de notre âme, *ens activum*, *movens*, *intelligens*; *activum* pour déterminer la volonté, *movens* pour mouvoir les organes, *intelligens* pour diriger leur action. Ainsi la raison philosophique du christianisme se trouve dans les perceptions de notre raison, telles que le langage, expression fidèle d'idées vraies, nous le présente, et qu'il renferme dans la *catégorie* la plus générale et la plus simple; *catégorie*, mot célèbre, idée vaste, connue du plus fameux *sage* de l'antiquité païenne, mais dont, faute d'avoir entendu la *parole de vie*, il a fait un usage si arbitraire, si obscur et si inutile.

Ainsi l'homme, la famille, l'État, la religion, l'univers, Dieu même, nous présentent, chacun dans l'ordre de son être et le système de ses relations, trois personnes, trois opérations ou trois rapports, partout *la trinité dans l'unité* (a), partout similitude, proportion, harmonie. Ainsi l'homme est contenu dans la famille, la famille dans l'État, l'État dans la religion, la religion dans l'univers, l'univers et tout ce qu'il renferme dans l'immensité de Dieu, centre unique auquel tout se rapporte, circonférence infinie qui embrasse tout, principe et fin, *alpha*, *oméga* des êtres. Ainsi mille cercles *inscrits*, semblables en nombre de parties, inégaux en grandeur, *identiques* en propriétés ou rapports de parties, ont tous un centre commun, et sont tous compris dans une même circonférence.

C'est dans ces considérations générales, dont le langage nous présente la pensée et nous affirme la vérité, que nous avons trouvé la *nécessité* du médiateur, *moyen* universel entre les deux *extrêmes* de la société, Dieu et l'homme; et appliquant à ces hautes recherches les règles des *proportions* générales ou *mathématiques*, comme le langage nous y autorise, nous en avons conclu la nécessité métaphysique de cet être ineffable dont la religion nous enseigne l'existence, et de qui l'on peut dire : L'homme est au *médiateur* ce que le *médiateur* est à Dieu.

Mais il y a encore des considérations importantes à tirer du langage lui-même, car si l'art de la parole n'est pas inné dans l'homme, comme une expérience continuelle nous le fait voir; s'il ne peut être inventé par l'homme, comme on peut le prouver en considérant le rapport de notre pensée et de nos organes, l'art de la parole est nécessairement acquis, il est reçu, reçu d'un être qui est intelligent par lui-même, puisqu'il a par lui-même l'expression de la pensée. Un être qui *est* et qui *a* par lui-même est un être nécessaire, donc infini, puissant, bon, etc., etc. De là la nécessité rigoureuse de la *révélation* ou de la transmission que Dieu a faite à l'homme des connaissances bonnes et nécessaires : transmission connue ou soupçonnée de tous les peuples; *révélation* d'abord orale, plus tard écrite ou fixée pour la conserver dans la mémoire des hommes, « parce que, » dit Varron, « le peuple n'est pas maître de l'écriture comme de la parole; » révélation enfin, source de toutes nos connaissances morales, et fondement des lois de tous les peuples.

Ainsi je n'ai pas prouvé l'existence de la révélation, mais la nécessité de la révélation, qui emporte la certitude de son existence; je n'ai pas prouvé l'authenticité matérielle des Livres saints, mais la nécessité des Livres saints qui emporte la certitude de leur authenticité; je n'ai pas prouvé la divinité de la mission du médiateur, mais la nécessité même du médiateur qui emporte la certitude de sa divinité et de son humanité : *nécessité* qu'il ne faut pas entendre d'aucune *contrainte*, mais d'une conformité parfaite à la nature des êtres qui sont en rapport de société et en proportion de similitude. Ces preuves sont nouvelles peut-être; mais si les nuages répandus sur la religion les demandent, les progrès de notre raison les permettent, et surtout les plus grands intérêts de la société les réclament.

On peut voir à présent à quels termes simples se réduit la célèbre question, si la raison fournit des preuves suffisantes de l'existence de Dieu, de l'im-

(a) On voit la raison de l'importance que tous les peuples ont attachée au nombre *trois*, et dont on trouve la preuve dans les philosophes de l'antiquité comme dans ses poëtes. *Trois* est le nombre *nécessaire* de toute proportion entre les êtres, et la société n'est qu'un ensemble de proportions et de rapports.

VIII.

Toutes les croyances propres au christianisme, et toutes les pratiques de son culte, dérivant de la connaissance du médiateur, étaient implicitement contenues dans la religion patriarcale, où le médiateur était annoncé, et elles étaient *figurées* dans la religion judaïque, où le médiateur était attendu.

CHAPITRE V.

DE LA SOCIÉTÉ POLITIQUE EN GÉNÉRAL.

I.

La société de Dieu et des hommes, ou la religion, est universelle; elle peut et doit comprendre les hommes de tous les temps et de tous les lieux, parce que des rapports d'intelligence, ou des intelligences en rapport, n'occupant ni lieu ni temps (1), peuvent toutes se réunir dans une pensée générale et une affection semblable. Mais la société des hommes entre eux, en considérant les êtres sous des rapports physiques, ne peut être que locale ou temporaire, parce qu'à cause des lois des corps l'action physique est nécessairement limitée à un temps, à un lieu et à un nombre déterminé.

II.

Cette société, qu'on appelle *politique*, pour la distinguer de la société *religieuse*, est plus ou moins étendue; elle est domestique ou publique, *famille* ou *Etat*.

III.

Ces deux états, domestique ou public de société, ont une constitution semblable, formée de trois personnes domestiques ou publiques : d'un pouvoir émané de la souveraineté de Dieu; d'une autorité subordonnée, ou d'un ministère *par le moyen* de qui le pouvoir, dans la famille, reproduit et conserve l'individu, et dans l'Etat, conserve et même multiplie et fait prospérer les familles; enfin d'un *sujet* qui, dans la famille et dans l'Etat, est conservé par le pouvoir (2).

IV.

Ces deux états, domestique ou public de société, ont une administration semblable, domestique aussi ou publique, et qui consiste, pour l'une et pour l'autre, dans la direction des personnes et le soin des propriétés (3).

V.

Ainsi la société politique (domestique ou publique) a ses lois constitutives qui fixent l'état ou la manière d'être des personnes, et

mortalité de l'âme, des peines ou des récompenses de l'autre vie, ou si ces vérités fondamentales ne peuvent être prouvées que par la révélation; car comme il n'y a que deux espèces d'êtres, les êtres intellectuels et les êtres solides, et deux manières de les connaître, les idées et les images, tout ce qui ne peut pas être connu par une *image* ne peut être connu que par une *idée*, et *vice versa*. Or, l'existence de Dieu, l'immortalité de l'âme, ne peuvent être l'objet d'aucune figure ou image; donc elles ne sont perceptibles que par leur idée. Mais l'idée elle-même n'est perceptible que par son expression ou la parole, et nous avons prouvé que la parole était *révélée*; donc toutes les vérités morales ne nous sont connues que par la *révélation* orale ou écrite, comme l'existence des corps ne nous est connue que par leur image. Et même remarquez que l'existence des corps absents, et qui ne nous transmettent point d'*image* directe, ne nous est connue que par l'autorité d'une révélation; car comment sais-je autrement que par voie d'autorité, et par le rapport qu'on m'en a fait, que César et Babylone ont existé, qu'Alexandre a vaincu Darius, et qu'il y a des sauvages dans les forêts de l'Amérique? C'est ce qui fait qu'on se sert de l'expression *croire* pour rendre cette connaissance, et qu'on dit : *Je crois qu'Alexandre a existé*, comme on dit : *Je crois que Dieu existe.* Ainsi, demander si l'existence de Dieu, l'immortalité de l'âme nous sont connues par la simple raison ou par la révélation, ce n'est pas proposer d'alternative, parce que la connaissance des vérités morales, qui forme notre raison, est une *révélation orale*, et que la révélation proprement dite est la *raison écrite*.

(1) Espace et temps sont des idées de même nature; de là vient qu'on dit indifféremment à la distance d'une heure ou d'une lieue, l'espace d'un jour ou de dix toises. *Espace* est contiguïté, *temps* est continuité; l'un et l'autre sont *succession*.

(2) Ceux qui ne voient dans l'Etat que ce qu'on appelle communément les ministres, c'est-à-dire les secrétaires d'Etat, amovibles à la volonté du pouvoir, transportent cette idée dans la famille, et en concluent que, d'après ces principes, la femme est amovible. Ils ne font pas attention que, dans un Etat constitué sur les lois naturelles, il y a, comme dans la religion, un *ordre* de citoyens attachés au service public, et dont le caractère est inamovible. En France, quand le chef de l'Etat disgraciait un *ministre* secrétaire d'Etat, celui-ci conservait toujours le caractère de ministre; c'était comme la femme séparée de corps et de biens, qui conserve le titre d'épouse. Le caractère de la noblesse ou du ministère politique était indélébile, sauf quand on dégradait la famille.

(3) La société est établie pour l'avantage général, et non pour le bien particulier, puisqu'il faut au contraire que le particulier souffre pour le bien général. Les sophistes qui ont traité de la société n'y voient que l'individu, et Pufendorff lui-même dit que les lois sont faites pour l'avantage du chef : erreur grossière, puisque le chef doit le premier s'immoler pour le salut des membres. Toute société, dans ce sens, est une république, *res publica*, la chose de tous, et non la chose de chacun, et alors, dit J.-J. Rousseau, « la monarchie elle-même est république. » Dans le siècle dernier, les bons auteurs appelaient toute forme d'Etat *république*; ce n'est que dans ce siècle qu'on a donné exclusivement cette dénomination au gouvernement populaire, de tous les Etats celui où chacun est le plus occupé de soi, et où tous sont le moins occupés du public.

ses lois réglementaires ou d'administration qui règlent leur action ; les unes qui fixent le *pouvoir*, les autres qui règlent les *devoirs*.

VI.

Les lois constitutives de la société politique ne sont toutes que le développement de cette loi fondamentale de toute constitution de pouvoir et de ministère : *Honore ton père et ta mère*, parce que *père* et *mère* désignent tout pouvoir et toute autorité qui en découle, et que la fin de toute constitution est de faire *honorer le pouvoir* dans lui-même et dans ses ministres (1).

VII.

Les lois réglementaires ou d'administration, c'est-à-dire les lois civiles et criminelles, qui fixent les devoirs ou la faculté des hommes, des familles, et même des nations entre elles, ne doivent être que le développement plus ou moins généralisé de ces lois fondamentales de tout gouvernement de société : *Tu ne tueras point; tu ne déroberas point; tu ne commettras point d'adultère; tu ne porteras point de faux témoignage contre ton prochain*, etc., parce que la fin de tout gouvernement et de tout ordre parmi les hommes, les familles et les peuples, est de garantir à l'homme social sa vie et ses propriétés morales et physiques.

VIII.

La société la mieux constituée est celle où le pouvoir est le plus *honoré* en lui-même, et dans ceux qui le représentent, et la société la mieux administrée est celle où la vie et les propriétés de l'homme sont les mieux défendues contre l'oppression. La société dont la constitution est la plus naturelle, et qui a l'administration la plus sage, est la plus civilisée (2), et alors *elle vit longtemps sur la terre*, parce que la durée d'une société, qui est *sui juris*, est proportionnée à la force de sa constitution et à la sagesse de son administration.

CHAPITRE VI.

DE LA FORMATION DE LA SOCIÉTÉ DOMESTIQUE, OU DU MARIAGE

I.

La société domestique ne peut être formée que par le mariage.

II.

Le mariage, dans l'état civilisé, est l'engagement de former une société domestique, que contractent librement et volontairement, et sous l'obligation mutuelle de leurs personnes et de leurs biens, un homme et une femme qui jouissent des facultés suffisantes de l'esprit et du corps.

III.

Il n'y a point de mariage, et par conséquent point de société, si le lien est formé, 1° sans facultés suffisantes d'esprit et de corps dans les personnes ; 2° sans volonté dans l'engagement ; 3° sans liberté dans le choix.

(1) Bossuet donne, comme tous les interprètes, ce sens à ce passage, et dans toutes les langues, *père* et *roi* sont synonymes, ou dans le mot comme en hébreu, ou dans l'idée. En effet, si tout pouvoir est une paternité (et il est appelé ainsi dans les Livres saints, et dans le langage usuel des peuples), toute autorité subordonnée ou ministère est une maternité, ou le moyen *par lequel* le pouvoir domestique, religieux, politique, reproduit ou conserve les êtres; car reproduction et *conservation* sont des idées semblables, la conservation n'étant, selon tous les philosophes, qu'une création continuée. Aussi, si le ministère public ou la magistrature est une maternité, la maternité a toujours été regardée comme une magistrature, et chez les Romains, le *materfamilias* avait une grande dignité, même à côté du père de famille. On ne peut assez le dire, la société des êtres moraux n'est formée que de rapports de personnes, et non de rapports d'animalité. Il y a des rapprochements entre les corps, mais il n'y a de réunion, et par conséquent de société, qu'entre les êtres intelligents. Les brutes se rapprochent, et ne sont pas en société.

(2) La civilisation d'un peuple est la perfection de ses lois, sa politesse est la perfection de ses arts. Les Romains et les Grecs, avec leurs lois atroces ou licencieuses, étaient de vrais barbares, malgré toute leur politesse, leur urbanité, leur atticisme ; et les Germains (s'ils étaient tels que nous les peint Tacite), avec leurs lois naturelles, étaient des peuples plus civilisés, malgré leur état inculte et grossier. La perfection des lois amène nécessairement la politesse des manières, et le peuple de l'Europe qui avait les meilleures lois avait les manières les plus aimables et le caractère le plus aimant. La différence des nations anciennes aux peuples modernes, sous ce rapport, est que les anciens commencèrent par les arts, et furent polis sans être civilisés, et que les peuples modernes ont commencé par les lois, et ont été civilisés avant d'être polis. Les anciens furent comme ces fruits qui se corrompent sans mûrir, et ne laissent point après eux de germe qui puisse les reproduire, et les modernes, au contraire, sont comme les fruits qui ne se corrompent qu'après leur maturité, et qui renferment dans leur sein des germes de reproduction. En un mot, les révolutions des sociétés païennes avaient pour terme leur anéantissement et l'établissement du christianisme : les révolutions des sociétés chrétiennes ont pour terme leur perfection par les progrès du christianisme; où l'on voit combien est insensé le reproche que Gibbon fait à la religion chrétienne d'avoir détruit l'empire romain, comme si un culte contre la nature des êtres pouvait et devait subsister, et n'entraînait pas à une perte inévitable les gouvernements qui le professent, ou que le genre humain dût regretter ce grand scandale de la domination romaine, qui, sous quelque forme qu'elle ait paru dans l'univers, et quelque éclat qu'elle ait répandu, n'a jamais été que licence au centre et tyrannie aux extrémités.

IV.

La religion légitime le mariage, en consacrant le lien ; l'Etat le légalise, en y apposant certaines conditions nécessaires pour constater la volonté des parties, et garantir leur liberté morale et physique de surprise, de séduction et de violence : unique motif des lois sur les *empêchements dirimants*, portées par l'Eglise et reconnues par l'Etat.

V.

Le lien du mariage légitimement et légalement contracté est indissoluble, parce que les parties, réunies en un corps social, intérieurement uni par la religion, extérieurement lié par l'Etat, ont perdu leur individualité, et n'ont plus de volonté particulière qui sépare, à opposer à la volonté sociale qui réunit. Tous les motifs contre le divorce peuvent se réduire à cette raison ; le divorce suppose des individus, et le mariage fait, il n'y en a plus; *et erunt duo in carne una.* (*Matth.* XIX, 5; *Marc.* X, 8.) (1).

CHAPITRE VII.

CONSTITUTION DE LA SOCIÉTÉ DOMESTIQUE.

I.

La société domestique est formée nécessairement de trois personnes domestiques présentes ou supposées, actuelles ou éventuelles, rapprochées par les manières d'être physiques et individuelles de père, de mère, d'enfants, unis par les rapports sociaux ou généraux de *pouvoir*, de *ministre* et de *sujet*, qui sont les mêmes que les relations universelles ou rationnelles de *cause*, de *moyen* et d'*effet*.

II.

Ces rapports, et les lois qui les declarent, forment la constitution de la société domestique.

III.

Le pouvoir est *un*, indépendant, immuable, et même il peut survivre à l'homme jusqu'à être perpétuel dans ses dernières volontés et ses dispositions testamentaires (2).

IV.

Le père de famille a le pouvoir de manifester sa volonté par des lois ou ordres, et de les faire exécuter ; mais comme il n'est que le ministre immédiat de la Divinité, pour la reproduction et la conservation des êtres, il ne peut porter des lois que comme des conséquences naturelles des lois fondamentales, ni employer les personnes et les propriétés de la famille que pour des fins de reproduction et de conservation.

V.

Le père de famille sera *honoré*, c'est-à-dire aimé et respecté, et ses volontés obéies comme celles de Dieu, dont son pouvoir émane, lorsqu'elles ne sont pas évidemment contraires à des lois d'un ordre supérieur à l'ordre domestique.

VI.

La mère de famille participe du pouvoir domestique, dont elle est l'agent nécessaire ou le moyen naturel. Son autorité est non égale, mais semblable à celle de son époux, et lui est subordonnée ; elle est inamovible, parce que le lien conjugal est indissoluble. La séparation de corps et de biens, qui sus-

(1) On trouvera dans l'ouvrage du même auteur, le *Divorce considéré au* XIX*e siècle*, tout ce qu'on aurait pu ajouter à ce chapitre de notes explicatives.

(2) Coceeciji, rédacteur du code *Frédéric*, fonde sur trois raisons le droit d'un père sur ses enfants : 1° les enfants sont procréés dans une maison dont le père est le maître; 2° ils naissent dans une famille dont il est le chef; 3° ils sont une partie de son corps. Bentham prouve que ces trois raisons sont fausses ou insuffisantes, et que *le droit du père* est une expression qui manque de justesse. Il met à la place le *principe de l'utilité générale*. Il a raison, s'il l'entend de la conservation des êtres ; mais il s'arrête là, et ne sent pas qu'il y a une raison *nécessaire* de cette conservation, autre que notre plaisir ou notre peine, et que toutes les *nécessités* ne se trouvent que dans l'être *nécessaire*, auteur de la création, et par conséquent législateur de la conservation.

Les peuples les plus fortement constitués ont donné à l'aîné des mâles la survivance et l'expectative du pouvoir domestique. De là la consécration religieuse de l'aîné des mâles chez les Hébreux, et presque partout les prérogatives de la primogéniture. Autrefois en France, la mère, à la mort du père, allait saluer l'aîné et lui présenter les clefs, et les enfants alors étaient plus soumis à leurs mères. Encore aujourd'hui, dans les provinces soumises à la loi romaine, l'aîné avait une part plus forte dans le patrimoine, et même dans le respect des frères. Cette loi et celle des substitutions étaient pratiquées dans les familles nobles, et étaient la raison de leur perpétuité. Sans inégalité de partage, point de familles agricoles. Le gouvernement a rendu hommage à ce principe méconnu aux jours de délire et de déraison.

Dans l'état de famille qui précède l'état public, à la mort du père et de la mère, lorsque les enfants étaient en bas âge, le pouvoir revenait à la parenté qui nommait un tuteur ou régent ; dans l'état public de société, à la mort du père et de la mère, le pouvoir domestique remonte au pouvoir public qui nomme le tuteur sur la présentation des parents, car celui qui confirme nomme, et même le pouvoir public seul nomme d'office, s'il n'y a point de parents.

pend l'exercice de son autorité, ne peut lui en ôter le caractère (1).

VII.

La mère de famille sera *honorée* comme le père, et ses ordres respectés comme ceux de son époux.

VIII.

Les enfants n'ont dans la famille que des devoirs à remplir, et ils sont toujours *mineurs* ou sujets dans la famille, même alors qu'ils sont majeurs dans l'Etat (2).

IX.

Les devoirs des enfants sont d'*honorer* leurs parents ou ceux qui les représentent, et de leur obéir en tout ce qui n'est pas évidemment contraire à des lois d'un ordre supérieur.

X.

Les parents ascendants, à raison de leur proximité du père et de la mère, participent du pouvoir domestique, et les enfants leur doivent à tous, dans la même droportion, honneur et déférence.

XI.

Les vieillards participent de la paternité à raison de leur âge, et les plus jeunes leur doivent, en cette qualité, de la déférence et du respect.

XII.

Les hommes faibles d'esprit ou de corps, de sexe, d'âge, de condition ou de conduite, participent tous des infirmités de l'enfance, et ont besoin de protection. Les hommes plus forts de moyens naturels ou acquis doivent être pour eux comme des pères de famille, ministres de la Providence pour leur faire du bien : *Unicuique Deus mandavit de proximo suo.* (*Eccli.* XVII, 12.) La société est toute *paternité* et *dépendance*, bien plus que *fraternité* et *égalité*.

XIII.

Les hommes, quels qu'ils soient, ayant tous la même origine et la même fin, quelques-uns dans la même famille, plusieurs dans le même Etat, tous dans la religion, pères et frères les uns des autres, et sujets aux mêmes besoins, sont, les uns à l'égard des autres, dans un état de société mutuelle qui met entre eux tous des rapports de service, d'affection, de dépendance : unique raison, non-seulement de l'assistance réciproque, mais même des signes extérieurs d'honnêteté et de bienveillance que les hommes se doivent les uns aux autres dans le commerce de la vie (3).

CHAPITRE VIII.

ADMINISTRATION DE LA SOCIÉTÉ DOMESTIQUE.

I.

Au pouvoir domestique du père et de la mère appartient exclusivement l'administration domestique, qu'ils exercent conjointement dans la proportion de leurs facultés, l'ordre de leurs rapports, et selon la nature des objets à régir (4).

II

Les enfants doivent obéir au père et à la mère pour la direction de leurs personnes, et l'administration des biens communs.

III.

La famille peut avoir besoin du service extraordinaire de personnes à gages, serviteurs, apprentis, compagnons de métier, personnes domestiques, mais accidentelles, et dont les rapports avec la famille sont purement temporaires.

(1) Des époux qui divorcent brisent de leurs propres mains le sceau du pouvoir domestique, et leurs enfants sont des orphelins, qui, ne retrouvant plus la famille qui leur a donné le jour, devraient tomber sous l'empire du pouvoir public. Sur la fin d'une nation, c'est avec des lois fortes qu'on fait de bonnes mœurs, comme dans ses commencements, c'est avec de bonnes mœurs qu'on a fait des lois fortes.

(2) Un enfant n'est jamais émancipé que pour jouir de facultés civiles, et jamais pour acquérir l'indépendance des devoirs domestiques, indépendance qui serait contraire à la loi fondamentale d'honorer le père et la mère.

(3) Rien n'est plus contraire à la morale et à l'humanité, que de faire servir l'homme de spectacle à l'homme dans ses difformités morales et physiques. Cet usage barbare peut conduire à des crimes. Il est révoltant de voir montrer des hommes pêle-mêle avec des animaux. On ne devrait pas non plus permettre d'aller voir les loges des fous, ni les laisser vaguer dans les rues, comme un objet de risée et un sujet de malignité pour les enfants.

(4) Au père appartient la direction des affaires extérieures, à la mère celle des soins intérieurs. Plus les enfants sont jeunes, plus le soin en appartient à la mère. L'agriculture, le premier besoin et la première occupation de l'homme, distribue ses travaux en trois parts, dont chacune appartient à une personne de la famille. L'homme cultive la terre; la femme veille au soin de l'intérieur, et manufacture les productions nécessaires à la subsistance et au vêtement; l'enfant garde les troupeaux. De là vient que, dans la hiérarchie de la domesticité, les valets de labour sont les premiers, et les bergers les derniers.

IV.

Les serviteurs et hommes à gages, les apprentis et compagnons de métier, et généralement tous ceux qui engagent librement, et pour un temps déterminé, leur travail au service de la famille, sous la stipulation d'un avantage quelconque, font partie de la famille pendant le temps de leur engagement. Ils n'ont dans la famille que des devoirs à remplir et un service à faire, et comme, sous ce rapport, ils participent de la dépendance des enfants, ils doivent participer aux soins, à la sollicitude et à la protection du père et de la mère.

V.

Les personnes de la famille sont naturellement justiciables du pouvoir domestique pour les délits domestiques ou leurs différends particuliers; mais si l'autorité domestique est insuffisante, si les délits sont publics, si l'homme qui exerce le pouvoir domestique est lui-même coupable ou partie, la société domestique est justiciable de la société publique.

VI.

Si la paix entre les familles est troublée par des discussions relatives aux personnes ou aux biens, la famille lésée en état purement domestique, et antérieurement à tout état public, aurait le pouvoir et même le devoir de veiller elle-même à sa conservation, en repoussant par la force l'agression injuste; mais une fois que la société civile est formée par le passage de l'état purement domestique à l'état public, tout exercice de la force privée est suspendu, et la famille appelle à son secours la force publique de l'Etat.

CHAPITRE IX.

FORMATION DE LA SOCIÉTÉ PUBLIQUE, OU DE L'ÉTAT.

I.

Toute famille propriétaire forme à elle seule une société domestique, naturellement indépendante de toute autre famille dans ses personnes et dans ses propriétés.

II.

Telles sont les passions des hommes et la force des circonstances, que cette indépendance naturelle de la famille est souvent troublée par quelque autre famille. Ces familles ainsi divisées sont constituées en état d'opposition réciproque; état légitime dès qu'il est nécessaire à leur conservation, et que l'on appelle l'*état de guerre*.

III.

Cet état de guerre entre les familles, dont aucune force ne pourrait limiter la durée ou la violence (si l'on suppose qu'il n'y eût pas d'autre force que celle de la famille), amènerait inévitablement la destruction de toutes les familles, s'il ne s'élevait au-dessus d'elles, en vertu des lois générales et nécessaires de la conservation du genre humain, un être qui eût le *pouvoir* de soumettre à un ordre général de devoirs, c'est-à-dire aux lois d'*une* constitution et à l'action d'*une* administration, ces sociétés partielles et divisées (1).

(1) Les familles trouvent dans l'Etat la force qui empêche leurs dissensions : l'homme trouve dans la religion la force qui comprime ses passions, et que l'on appelle la *grâce*.

Ce chapitre est presque entièrement opposé aux opinions philosophiques de ce siècle, opinions qui ne sont que des conséquences de principes posés dans des siècles antérieurs.

Nos philosophes veulent que l'homme naisse bon et que la société se forme par intérêt et pour accroître la somme de ses jouissances; et l'homme naît avec des penchants mauvais, et la société se forme par nécessité et pour empêcher la destruction de l'homme. De là suit, pour le dire en passant, que la fin de tout gouvernement doit être plutôt d'empêcher le désordre que de hâter la population, et que c'est moins d'hommes en général que d'hommes bons et heureux qu'il faut peupler la société. La philosophie moderne professe le principe contraire, et les gouvernements modernes le pratiquent; et quand ils ont forcé la population, ils cherchent comment ils pourront la faire subsister, et la mettent à la *soupe économique*. Les publicistes modernes veulent que la société déprave l'homme, et l'homme ne trouve sa perfection que dans la société, puisqu'il ne trouve que dans la société la lumière qui éclaire son ignorance, et la règle qui redresse ses penchants. Ils veulent que la société soit volontaire et le produit d'un contrat, et la société est obligée, et le résultat d'une force, soit de la force de la persuasion, soit de la force des armes; car Orphée était un conquérant comme Alexandre. Ils veulent que le pouvoir ait reçu la loi du peuple, et il n'existe pas même de peuple avant un pouvoir, et des hommes qui délibèrent sur une proposition ont déjà reconnu le pouvoir au moins d'un orateur, et en ont reçu la loi. Ils veulent que le pouvoir soit conditionnel, et le pouvoir n'est conditionnel qu'à l'égard de Dieu dont il émane; car, s'il était conditionnel à l'égard des hommes, il ne serait plus leur pouvoir, mais leur sujet, ou tout au plus leur ministre, leur instrument. Ils veulent que les hommes aient cédé une portion de leur liberté, de leur pouvoir, etc., et les hommes n'ont rien cédé que la faculté de se détruire, qui n'est pas une liberté, et la puissance de se nuire, qui n'est pas un pouvoir. La liberté est même mieux assurée, parce qu'elle est mieux réglée, et le pouvoir plus absolu, parce qu'il est moins arbitraire.

IV.

Cet état est appelé l'état général ou public de société, qui est formé de plusieurs sociétés particulières ou domestiques ; et ces familles ainsi réunies en un corps forment une *nation* sous le rapport de la communauté d'origine, un *peuple* sous le rapport de la communauté de territoire, un *Etat* sous le rapport de la communauté de lois.

CHAPITRE X.

CONSTITUTION DE LA SOCIÉTÉ PUBLIQUE.

I.

Puisqu'il y a un pouvoir public, il y a des sujets publics et des ministres publics ; il y a une société publique, parce que les manières d'être sont essentiellement relatives, et les personnes sociales nécessairement homogènes entre elles (1).

II.

Les rapports des personnes publiques entre elles, exprimés dans les lois, forment la constitution de l'Etat ou de la société publique.

III.

Le pouvoir public doit être, comme le pouvoir domestique, *soumis* à Dieu seul et indépendant des hommes, c'est-à-dire qu'il doit être *un*, masculin, propriétaire, perpétuel ; car sans unité, sans masculinité, sans propriété, sans perpétuité, il n'y a pas de véritable indépendance.

IV.

Le pouvoir public porte les lois, et les fait exécuter par ses ministres. Ces lois doivent être aussi *l'expression de la volonté générale*, c'est-à-dire qu'elles doivent être des conséquences plus ou moins éloignées, mais toujours naturelles, des lois fondamentales, qui sont la volonté de l'Etre suprême, dont le pouvoir est l'organe et le ministre immédiat, et qui assurent la conservation de l'ordre public comme de l'ordre domestique.

V

Les ministres, dans un Etat constitué, participent des fonctions, et par conséquent de la nature du pouvoir, et pour être indépendants des hommes et ne dépendre que du pouvoir, ils doivent, comme le pouvoir lui-même, être du sexe fort, être *uns*, c'est-à-dire former *un* corps perpétuel et propriétaire.

VI.

Leurs fonctions se réduisent à deux, à la fonction de *juger* les infractions faites aux lois, et à la fonction de *combattre* ou punir les infracteurs. (*Voy.* la constitution de la société religieuse.)

VII.

Les sujets publics, ou le peuple, est le terme de la volonté du pouvoir et de l'action du ministère, et c'est à son utilité que tout se rapporte dans la société, constitution et administration.

VIII.

Le pouvoir et ses ministres doivent être *honorés*, et tout ce que nous avons dit du pouvoir domestique doit être appliqué au pouvoir public (2).

CHAPITRE XI.

ADMINISTRATION DE LA SOCIÉTÉ POLITIQUE, RELATIVEMENT AUX PERSONNES.

I.

Les rapports d'état ou de pouvoir entre les personnes forment la constitution de l'Etat; les rapports d'action et de devoir entre les personnes forment l'administration dont l'exercice appartient au pouvoir public, et aux ministres sous ses ordres et par sa direction.

II.

Le pouvoir public, nécessaire pour conserver les familles, et constitué à cette fin, remplit cette destination en les défendant au

(1) Dans les démocraties, la personne domestique, devenue momentanément homme public, revient à la société domestique ; l'artisan devient juge, et le juge redevient artisan. L'homme n'y a jamais l'esprit ni de la famille ni de l'Etat ; le peuple y aime la domination, et le magistrat la vie privée.

(2) Je ne fais qu'indiquer les principaux objets dont le développement serait un traité complet de tous les rapports et de toutes les lois. Je ne présente que le plan d'un édifice, ou, si l'on veut, une table des matières. Mon seul but a été de donner aux jeunes gens, non des notions complètes, mais des idées justes sur des objets qu'ils ne peuvent ignorer sans honte, et sur lesquels ils ne peuvent se tromper sans danger. Qu'on ne s'exagère pas la difficulté de la méthode analytique que j'ai suivie ; elle ne pénètre difficilement que dans des esprits obstrués d'erreurs, ou qui ont accoutumé leur esprit à ne saisir la vérité que dans un certain ordre et d'une certaine manière. Mais les jeunes gens, dont l'esprit s'ouvre à la vérité, ont plus de facilité qu'on ne pense à la saisir telle qu'elle leur est présentée, et même sous des formes qui rebutent quelquefois des esprits plus exercés.

dedans contre les passions de leurs membres, et y maintenant l'exercice du pouvoir et l'observation des devoirs ; et en les défendant au dehors de toute violence de la part des autres familles, et réglant entre elles leurs intérêts respectifs.

III.

Les lois par lesquelles le pouvoir public assure la constitution des familles, en maintient le gouvernement, et y règle les intérêts, sont les lois sur les personnes et sur les biens, sur la possession et la transmission des propriétés ; ordonnances civiles, commerciales, rurales, municipales, etc., dont il fait l'application par ses ministres.

IV.

Si le pouvoir public n'a pu prévenir la guerre entre les familles, il leur permet le combat devant ses tribunaux, et il en fixe les règles dans les ordonnances sur la plaidoirie ; car un procès est un débat légal et judiciaire, où les parties belligérantes mettent les voies de droit à la place des voies de fait (1).

V.

L'homme ou la famille qui a recours sans nécessité aux voies de fait, tend à faire redescendre la société dans l'état natif et imparfait, et à la faire déchoir de la civilisation, puisque la société n'a passé à l'état public de société civile que lorsque les voies de droit ont pris la place des voies de fait, et que la vindicte publique a remplacé la vengeance personnelle.

VI.

Les voies de fait peuvent être dirigées contre la famille, contre l'Etat, contre la religion.

VII.

Les voies de fait dirigées contre la famille peuvent attaquer les hommes ou les propriétés de la famille. Elles peuvent être portées contre les propriétés jusqu'à leur soustraction par le vol, ou leur destruction par bris, par incendie, etc. Les voies de fait peuvent être portées contre l'homme jusqu'à l'homicide, contre l'époux jusqu'à l'adultère, contre le père jusqu'au rapt ou à la séduction de ses enfants, contre la femme jusqu'au viol, contre l'enfant jusqu'à l'abandon, etc. (2).

VIII.

Les voies de fait contre les hommes et les propriétés de la famille s'appellent des *crimes* ou des *délits;* les voies de fait contre les hommes et les propriétés de l'Etat sont des crimes d'Etat, tels que la rébellion, la trahison, le faux monnayage, etc

IX.

Les voies de fait contre les hommes ou les propriétés de la religion reçoivent un degré de gravité de la généralité et de l'importance de l'ordre auquel elles attentent : de là vient qu'elles portent dans nos anciennes lois le nom de *sacrilége*. Elles doivent être empêchées par le pouvoir public, gardien de tout l'ordre extérieur de la société, comme dépositaire de toute sa force extérieure (3).

X.

La connaissance et la poursuite des délits contre l'ordre domestique, public ou religieux, et leur punition afflictive ou infamante, personnelle jusqu'à être capitale, pécuniaire jusqu'à confiscation entière, sont l'objet des lois criminelles, appliquées par le pouvoir public, représenté par ses ministres (4).

(1) Puisque l'Etat est institué pour préserver les familles de leur destruction, il ne doit pas lui-même les détruire par des frais de justice exorbitants, des impôts ou un service excessifs.

(2) C'est une voie de fait contre les enfants de la part du père et de la mère, que leur séparation volontaire, et plus encore leur divorce, qui prive les enfants de la double assistance sur la foi de laquelle ils ont reçu le jour, et qui les livre sans nécessité naturelle à des soins étrangers, et même, en cas de secondes noces, à des soins ennemis.

(3) Les philosophes modernes n'ont cessé de nous dire que c'est à Dieu à venger les injures faites à son culte, qu'il faut souffrir tout ce qu'il souffre. On pourrait en dire autant du parricide. Dieu ne souffre rien de mal, et il ordonne au pouvoir humain de tout punir, comme ma pensée ordonne à mon bras de me défendre ; c'est à cette fin que le pouvoir est armé. Si Dieu punissait toujours d'une manière visible, l'ordre intellectuel serait transporté dans l'ordre visible, l'homme n'aurait plus de libre arbitre, il ne serait plus l'homme, le monde présent ne serait plus. Le grand mal de l'impunité dans la société, est de faire douter au peuple de la Providence. C'est aux gouvernements une impiété de ne pas punir ; mais ils ne doivent pas créer des délits. Les criminalistes modernes se sont élevés contre la distinction que faisaient nos anciennes lois des attentats contre les choses religieuses, appelés *sacriléges*. Ils n'ont pas vu que, plus l'ordre auquel on attente est général, plus on est coupable. Ainsi le faux monnayage est un plus grand crime que le simple vol.

(4) La peine de mort, contre laquelle les philosophes s'élèvent, n'est pas une compensation pour l'ordre social que le coupable a troublé ; car il n'y a nulle proportion entre la mort d'un homme qui doit mourir tôt ou tard, et l'ordre social qui ne doit

CHAPITRE XII.

ADMINISTRATION DE LA SOCIÉTÉ PUBLIQUE RELATIVEMENT AUX CHOSES.

I.

L'administration a rapport, non-seulement à la direction des personnes publiques, mais encore au soin des choses publiques (1).

II.

Toute chose abandonnée, tout homme qui n'appartient pas à une famille, délaissé, sans propriétés, sans moyens ou sans volonté d'en acquérir au moins par un travail légitime, appartient à toutes les familles ou à l'Etat, qui doit prendre soin des hommes, et jouir des choses pour l'avantage commun.

III.

Ainsi, les enfants exposés, les mendiants, les vagabonds et gens sans aveu, etc., et généralement tous ceux qui n'ont aucune famille, ou qui troublent celle des autres, appartiennent à la grande famille de l'Etat, et doivent être reçus temporairement ou viagèrement dans les maisons publiques de charité ou de correction, où ils puissent trouver la discipline, l'instruction, le travail et la subsistance.

IV.

L'Etat, remplissant à l'égard des personnes faibles et délaissées les devoirs d'un père, en acquiert sur elles le pouvoir, et peut les faire servir à ses besoins, suivant leur force et leur capacité (2).

V.

L'État permettra, facilitera même dans tous les sujets le développement de l'industrie honnête, propre à chaque sexe, et l'emploi de tous les moyens naturels et acquis par lesquels tout homme puisse s'occuper et toute famille acquérir quelque propriété. L'Etat, à cet effet, fondera des établissements publics d'éducation, de police, d'arts, de communication par terre et par eau; il veillera à la sûreté des personnes, à la salubrité des lieux, à l'abondance des subsistances; et, pour renfermer ses devoirs en peu de mots, il fera peu pour les plaisirs des hommes, assez pour leurs besoins, tout pour leurs vertus (3).

jamais être troublé. Cette compensation ne peut se faire qu'avec l'âme immortelle de l'homme, et par les peines de l'autre vie, auxquelles elle peut être condamnée par le juge souverain, devant lequel le pouvoir humain renvoie le coupable. Mais la peine de mort est le moyen qu'emploie la société pour empêcher un homme, convaincu par ses actions de vouloir troubler l'ordre, de persister dans ses tentatives criminelles. Or, comme la société est un être nécessaire, elle ne peut employer pour se conserver que des moyens infaillibles.

Il n'y a pas aujourd'hui en Europe d'homme éclairé qui ne regarde l'institution du jury en matière criminelle comme une institution de l'enfance de la société, et qui ne convient pas plus aux progrès de la corruption de l'homme qu'aux progrès de sa raison. Quand le crime est devenu un art, la fonction de le juger est une étude qui suppose l'instruction de plusieurs années et la pratique de toute la vie, et qui demande des hommes retirés comme dans un sanctuaire, loin de l'influence des intérêts et de la séduction des passions. L'esprit de l'ancienne jurisprudence était de venger la société; l'esprit de la nouvelle est de sauver l'accusé. Le jury, sorte de machine intermédiaire entre le juge et le coupable, et qu'il faut faire jouer, ne peut que condamner sur des faits consommés, ou absoudre sur des intentions présumées. Le juge, instrument de la loi et non pas son ministre, s'attache servilement à une lettre qui tue ou qui absout. Il n'y a que des évidences physiques et point de motifs moraux. Selon les matérialistes, le coupable est une machine, et le jury, le juge, l'instrument même du supplice, ne sont aussi que des machines dont le coupable ne peut, quoi qu'il fasse, être atteint, pourvu qu'il ne se meuve pas dans leur direction. Nous connaissions en France le jugement par *jury*, lorsqu'il fallait prononcer sur la façon et sur le prix d'un ouvrage du travail mécanique. Alors les juges appelaient des experts *jurés*, et l'ouvrier était jugé par *ses pairs*, parce qu'il était question d'un fait que des *pairs* seuls pouvaient connaître. Mais les pairs d'un voleur, d'un assassin !

(1) Dans les Etats modernes, l'administration des choses s'est perfectionnée aux dépens de celle des hommes, et l'on s'occupe en général beaucoup plus du matériel que du moral. Il y a peu de gouvernements qui mettent à faire fleurir la religion et la morale l'attention qu'ils portent à faire prospérer le commerce; ouvrir des communications, surveiller la comptabilité, procurer au peuple des plaisirs, etc. On s'attache surtout beaucoup à inventer des machines, et l'on ne prend pas garde que plus il y a dans un État de machines pour soulager l'industrie de l'homme, plus il y a d'hommes qui ne sont que des machines, et, à cet égard, la différence est sensible entre l'intelligence d'un montagnard, qui fait tout lui-même dans sa maison, et celle d'un artisan de ville qui tourne toute la vie une manivelle, ou fait courir une navette. Smith lui-même en convient. Son ouvrage est la bible de cette doctrine matérielle et matérialiste.

(2) Les gouvernements modernes veulent beaucoup de commerce, de fabriques, de luxe, de plaisirs, de population surtout, et ils cherchent à bannir la mendicité. Ils veulent la cause, et rejettent l'effet. Le pays de l'Europe où il y a le plus de fortunes colossales, est celui où il y a le plus de pauvres. Qu'on prenne garde qu'au milieu de notre richesse, de notre luxe de table surtout, de notre mollesse, de l'abondance de nos denrées, et de la perfection de notre agriculture, l'Europe a dressé des autels à l'homme qui a enseigné au peuple à se contenter d'une soupe maigre à un sou, et qu'on propose de lui faire manger des os bouillis. On ne ferait pas mieux après un siége de trois ans. On n'y pense pas : la société en Europe est dans un état violent.

(3) Jadis en France, chez cette nation si frivole, on pensait que les plaisirs publics ne cou-

VI.

Dans une société constituée, toutes les familles, en travaillant à accroître leur fortune par des voies légitimes, doivent se proposer, pour terme à leur industrie, de sortir de l'état purement privé, pour se consacrer au service de l'Etat dans l'exercice des fonctions publiques; et l'Etat doit y admettre toutes les familles qu'une fortune suffisante et une conduite irréprochable rendent dignes de cette honorable promotion. C'étaient l'esprit et le motif de ce qu'on appelait autrefois en France l'*anoblissement*.

VII.

Le pouvoir public conserve l'Etat comme il conserve les familles; il y empêche les dissensions intestines en suspendant l'action des forces privées, et il le défend contre l'invasion étrangère en rendant une et régulière l'action de la force publique.

VIII.

Ainsi, l'Etat se réserve les voies de fait, et laisse les voies de droit à la famille; et par cette disposition, les familles peuvent vider leurs débats sans que l'Etat en soit agité, et les nations se combattre sans que les familles en soient troublées (1).

IX.

Le pouvoir public emploie à la défense de l'Etat une partie seulement des hommes et des propriétés de la famille.

X.

Quelquefois il y dévoue des familles entières, dont il forme un ordre particulier soumis à des lois spéciales; mais partout il a recours à un service extraordinaire d'hommes et de choses, dont la levée gratuite ou exigée s'appelle *conscription* ou *engagement* pour les hommes, *don gratuit*, *contribution*, *subvention*, *impôt* pour les choses.

XI.

La levée et le service des hommes, la perception et l'emploi de l'impôt, sont l'objet de règlements ou d'ordonnances militaires et fiscales, etc.

CHAPITRE XIII.

DE LA SOCIÉTÉ GÉNÉRALE DES NATIONS CIVILISÉES, OU DE LA CHRÉTIENTÉ.

I.

Le genre humain peut être considéré tout entier comme réuni en une société universelle, sous le pouvoir suprême de Dieu et les lois générales de l'humanité: mais les nations chrétiennes ou civilisées forment une société spéciale sous les lois particulières du christianisme, appliquées aux relations ou rapports des nations entre elles.

II.

Les relations que l'humanité en général, et la religion chrétienne en particulier, établissent entre les nations, sont exprimées dans les lois appelées *lois du droit des gens*, *jus gentium* (2).

III.

Ainsi, les rapports entre les nations sont l'objet du droit des gens, comme les rapports entre les familles sont l'objet du droit civil.

IV.

La société générale des nations chrétiennes, régie par les lois du droit des gens, s'appelle la *chrétienté*, ou la république chrétienne.

V.

Les nations, comme les familles, sont entre elles dans des rapports de guerre ou des rapports de paix. Il y a donc les lois de la guerre et les lois de la paix (3).

CHAPITRE XIV.

DE L'ÉTAT DE GUERRE.

I.

Tout ce qui a été dit de l'indépendance

viennent qu'aux hommes privés, et que les hommes publics doivent se contenter de plaisirs domestiques. Les magistrats et les gens d'église n'allaient pas au spectacle.

(1) Au contraire, chez tous les peuples non civilisés ou peu civilisés, les guerres d'Etat à Etat entraînent la désolation de la famille, et il suffit de la querelle de deux familles puissantes pour troubler l'Etat. On peut remarquer que les voies de fait sont aux deux extrêmes de la société, dans l'état purement de famille et l'état de nation, celles qui n'ont l'une et l'autre que Dieu pour juge d'appel.

(2) « C'est une erreur blâmable, » dit le célèbre Bacon, « de penser qu'il n'y a entre les nations d'autre lien que celui d'un même gouvernement ou d'un territoire commun. Il y a entre elles une confédération implicite et tacite, qui dérive de l'état de société. » (*De bello sacro.*)

(3) Le droit de guerre ou de paix entre les familles formait le droit des petites nations ou des familles, *jus minorum gentium*. Le droit de guerre ou de paix entre les nations forme le droit des grandes familles ou des gens, *jus majorum gentium* ou *jus gentium*. (Voyez FILANGIERI, *De la législation*.)

réciproque et des rapports des familles entre elles peut s'appliquer à l'indépendance et aux rapports des nations entre elles, avec cette différence, toutefois, que les familles en état civil ont au-dessus d'elles le pouvoir public, qui les ramène à l'ordre par la force des lois, et que les nations n'ont au-dessus d'elles que le pouvoir universel ou divin, qui les ramène à l'ordre par la force des événements.

II.

Chaque nation forme donc une société naturellement indépendante de toute autre nation, à moins que, détournée de la constitution naturelle des sociétés, et soumise à des lois faibles et variables, elle ne soit obligée de demander à d'autres nations la garantie de sa propre existence (1).

III.

Telles sont les passions des hommes et la force des circonstances, que cette indépendance de droit de chaque nation est souvent troublée de fait par une agression à force ouverte de la part de quelque autre nation.

IV.

Comme le pouvoir public ne défend pas le débat entre des familles, mais qu'il en fixe les règles, ainsi le pouvoir suprême de Dieu ne défend pas le combat entre les nations, mais il en fixe les lois (2).

V.

La guerre que se font entre elles les nations pour maintenir l'honneur de leur indépendance ou l'intégrité de leur territoire, même celle qu'une nation peut faire à une autre pour étendre la civilisation, sont, comme les procès entre les familles, un état légitime, s'il est nécessaire pour maintenir l'ordre général de la société; légal, s'il est réglé par les lois propres à cette circonstance de la société (3).

VI.

Les conquêtes qu'une nation peut faire dans une guerre commencée par des motifs légitimes et soutenue par des voies légales, et les indemnités qu'elle peut exiger, sont légitimement acquises, comme les dommages et les dépens que les tribunaux accordent à une partie contre l'autre dans les affaires civiles.

VII.

Les manifestes justificatifs de leurs griefs, que publient les puissances à la veille de commencer la guerre, sont un hommage rendu à la Justice éternelle, souveraine des nations; et les déclarations de guerre, qui avertissent les sujets respectifs de prendre des précautions pour la sûreté de leurs personnes et de leurs biens, sont une mesure que prescrit l'humanité (4).

VIII.

La première loi du droit de guerre entre les Etats, et la plus sacrée, est que l'Etat ne fait la guerre qu'à l'Etat, et non à la famille. Ainsi, l'Etat belligérant doit respecter l'honneur et la vie des personnes de la famille, ne point en exiger de service personnel militaire, préserver ses propriétés de destruction et d'enlèvement gratuit, sauf le cas d'absolue nécessité. Il doit conserver les familles dans la jouissance des propriétés communes, morales et physiques, établissements de religion, d'éducation, de police, de subsistance, de salubrité, etc. (5).

(1) On peut voir ce que sont devenues les garanties accordées par le traité de Westphalie, et par les traités subséquents. L'auteur a considéré le traité de Westphalie sous ce point de vue (a).

(2) Ceux qui ont voulu établir un tribunal pour juger les querelles des nations, et établir ainsi entre elles une paix perpétuelle, ont proposé une chose contre nature ; car un tribunal suppose une force supérieure à celle des parties, qui puisse les soumettre au jugement prononcé contre elles, et ce tribunal composé de nations n'aurait aucune force contre les nations. Ce serait la constitution germanique appliquée à l'Europe en général ; constitution forte contre les faibles, et faible contre les forts. Les philosophes modernes ont beaucoup déclamé contre la guerre, jusqu'au moment où elle s'est faite pour leur compte, et pour étendre leurs opinions.

(3) Bacon met au nombre des motifs légitimes de guerre celui d'étendre la civilisation, et de tirer un peuple de la barbarie, et il a fait un traité exprès pour le soutenir. C'est un dialogue entre des interlocuteurs de différentes religions, et il fait l'honneur au Catholique de lui donner à défendre la cause de la civilisation.

(4) Les déclarations de guerre sont la première assignation dans un procès. Les gouvernements se dispersent sans aucune raison de ce procédé d'humanité, de générosité, de religion même, comme s'ils ignoraient l'influence de tout ce qui est de morale publique sur la morale privée.

(5) Chez les mahométans et les sauvages, comme autrefois chez les païens, la guerre se fait à la famille autant ou plus qu'à l'État. On la réduit en esclavage, on détruit ou l'on enlève ses propriétés. De là vient que les guerres que se font entre elles les nations chrétiennes sont bientôt oubliées, et leurs désastres bientôt réparés. Je ne sais quel

(a) *Du traité de Westphalie et de celui de Campo-Formio.*

IX.

La famille, par conséquent, ne doit pas, sous des peines graves établies dans le droit public et l'usage des nations chrétiennes, prendre part à la guerre que se font entre elles des armées campées sur son territoire, ni directement, ni indirectement, par l'espionnage, l'embauchage, etc.

X.

La course sur mer contre les bâtiments de commerce n'est point une violation du droit des gens, parce que le commerce, quel que soit son objet, public autant que domestique, ajoute aux moyens que l'Etat a de continuer la guerre, et peut être regardé comme une propriété nationale (1).

XI.

Le vainqueur étranger peut exiger, des peuples qu'il a soumis, des contributions et même des serments de fidélité à son gouvernement, comme le prix de la protection qu'il accorde aux personnes et aux biens, protection que le vaincu accepte par cela seul qu'il en jouit; domination de la force, que le traité subséquent peut convertir en pouvoir légal.

XII

Les lois de la guerre, qui ne sont que les lois naturelles de l'humanité appliquées à cet état particulier des nations, interdisent de faire aucun mal aux hommes dont il ne puisse pas résulter un plus grand avantage pour la nation que le droit de la guerre autorise à le faire; elles défendent d'aggraver les maux de la nature, et de détruire l'homme lorsqu'on l'a mis hors d'état de nuire. Ainsi elles défendent de faire mourir le prisonnier de guerre, de se servir d'armes inusitées et cruelles, d'empoisonner les sources, de bombarder une ville affligée de la peste, de tirer en mer sur un vaisseau qui brûle, ou de refuser des secours à un navire en péril. De là l'obligation à toute puissance en état de guerre de nourrir les prisonniers, de faire panser les blessés et inhumer les morts de l'ennemi que le sort de la guerre a fait tomber entre ses mains. De là enfin ces procédés en pleine guerre, et même au milieu des combats, qui n'ont été connus que des peuples chrétiens, et où la générosité va souvent plus loin que les lois mêmes de l'humanité (2).

XIII.

La loi d'empêcher les maux inutiles et excessifs ne permet pas de pousser l'opiniâtreté de la défense plus loin que la probabilité du salut, à moins que le plus grand bien de la société ne rende nécessaire et exigible le sacrifice de quelques hommes, et ce don de soi, que tout homme doit à la société.

XIV.

La puissance belligérante qui se permet de manquer la première aux lois de la guerre autorise de justes représailles que l'humanité permet, et quelquefois prescrit, pour empêcher la continuation ou le retour des mêmes excès.

CHAPITRE XV.

DE L'ÉTAT DE PAIX.

I.

La guerre ne pouvant avoir d'autre terme que la paix, l'humanité commande de l'accélérer, et il doit être permis, même au fort de la guerre, à tous envoyés ou messagers de paix de passer et repasser librement à travers les pays occupés par les armées; et toute cessation d'hostilités par armistice, trêve ou capitulation, cartel d'échange, convention préliminaire ou définitive, doit être religieusement exécutée.

II.

La cessation de la guerre entre deux nations les fait rentrer dans l'ordre général des relations pacifiques, qui avait été suspendu par les hostilités réciproques, et quelquefois dans un ordre particulier d'alliance offensive et défensive.

III.

Les ambassadeurs et envoyés des puissances étrangères doivent, en se conformant

auteur dit qu'il y a des pays en Europe qui ne sont pas remis des ravages des Romains, et l'on peut voir, dans les provinces qui confinent à l'empire turc, des traces de dévastation irréparable.

(1) Si le commerce ne perdait pas à la guerre, il y gagnerait. Si les commerçants y gagnaient, la guerre serait interminable, et l'humanité peut-être demande que, dans une guerre entre deux nations, la course sur mer soit autorisée. Rien de plus humain que de bien traiter les prévenus de crimes détenus en prison; mais si les prisonniers sont aussi commodément dans la maison de détention que le citoyen dans la sienne, la prison sera l'asile de la fainéantise et de la mauvaise foi. Il n'y a pas de terme à la vérité, il y en a un à la vertu.

(2) Les guerriers d'Homère se prodiguent l'insulte avant le combat, et l'injure après la victoire. Les Romains faisaient passer au fil de l'épée des villes et des armées entières. Le christianisme a fait disparaître toutes ces horreurs de l'état de guerre, car ce ne sont pas des guerriers qui ont détruit à la Nouvelle-Espagne les malheureux Indiens, ce sont des marchands.

aux lois, jouir auprès de la nation où ils résident, des honneurs attachés au caractère public dont ils sont revêtus, et auquel même la guerre ne peut porter atteinte (1).

IV.

Ce caractère, étant essentiellement pacifique, leur interdit, comme une violation du droit des gens toute démarche hostile contre la nation qui les reçoit, et toute infraction à ses lois.

CHAPITRE XVI.

DES TRAITÉS ENTRE LES NATIONS.

I.

Cette partie de la législation du droit des gens, soumise à l'influence de circonstances particulières, ne peut être réglée par des considérations générales. Elle est toute comprise dans les traités eux-mêmes, véritables lois entre les nations jusqu'à révocation expresse; lois passagères et variables, si elles ont été imposées par la violence contre l'ordre naturel, politique et religieux de sociétés; lois durables, si cet ordre naturel a été respecté par la modération qu'on peut appeler la sagesse de la force (2).

II.

Les puissances chrétiennes commencent leurs traités d'alliance et de paix par une formule religieuse qui les met sous la protection de l'Etre trois fois saint, présent aux conventions solennelles des peuples, comme aux pensées intimes des hommes: usage vénérable, *aveu de foi et hommage* envers la Divinité, et le seul acte public de religion que puissent faire les peuples réunis en un corps.

CHAPITRE XVII.

SURVEILLANCE ET BIENVEILLANCE ENVERS LES ÉTRANGERS.

I.

Tel est le vœu de la nature, que l'homme reste auprès des parents qui lui ont donné le jour, et sur le sol qui l'a vu naître, que la qualité d'étranger est regardée chez tous les peuples, ou comme une présomption de fuite qui autorise un gouvernement à demander à l'étranger des preuves légales de bonne conduite, ou comme un malheur qui mérite de sa part une protection particulière (3).

II.

De là à la fois le droit d'hospitalité, sacré chez tous les peuples, et les violences exercées autrefois, ou la surveillance exercée aujourd'hui, non-seulement envers l'homme étranger à la nation chez la quelle il voyage, mais même, dans certains cas, envers le citoyen étranger à la *commune* où il se trouve.

III.

Lorsque le gouvernement s'est assuré de la probité d'un étranger, il doit lui accorder protection et assistance, et se regarder comme remplaçant à son égard son gouvernement naturel, et même sa famille; mais comme il ne peut pas l'assujettir à tous les devoirs de citoyen, il ne doit pas lui en permettre toutes les facultés.

IV.

Les facultés de citoyen appartiennent aux familles indigènes, et particulièrement la faculté de posséder exclusivement, et comme leur patrimoine, le sol natal qu'elles ont fécondé par leurs sueurs dans la vie domestique, et défendu par leurs soins, et souvent de leur sang, dans la vie publique.

V.

L'étranger qui a rendu ou qui peut rendre à l'Etat des services distingués, par une industrie productive, ou dans des fonctions publiques, partage les devoirs de citoyen, et

(2) Les Turcs seuls, en Europe, renferment jusqu'à la paix les envoyés des puissances avec lesquelles ils sont en guerre. L'usage, qui s'est introduit un peu tard dans leur politique, d'envoyer des ambassadeurs résider dans les cours étrangères, doit mettre fin à cette coutume barbare; au reste, les puissances chrétiennes n'usaient jamais de représailles.

(1) On peut voir, dans l'écrit déjà cité sur la paix de Westphalie, (*Voy.* part. II, tome II) que ce traité célèbre renfermait le germe des guerres qui depuis ont désolé l'Europe, parce qu'il y fondait la démocratie politique et religieuse, qui sont contre l'ordre naturel des sociétés, et qui ne pouvaient s'affermir, parce que rien ne s'affermit contre la nature.

(3). Chez les anciens, étranger était synonyme d'ennemi. *Hostis apud majores nostros is dicebatur quem nunc peregrinus dicimus*, dit Cicéron. Il faut remarquer que, chez les anciens, la famille était hospitalière et l'Etat inhospitalier. C'est tout le contraire chez les peuples modernes. L'hospitalité ancienne de la famille s'est partagée entre les hôpitaux et les hôtelleries, et l'on peut assurer en général que là où les auberges sont les meilleures, et le métier d'aubergiste plus considéré, l'homme est moins hospitalier envers l'étranger.

l'Etat doit lui en accorder les facultés par des lettres de naturalisation (1).

VI.

L'étranger prévenu d'un délit dans son pays, et reclamé par son gouvernement, doit lui être rendu, mais seulement dans des cas spécifiés d'avance, et pour des faits manifestement attentatoires aux lois fondamentales des sociétés, et punis chez tous les peuples civilisés de peines capitales : l'extradition ne doit pas être accordée pour des délits locaux et politiques, et si le droit d'asile n'est pas attaché aux temples, l'univers entier est un temple pour l'homme infortuné.

VII.

oute introduction d'étrangers qui, par leur constitution morale ou physique, peuvent détériorer les mœurs d'une nation, ou même en altérer la race, doit être resserrée dans d'étroites limites, si elle ne peut être entièrement empêchée. De là venaient les difficultés que les gouvernements apportaient à l'admission des races d'une couleur différente de la couleur européenne ; ou de religions ennemies de la religion chrétienne.

CHAPITRE XVIII.

DES CODES DES LOIS, OU CORPS DE DROIT.

I.

Il résulte de tout ce qu'on vient de dire, que toute la législation est renfermée dans trois codes de lois, ou *corps de droit*, relatifs aux trois états de société.

1° Un code domestique ou code des familles qui compose le *corps de droit civil* ou privé, et qui comprend les lois domestiques qui fixent le rapport des personnes domestiques dans la famille, et les lois civiles qui fixent les rapports des familles entre elles dans l'Etat. La connaissance de ces lois est l'objet de la jurisprudence.

2° Un code public ou des nations, qui compose le *corps de droit public*, et qui comprend les lois politiques ou publiques qui fixent les rapports des personnes publiques dans l'Etat et les lois du *droit des gens* qui règlent les rapports des nations entre elles dans la chrétienté. La connaissance de ces lois est l'objet de la science du publiciste.

3° Un code religieux, appelé *corps du droit canonique* (2), qui comprend les vérités dogmatiques, loi ou *règle* de la pensée de l'homme dans ce qu'il peut connaître de Dieu et des personnes divines ; les vérités de culte et de discipline, *règle* des rapports des hommes entre eux à cause de Dieu. La connaissance de ces lois est l'objet de la science du théologien.

II.

On voit, en comparant ces diverses lois, que les lois dogmatiques, les lois domestiques, les lois politiques fixent la constitution du pouvoir, et que les lois de discipline, les lois civiles et les lois du droit des gens règlent l'exercice des devoirs (3).

III.

Ainsi les lois du droit des gens sont aux nations ce que les lois civiles sont aux familles (4).

(1) Il faut craindre plus qu'il ne faut la désirer l'affluence des étrangers en France. Tout esprit national, première défense d'un Etat, se perd par ce contact des mœurs étrangères, et ce sont les Anglais voyageurs autant que les Français armés qui ont perdu la Suisse. Le dirai-je ? il y a des choses en Europe qui périssent par leurs propres excès, comme la philosophie, les spectacles, le commerce peut-être, et ce cosmopolite, qui rendait les *citoyens de l'univers* étrangers à toute religion et à toute patrie, n'a-t-il pas influé sur des événements dont le résultat sera d'isoler les peuples les uns des autres ? Ne voyons-nous pas déjà les gouvernements se montrer plus difficiles sur l'admission des étrangers, et la qualité seule de voyageur soumettre partout un homme à des formalités rigoureuses ! L'Europe revient, sans s'en douter, à beaucoup de vieilles idées dont le temps a démontré la justesse. Nous croyons mal à propos nos pères peu habiles à gouverner les hommes, parce qu'ils s'entendaient beaucoup moins bien que nous à administrer les choses. Nous nous trompons, et les gouvernements modernes ont perdu toute connaissance des hommes par une attention exclusive sur les choses.

(2) Ce mot *droit canonique* a souvent un sens plus restreint. *Canon* veut dire *règle*, et convient par excellence à la religion.

(3) Les lois domestiques et les lois politiques, en France, n'étaient pas écrites pour la plupart. Les lois domestiques non écrites s'appellent les *mœurs*, les lois politiques non écrites s'appellent des *usages*, des *coutumes*. Dieu parle à la première famille, il écrit pour le premier peuple, et les lois domestiques deviennent des lois publiques, lorsque la famille devient l'Etat. Le même ordre de choses se renouvelle sous nos yeux ; les peuples naissants n'ont rien d'écrit sur la société domestique, ni sur la société publique. A mesure qu'ils avancent, ils écrivent leurs lois politiques ; plus tard ils écrivent jusqu'aux lois domestiques ou aux mœurs. C'est là que nous en sommes. Ainsi le vieillard ne se rappellerait rien, s'il n'écrivait tout. Malheur peut-être à une nation obligée d'écrire, et de faire des lois même de ses mœurs !

(4) Il faut nous arrêter un moment sur le mot *droit*. Droit vient de *dirigere*, *directum*, et désigne une rectitude absolue. En hébreu, *droit* et *coutume* sont synonymes, sans doute parce que la coutume était droite et bonne. Mais nous en avons fait l'équivalent du mot latin *jus*, qui vient de *jubere*, commander, et qui eût été beaucoup mieux rendu par le mot *jussion*. Les anciens ne connaissaient que des *commandements* ou des volontés arbitraires de l'homme. Les modernes ne doivent connaî-

IV.

Les lois civiles sont les règles de la paix que la société met entre les hommes; les lois criminelles sont les règles de la guerre que le pouvoir déclare aux ennemis de l'ordre social.

V.

Les lois criminelles sont domestiques, politiques, religieuses, comme la société; elles ont un effet passager ou irrévocable, comme le délit.

VI.

Les châtiments que le père de famille inflige à ses enfants pour des fautes légères, sont les peines passagères de la société domestique; l'exhérédation, et autrefois la malédiction, en sont les peines irrévocables (1).

VII.

La société politique inflige, suivant la gravité et l'espèce des délits, des peines passagères, afflictives ou pécuniaires, telles que la prison, l'exil, l'exposition, l'amende, et des peines irrévocables, afflictives et pécuniaires, telles que la peine de mort et la confiscation.

VIII.

Il y a dans la société religieuse, suivant la gravité et l'espèce des délits, des peines passagères, appelées *satisfactions*, *pénitences*, *censures*, et des peines irrévocables, qui sont les peines de l'autre vie, connues chez tous les peuples (2).

IX.

Ainsi, rapports des individus entre eux dans la famille, des familles entre elles dans la nation, des nations entre elles dans le monde, des hommes, des familles, des nations entre elles, du genre humain tout entier avec Dieu dans la religion; lois domestiques et civiles, lois publiques et du droit des gens, lois de la religion et de la morale; lois criminelles dans la famille, dans l'Etat, dans la religion, forment la société en général, ou l'ordre moral de l'univers.

CHAPITRE XIX.

ACCORD DE LA RELIGION ET DE L'ÉTAT.

I.

La religion est la raison de toute société, puisque hors d'elle on ne peut trouver la raison d'aucun pouvoir, ni d'aucuns devoirs. La religion est donc la constitution fondamentale de tout état de société.

II.

La société civile est donc composée de religion et d'Etat, comme l'homme raisonnable est composé d'intelligence et d'organes.

III.

L'homme est une *intelligence* qui doit faire *servir ses organes* à la fin de son bonheur et de sa perfection. La société civilisée n'est autre chose que la religion qui fait servir la société politique à la perfection et au bonheur du genre humain.

IV.

Si la constitution du pouvoir politique a sa raison dans la religion, qui nous le représente comme le ministre de la Divinité, *minister Dei in bonum*, l'administration politique a sa règle dans la morale.

V.

Ainsi la société la plus parfaite est celle où la constitution est la plus religieuse, et l'administration la plus morale.

VI.

La religion doit donc constituer l'Etat, et il est contre la nature des choses que l'Etat constitue la religion (3).

tre que des *règles*, ou lois naturelles de l'ordre. Et voilà pourquoi les uns disaient *jus*, et les autres disent *droit* ou règle; car le *jus* n'est pas toujours le droit, et le *jus belli*, chez les anciens, n'était pas assurément le droit naturel de l'état de guerre entre les hommes. C'est parce que les volontés humaines doivent être conformes aux volontés divines, que le mot *ordre* dans la langue la plus juste de l'Europe, exprime également les deux idées, et que l'on dit l'ordre ou les ordres du général, et les lois de l'*ordre*. Burlamaqui, p. 1re, ch. 5, a fait une observation à peu près semblable sur le mot *jus*. *Jura*, selon Festus, se disait autrefois *jusa* ou *jussa*.

(1) La religion chrétienne repousse du cœur et des lèvres du père de famille le terrible droit de maudire, et la société politique ne lui permet plus la peine de mort. Mais tout crime contre l'ordre domestique, qui eût encouru autrefois la malédiction paternelle, serait aujourd'hui puni par le pouvoir public du dernier supplice. La religion, comme on voit, a adouci les peines.

(2) On voit pourquoi toutes les lois criminelles de la famille, de l'Etat, de la religion, sont ébranlées à la fois, et pourquoi, dans le même temps qu'on nie l'éternité de peines, on veut abolir la peine de mort, et introduire dans la famille une éducation sans vigueur. Les lois rendues en France pendant la révolution ne permettaient pas au père de déshériter son fils.

(3) Il faut laisser dire les esprits superficiels et les publicistes anglicans : le plus grand concu-

VII.

Mais afin que l'Etat soit constitué par la religion, il est nécessaire qu'il en règle les ministres, dont les passions pourraient altérer la religion, et ébranler ainsi la constitution de l'Etat.

VIII.

Ainsi l'Etat doit obéir à la religion et les ministres de la religion doivent obéir à l'Etat dans tout ce qu'il ordonne de conforme aux lois de la religion, et la religion elle-même n'ordonne rien que de conforme aux meilleures lois de l'Etat.

IX.

Par cet ordre de relations, la religion défend le pouvoir de l'Etat, et l'Etat défend le pouvoir de la religion (1).

CHAPITRE XX.

CONSIDÉRATIONS GÉNÉRALES.

Société domestique ou famille, société publique ou Etat, société universelle ou religion chrétienne, à la fois domestique et publique, sont, non égales, mais semblables dans leur constitution, ou dans le nombre et le rapport des personnes ; semblables dans leur gouvernement, qui est la direction des personnes et l'administration des propriétés, pour l'utilité commune ; semblables dans leur principe, qui est la raison ; dans leur moyen, qui est l'ordre; dans leur fin, qui est le bien, *alpha* et *oméga* des êtres ; mais elles sont différentes d'étendue et telles que des cercles concentriques, qui ont le même nombre de parties, et également disposées, et qui ne diffèrent que de grandeur; elles ont toutes le pouvoir au centre, le sujet à la circonférence, le ministre, semblable au rayon qui joint le centre à chaque point de la circonférence, placé entre le pouvoir et le sujet, pour lier la volonté de l'un à l'obéissance de l'autre. Telles sont les lois générales de toute société, et les harmonies du monde moral. Tout y est *vrai* dans les principes, tout y est *réel* dans les personnes. Les lois n'y sont pas *écrites au fond du cœur des hommes*, comme le veu-

de pouvoir politique du roi d'Angleterre est sa suprématie religieuse, parce qu'il n'y a pas dans un Etat de moyen de destruction plus efficace qu'une institution contre nature.

(1) La religion n'abandonne jamais la première l'Etat ; mais si elle en est abandonnée, elle laisse périr le gouvernement assez insensé pour la regarder, non pas comme la souveraine nécessaire, ou même comme une alliée utile, mais comme une ennemie cachée, un mal inévitable, qu'il faut circonscrire ainsi que la peste, de peur qu'il ne gagne, ou tolérer, comme les jeux publics et les prostituées, de peur qu'on ne fasse pis. Les Etats où cette opinion est répandue et mise en pratique ne sauraient subsister, et il n'est pas douteux que la tolérance, pour ne pas dire la protection accordée depuis cinquante ans en France à des hommes et à des opinions impies, n'ait, même politiquement, été la première cause de ses malheurs. Il y a des désordes impunis ailleurs, que la France ne peut pas se permettre, et elle n'est pas dans le monde une société *sans conséquence*. Si Dieu est le pouvoir suprême de la chrétienté, la France est son premier ministre : elle a été le grand moyen de la civilisation en Europe, et elle peut encore y rétablir les vraies maximes. On a toujours devant les yeux quelques entreprises surannées de la cour de Rome, et l'on ne sait pas que les progrès, la force, la civilisation, l'existence même des Etats de l'Europe est due à l'intervention perpétuelle de la cour de Rome, et même à ses écarts, et qu'elle a été la mère qui a allaité, élevé et souvent corrigé ses enfants à demi sauvages. Quand on écrira l'histoire avec cette pensée, au lieu de se traîner sur les pas de nos historiens soi-disant philosophes, qui se sont traînés eux-mêmes sur les pas de Wiclef et de Luther, et qui ont rappelé, exagéré, commenté jusqu'au dégoût les vices de quelques Papes (a), on sera étonné des nouveaux points de vue qui s'ouvriront en histoire et en politique. On est confondu, lorsqu'on pense aux livres qu'il faut refaire, surtout en histoire, et même en histoire de France, où nous n'avons presque que Daniel, et Hénault qui rend au P. Daniel la justice qu'on a refusée à la robe du Jésuite. L'Europe depuis longtemps fait fausse route, et malheur aux gouvernements que la révolution n'aura pas remis dans le bon chemin ! Il est vrai que tout le mal fait depuis un siècle ne peut pas être réparé dans dix ans, comme il y a des maux faits dans l'espace de dix ans qui ne peuvent pas être réparés dans un siècle : mais quand le pouvoir commence bien, le temps achève ; car le temps est le premier ministre de tout pouvoir qui veut le bien.

Tous les gouvernements anciens donnaient ou laissaient donner des biens à la religion. Les gouvernements modernes tendent tous à la dépouiller de toute propriété, et à la réduire à l'état précaire et avilissant de mercenaire. De grands désordres, dont le premier sera l'asservissement de la religion et l'avilissement de la morale, seront la suite de ces théories où les gouvernements sacrifient tout aux systèmes de quelques beaux esprits, et à l'avidité de quelques courtisans. La religion est un rempart que les gouvernements en Europe cherchent à abattre, parce qu'il borne l'envie qu'ils ont de s'étendre. Quand ils l'auront renversé, ils seront tout étonnés de trouver au delà l'abîme sans fond de la souveraineté populaire qu'il leur cachait. Ils voudront le relever ; il ne sera plus temps. Hélas ! serait-ce des peuples qu'il faudrait entendre cette parole terrible de saint Paul, qu'on ne peut à la lettre entendre de l'homme : *Il est impossible, une fois qu'on a goûté le don céleste de la vérité, et qu'on l'a rejeté, d'y revenir* (*Hebr.* VI, 4, 6) ; et un peuple chrétien une fois corrompu le serait-il sans retour ?

(a) Leibnitz, tout luthérien qu'il est, avance qu'aucun trône n'a été occupé par un plus grand nombre d'hommes éminemment vertueux, savants et polis, que le trône papal.

lent les sophistes, car l'homme pourrait les méconnaître ou les nier; elles ne sont pas uniquement confiées à la tradition, car l'homme pourrait les oublier : mais une fois révélées à l'homme par la parole, moyen unique et nécessaire de toutes ses connaissances morales, elles sont fixées par l'Ecriture pour les nations, et elles deviennent ainsi une règle universelle, publique, invariable, extérieure ; une *loi* qu'en aucun temps et en aucun lieu personne ne peut ignorer, oublier, dissimuler, altérer ; et pour me servir des expressions de Bossuet et de Leibnitz, deux des plus beaux génies qui aient honoré l'intelligence humaine, différents de nations, divisées peut-être (1) de croyance sur certains points, mais se réunissant à proclamer, à défendre les vérités fondamentales de l'ordre social : « Dans cette parole de Dieu (le Décalogue), » dit Bossuet, « sont les premiers principes du culte de Dieu et de la société humaine ; » et dans sa *Politique sacrée*, expliquant ces paroles, il fonde sur cinq motifs tous les devoirs de la société. « 1° Les hommes n'ont tous qu'une même fin qui est Dieu : *Tu aimeras le Seigneur de tout ton cœur, de toute ton âme*, etc. 2° Cet amour de Dieu oblige tous les hommes à s'aimer les uns les autres. Dieu est notre père commun, et son unité est notre lien. Il est naturel que celui qui aime Dieu, aime aussi, pour l'amour de lui, tout ce qui est fait à son image. 3° Tous les hommes sont frères enfants d'un même Dieu. Ils naissent tous d'un même homme, qui est le père commun, et *qui porte en lui-même l'image de la paternité de Dieu*. 4° Chaque homme doit avoir soin des autres hommes ; car si nous sommes tous faits à l'image de Dieu, et également ses enfants ; si nous sommes tous une même race et un même sang nous devons prendre soin les uns des autres : *Unicuique Deus mandavit de proximo suo*. (*Eccli.* XVII, 12.) 5° Les hommes ont besoin les uns des autres. Dieu veut que chacun trouve son bien dans la société : c'est pourquoi il a donné aux hommes divers talents, par cette diversité de dons, le fort a besoin du faible, le grand du petit, chacun de celui qui paraît le plus éloigné de lui, parce que le besoin rapproche tout et rend tout nécessaire. *Jésus-Christ, en formant son Eglise, en établit les principes sur ce fondement et nous montre quels sont les principes de la société humaine.* »

Enfin, Leibnitz, dans ce passage d'une haute philosophie et d'une profonde connaissance des principes de l'ordre, passage qui n'est que l'expression généralisée ou analytique de celui de Bossuet : « La collection de tous les esprits constitue *la cité de Dieu*, et le monde moral dans le monde physique. Rien dans les œuvres de Dieu de plus sublime et de plus divin : *C'est la monarchie vraiment universelle, et l'Etat le plus parfait sous le plus parfait des monarques.* »

Nous sommes parvenus au terme de notre carrière. Nous avons considéré, par les seules lumières de la raison, la législation générale de l'ordre social ; nous en avons fait l'application aux lois particulières des sociétés ; nous en avons trouvé la raison dans l'homme et le principe dans Dieu ; car la société, si l'on s'obstine à n'y voir que l'homme, n'est qu'un long supplice, un lieu de confusion et d'horreur ; et, certes, ils sont conséquents à eux-mêmes les publicistes modernes qui, ne voulant pas admettre Dieu dans la société humaine, la regardent comme un état contraire à la nature de l'homme, et celui où il est le plus malheureux et le plus dépravé.

Nous ne pouvions parler de Dieu et de l'homme, sans considérer leurs rapports, dont l'ensemble et l'ordre s'appellent *la société religieuse*, rapports qui sont la règle et la mesure de ceux des hommes entre eux dans la société politique ; car les hommes, s'il n'existe pas de Dieu, ne peuvent légitimement rien les uns sur les autres, ne se doivent rigoureusement rien les uns aux autres, et tout *devoir* cesse entre les êtres, là où cesse le *pouvoir* sur tous les êtres.

Mais en considérant la société, même religieuse, *semblable* en tout à la société politique, et composée de personnes semblables dans leur nombre et dans leurs rapports, nous avons dû considérer l'accord des vérités fondamentales que la religion propose à notre foi, avec les conceptions les plus générales de la raison, « parce que le temps est venu de considérer ainsi la vérité, que nos erreurs le demandent, et que nos lumières le permettent. » Ici nous avons à craindre que les mêmes hommes qui ont jusqu'à présent accusé la foi des Chrétiens d'être trop simple et trop crédule, ne l'accusent aujourd'hui d'être trop haute et trop raisonnée. Cette inconséquence ne devrait

(1) Je dis *peut-être*, car Leibnitz fait à tout moment les aveux et avance les assertions les plus favorables à la doctrine de l'Eglise romaine.

pas surprendre. On nous a contesté la raison, lorsque nous n'opposions que la foi; on nous contestera peut-être la foi, lorsque nous opposerons la raison, parce qu'on ne sait pas que pour toute connaissance, même profane, LA FOI PRÉCÈDE LA RAISON POUR LA FORMER, ET QUE LA RAISON SUIT LA FOI POUR L'AFFERMIR. Il serait temps cependant de faire cesser cette guerre civile, et même domestique, entre la foi et la raison, où tout périt, raison et foi, et ce combat opiniâtre entre les esprits, qui ne laisse sur le champ de bataille que des morts.

C'est parce que la foi commence la raison, et que la raison achève la foi, qu'il a paru de siècle en siècle des écrits solides et lumineux, dans lesquels les motifs de la foi ont été prouvés par la raison de l'autorité, et qu'il en paraîtra à l'avenir où ces motifs seront prouvés par l'autorité de la raison; et il ne faut pas regarder cette expression opposée en apparence, *raison de l'autorité, autorité de la raison*, comme une vaine antithèse, car il est vrai de dire que la seule autorité qui ait pouvoir sur l'être raisonnable, est la raison. Ces discussions, il est vrai, n'éclairent la raison que des hommes instruits; mais cela suffit pour le bon ordre de la société, parce que l'exemple des gens instruits est la seule raison de ceux qui ne peuvent pas l'être.

Que les analogies que j'ai cru apercevoir entre les idées générales de la raison, et les dogmes fondamentaux de la religion, et qu'il serait aisé de porter plus loin, soient ou ne soient pas justes, toujours est-il certain qu'il y a dans ce genre des vérités à découvrir, parce qu'il y a des erreurs à combattre, et qu'il y a des explications à donner, tant qu'il y a des obscurités à dissiper. Que si les explications que j'ai données ne sont pas suffisantes, d'autres iront plus loin, mais, si je ne me trompe, en suivant *la* même route, et profiteront même des erreurs de ceux qui les auront précédés; car rien n'est perdu pour les progrès de la vérité, et dans la science des rapports moraux comme dans celle des rapports numériques, on parvient à des résultats vrais, même par de *fausses positions*.

Les hommes exercés à la méditation me pardonneront la forme dialectique que j'ai suivie dans quelques endroits de la première partie. C'est sous cette forme que la vérité, ou ce que j'ai pris pour elle, s'est développée dans mon esprit, et je l'ai exprimée dans le même ordre, pour la faire mieux entrer dans l'esprit des autres. Peut-être aussi que, me défiant de moi-même, car l'homme ne doit jamais accorder à ses jugements une confiance sans réserve, j'ai laissé au raisonnement cette forme rigoureuse, comme un appui nécessaire à la raison, ainsi qu'un architecte qui a construit une voûte d'un trait hardi, laisse les cintres pour s'assurer contre les accidents. Il me serait possible, sans doute, d'écrire d'une manière plus oratoire; mais j'ai toujours pensé qu'il ne faut chercher à entraîner le lecteur que lorsque la conviction a aplani les voies dans lesquelles on veut le faire marcher, parce qu'alors on l'entraîne à bien moins de frais, et qu'il se précipite de lui-même là où vous voulez le mener. A la vérité, il est beaucoup d'hommes qui se piquent de raison, et même d'instruction sur d'autres objets, qui ne veulent être ni convaincus de certaines vérités, ni entraînés dans de certaines voies, et qui prennent le parti très-peu raisonnable de nier ce qu'ils n'osent pas approfondir. Ces personnes ont pu se donner le titre d'*esprits forts* dans un temps où ceux qui voulaient se délivrer d'une règle fâcheuse à l'amour-propre, et incommode aux passions, se contentaient de quelque chose qui ressemble à des raisonnements; mais aujourd'hui que ces matières sont plus approfondies, et rendues sensibles par des expériences, le titre de *philosophes* sera à plus haut prix; on ne l'obtiendra pas en répétant les sophismes de J.-J. Rousseau, les extravagances d'Helvétius, les logogryphes du baron d'Holbach, ou les sarcasmes de Voltaire (1). Et les Chrétiens aussi ont étudié l'homme et son *esprit*, la société et son *contrat*, la nature et *son système*, et ils savent *sur quelles voies se trouve la lumière, et quel est le lieu où habitent les ténèbres*. (*Job* XXXVIII, 19.)

(1) J.-J. Rousseau, auteur du *Contrat social*; Helvétius, auteur du livre de l'*Esprit*; le baron d'Holbach, auteur du *Système de la nature*.

LÉGISLATION PRIMITIVE.

DEUXIÈME PARTIE.

TRAITÉ DU MINISTÈRE PUBLIC.

AVERTISSEMENT.

Nous avons considéré, dans la première partie de cet ouvrage, par les seules lumières de la raison, la législation fondamentale de la société, qu'on peut regarder comme la *cause* de son existence. Nous allons traiter *historiquement*, dans cette seconde partie, du *moyen* nécessaire et naturel de sa conservation, ou du *ministère pmblio*, que l'on appelle *sacerdoce* dans l'Eglise, et *service* civil et militaire dans l'Etat.

Nous le considérerons en France seulement, parce que l'histoire en est plus familière à nos lecteurs, et aussi parce que les ordres ou classes de citoyens dévoués au service public avaient retenu en France plus que partout ailleurs l'esprit et les devoirs de leur profession. Mais il ne peut être question ici que de la France ancienne, et l'auteur n'est que l'historien des temps passés, ou, si l'on veut, l'antiquaire qui étudie les ruines des monuments anciens.

Lorsqu'on traite de la société, du pouvoir et de ses fonctions d'une manière aussi *générale*, aussi *abstractive* des hommes et des circonstances que je l'ai fait dans mes écrits politiques, on ne peut, sans une extrême injustice, être taxé d'intentions et d'allusions. Sans doute, il faut dire la vérité; mais il n'est *nécessaire* de publier que les vérités *nécessaires* ou générales, celles qui donnent la connaissance des êtres et de leurs rapports. Les vérités sur les individus, toujours mêlées d'erreur et de précipitation, toujours suspectes d'affection, de haine ou d'intérêt, peuvent amuser la malignité du cœur humain; mais les vérités générales, certaines et pures comme Dieu même dont elles émanent, instruisent les hommes, et redressent leurs actions en éclairant leur volonté. Je n'ignore pas que c'est semer avec le vent que de publier la vérité pendant une révolution qui occupe trop fortement le cœur et l'esprit aux intérêts privés, pour qu'il y reste quelque place aux affections publiques; mais si la semence ne reste pas aux lieux où elle est jetée, elle ne tombe pas en vain, et va féconder d'autres contrées. Il est vrai cependant que jamais la vérité ne rencontra autant et de si puissants obstacles. L'erreur, toujours en sentinelle, fait une garde sévère autour du poste qu'elle a surpris. Les gouvernements, occupés exclusiment de connaissances physiques, et qui voient plutôt dans les hommes des machines à multiplier que des êtres moraux à former, traitent certaines vérités avec dérision, et les renvoient aux peuples couverts de leurs mépris. Honteux d'avoir été trompés par des charlatans qu'ils ont accueillis avec tant de faveur, et d'avoir payé des sophistes pour ruiner leur autorité, ils se contentent aujourd'hui de demeurer neutres entre les ennemis de l'ordre et ses défenseurs, et ils ne savent pas que, *s'il est nécessaire que le scandale arrive*, comme l'a dit la suprême raison (et quel plus grand scandale que les révolutions !), ce ne peut être que parce que les grands désordres dans la société mettent à découvert les erreurs qui la travaillent, et hâtent le développement de la vérité qui l'affermit; car la vérité, *toujours ancienne et toujours nouvelle*, semée au commencement des temps, se développe et se mûrit tous les jours.

Un homme a rempli la première et la plus noble déstination de l'être intelligent et raisonnable, lorsqu'il a appliqué son esprit à connaître la vérité et à la faire connaître aux autres; c'est aussi une fonction publique, et une sorte de ministère qu'il ne paye pas trop cher de sa fortune, de son repos, et même de sa vie.

TRAITÉ DU MINISTÈRE PUBLIC.

CHAPITRE PREMIER.

ÉTABLISSEMENT DE L'ÉGLISE ET DE L'ÉTAT.

La religion chrétienne, en paraissant au monde, appela à son berceau des bergers et des rois, et leurs hommages, les premiers qu'elle ait reçus, annoncèrent à l'univers qu'elle venait régler les familles et les Etats, l'homme privé et l'homme public.

La constitution de la société, même poliique, commença avec la constitution de la société religieuse, parce que les vrais rapports des personnes qui composent la société humaine (à la fois intellectuelle et physique), furent établis et déclarés. La souveraineté absolue sur l'univers fut attribuée à celui *dont la volonté doit être faite sur la terre comme aux cieux* (*Matth.* VI, 10); le pouvoir général dans la société fut donné à celui qui dit de lui-même : *Tout pouvoir m'a été donné au ciel et sur la terre* (*Matth.* XXVIII, 18), et qui appelle les chefs des nations ses premiers ministres pour faire le bien, *minister in bonum;* le ministère fut consacré par ces paroles, qui conviennent aux ministres de toute société : *Que celui qui voudra être le plus grand d'entre vous ne soit que le ministre des autres, et que celui qui voudra être le premier entre les autres ne soit que leur serviteur.* (*Matth.* XX, 26, 27.) Enfin, l'état de sujet, qui est l'enfant ou la *personne faible* de la société, fut ennobli par ces paroles de la vérité éternelle : *Laissez les petits s'approcher de moi* (*Marc.* X, 14), parce que tout, dans la société, *pouvoir et ministres*, même politiques, n'est établi que pour conduire les hommes le plus près possible de la vérité et du bonheur.

Les commencements du christianisme furent faibles en apparence, comme les commencements de tout ce qui est destiné à une longue durée. Ses progrès, quoique rapides, furent longtemps obscurs, et ce germe chétif et imperceptible étendait de profondes racines, avant de jeter au loin ces rameaux qui devaient couvrir la terre de leur ombre.

L'idolâtrie, chassée du plus grand nombre des familles, vivait encore dans ce gouvernement célèbre, qui, né dans son sein et soutenu par elle, la défendait de toute la majesté attachée au nom et à la fortune de l'empire romain. La religion chrétienne osa attaquer sur son trône ce colosse d'erreur et de vice : la lutte fut terrible et sanglante, et dans cette guerre, qui dura depuis Néron jusqu'à Julien, dignes tous les deux d'être, l'un le premier et l'autre le dernier de ses persécuteurs (1), la religion perdit les plus généreux de ses athlètes; mais plus féconde par la mort de ses enfants, plus forte dans son apparente faiblesse, après trois siècles de combats et de victoires, elle triompha enfin sous Constantin, et convoquant à Nicée les chefs de sa milice, elle se fit reconnaître comme législatrice souveraine de l'univers, en fixant à l'homme ce qu'il devait croire et ce qu'il devait faire; et elle arbora sur les ruines du paganisme son étendard sacré, ce signe dans *lequel elle devait vaincre*, et devant qui tous les rois de la terre devaient un jour se prosterner.

Tant que la religion vécut, pour ainsi dire, dans les familles, elle ne subsista que des libéralités des fidèles, comme elle subsiste aujourd'hui en France, et partout où elle n'est pas ou n'est plus de l'Etat, et pour les mêmes raisons : mais à mesure qu'elle passa de la société domestique dont elle avait réglé les mœurs, dans la société publique et politique dont elle devait changer les lois, elle devint publique dans l'existence de ses ministres et dans l'entretien de son culte; je veux dire qu'elle devint propriétaire, parce qu'il fallait qu'appelée à vivre au milieu des hommes et des événements, elle fût indépendante des uns et des autres.

La protection divine s'était assez montrée dans les progrès du christianisme : une fois établi, il rentrait dans les lois générales de l'ordre social, où tout ce qui n'est pas propriétaire du sol est, pour sa subsistance, nécessairement dépendant de l'homme.

Et qu'on ne dise pas avec quelques sec-

(1) Julien l'Apostat fut le dernier persécuteur idolâtre; car Valens, qui persécuta après lui les Catholiques, était arien.

tes qui veulent toujours ramener le christianisme à son berceau, parce qu'elles n'ont pas la force d'en suivre les progrès, que son fondateur et ses premiers disciples n'avaient pas de propriétés, comme si un être vivant pouvait subsister sans être propriétaire. Ils étaient propriétaires de ce qu'on leur donnait pour vivre, comme leurs successeurs sont propriétaires de ce qu'on leur a donné pour subsister. La seule différence est que les uns avaient une portion dans les fruits, et que les autres ont une portion dans le fonds. Ainsi le christianisme à son origine ressembla à toute société naissante qui quête une subsistance précaire par la chasse ou la pêche, avant de passer à l'état fixe et assuré d'un peuple agricole.

Dès que la religion fut établissement public, il n'est plus question dans ses annales des petites Eglises d'Ephèse, de Tessalonique ou de Corinthe, mais des grandes Eglises des Gaules, de la Germanie, d'Espagne, de l'Eglise d'Orient et de l'Eglise d'Occident, etc.; et c'est aussi la marche de la politique, qui ne connaît dans son dernier âge que les grands Etats, et cette réflexion est applicable au temps présent.

La monarchie des Francs avait commencé dans les forêts de la Germanie; et, comme dans toute société, son chef constitué pour *juger* et pour *combattre*, avait des *ministres* nécessaires de cette double fonction conservatrice de la société; et Tacite le remarque expressément.

Ces ministres, qu'il appelle *nobiles*, *comites*, *notables*, *nobles*, compagnons, et plus tard convives du prince, n'eurent pas non plus, tant que la société ne fut pas fixée, des propriétés *immobilières* affectées à leur profession. Ils subsistaient aussi de présents qu'ils recevaient de leur chef, comme leur chef lui-même subsistait de ceux qu'ils lui faisaient. C'est encore la même chose dans les peuplades sauvages : mais le sauvage, peuple à son premier âge, n'a d'autres richesses que les productions du sol; et les Germains, plus avancés d'un degré dans la civilisation, et qui connaissaient déjà les arts, et après eux les Francs, même sous la seconde race de nos rois, donnaient et recevaient des productions de l'industrie, des armes, des chevaux, des vases précieux.

Ce fut avec ces lois, ou plutôt avec ces coutumes politiques, que les Francs entrèrent dans les Gaules, où la religion chrétienne les avait précédés. Leurs mœurs dures s'accommodèrent de sa doctrine sévère, comme leurs lois monarchiques s'accordèrent avec sa constitution. Les Francs se fixèrent au milieu des Gaulois et des Romains. La religion, *qui fait habiter ensemble les lions et les agneaux* (*Isa.* XI, 6), de trois (1) peuples ne forma qu'une société. L'Eglise et l'Etat distincts, parce que l'une règle les volontés de l'homme et que l'autre règle ses actions, mais semblables, parce qu'ils sont tous deux société, se réunirent dans une constitution homogène. L'Eglise avait son chef ou son pouvoir, ses ministres, ses fidèles; l'Etat eut ses chefs, ses ministres, ses *féaulx* ou sujets : c'est-à-dire que l'Eglise et l'Etat eurent chacun leurs personnes publiques et leurs propriétés publiques, qui formèrent dans l'une et dans l'autre société l'institution du ministère public.

CHAPITRE II.

CONSTITUTION SEMBLABLE DU MINISTÈRE RELIGIEUX ET DU MINISTÈRE POLITIQUE.

Division de juridiction, hiérarchie dans les fonctions, nature des propriétés, tout, jusqu'aux dénominations, devint peu à peu semblable dans le ministère religieux et le ministère politique.

« Tout, » dit M. de La Curne de Sainte-Palaye, dans ses excellents *Mémoires sur la chevalerie*, auxquels je renvoie le lecteur, « tout confirme l'idée que nos anciens auteurs ont eue de faire un parallèle assez exact entre le sacerdoce et la chevalerie... Presque tous les auteurs se réunissent à reconnaître, dans l'investiture de la chevalerie, les rapports sensibles avec les cérémonies employées par l'Eglise dans l'administration des sacrements. Les plus anciens panégyristes de la chevalerie parlent de ses engagements, comme de ceux de l'ordre monastique et du sacerdoce. Le privilége attaché à l'habillement ecclésiastique était également affecté à l'habillement du chevalier, et pour qu'il ne manquât rien au parallèle entre les deux états de *clergie* et de chevalerie, nos anciens auteurs voulaient étendre sur les chevaliers l'obligation du célibat. »

L'Eglise était divisée en métropoles, en diocèses, en paroisses; l'Etat en gouverne-

(1) Les évêques étaient des Romains, et les officiers politiques furent des Francs

ments ou duchés, districts ou comtés (depuis bailliages ou sénéchaussées), en fiefs. L'une avait ses ministres gouvernés par un chef, vicaire de Jésus-Christ, pouvoir suprême de la religion; l'autre, ses nobles commandés par un chef appelé maire du palais, grand sénéchal, enfin connétable, lieutenant né du pouvoir suprême pour la *force*, comme le référendaire ou le chancelier le fut ensuite pour la *justice*. La religion avait ses ordres religieux et politiques, engagés par des vœux, chargés, même alors, de l'éducation publique et du dépôt des connaissances sociales; la politique avait fait ses ordres militaires et religieux, engagés aussi, et par les mêmes vœux, à défendre la religion contre les infidèles: tous les deux avaient leurs tribunaux spéciaux et leurs assemblées générales, conciles, cours plénières, parlements, états généraux. Les deux ministères s'appelaient *ordres* ou personnes *ordonnées* pour une fonction qui demande *subordination* dans les volontés et hiérarchie dans les grades. Ils s'appelaient tous les deux *milice* ou personnes dévouées, de *me lito*, je me dévoue, qui, par le changement d'*e* en *i*, commun à toutes les langues, même vivantes, a fait *milito*, je combats (1).

La nature des propriétés était absolument la même, et elles portaient le même nom. Le ministère de la religion possédait des dîmes et des fonds de terre; le ministère politique possédait des fonds de terre et des champarts (*campi pars*), dîme ou tasque (2), rentes ou censives, etc., c'est-à-dire une contribution en nature de denrées. Les propriétés de l'un et de l'autre s'appelaient également bénéfices, ou biens employés à *faire le bien* de la société. Les propriétés de l'ordre ecclésiastique ont retenu le nom de *bénéfices*, celles de la noblesse ou de l'ordre politique ont pris le nom de *fiefs*. Ecoutons Sieyes: « Plus je réfléchis à cette alternative (de doter le clergé en propriétés, ou de le salarier en argent), et moins je peux trouver mauvais que le service ecclésiastique ait continué d'être à la charge des terres cédées au clergé, et même j'oserai regretter que les dépenses militaires aient cessé d'être acquittées par cette énorme quantité de fiefs fondés en France, en faveur d'un corps national militaire qui n'existe plus. On ne me fera jamais accroire que cette manière d'assurer LES DEUX GRANDS SERVICES PUBLICS de la société fût plus onéreuse au peuple que l'impôt dont il est presque partout accablé. » Ce passage extrêmement remarquable est textuellement extrait des *Observations sommaires sur les biens ecclésiastiques*, publiées en 1789.

Les contributions pour la subsistance des ministres de la religion et de ceux de l'Etat sont naturelles, sont nécessaires, ce qui fait qu'elles ont été connues dans toute société, et à toute époque de la société, et qu'on ne peut pas même concevoir une société sans ministres, ni des ministres sans moyens assurés de subsistance. Ainsi, quelle qu'eût été l'origine des biens de l'ordre ecclésiastique et de ceux de l'ordre politique, origine sur laquelle des écrivains, prétendus philosophes, ont débité tant d'inepties ou tant d'impostures, ces biens donnés ou acquis, mais non usurpés, avaient été réglés par l'autorité publique à mesure que la société s'était constituée, et ils étaient devenus établissement public, nécessaire pour perpétuer le corps ecclésiastique ou les familles nobles. Les progrès de la civilisation commencèrent en Europe avec l'état fixe et propriétaire du ministère public, et les désordres de l'état sauvage y ont recommencé lorsque le ministère public y est devenu amovible et salarié.

Tout était donc parfaitement semblable (3) dans la destination sociale et dans la constitution extérieure des deux ordres, dont l'un devait juger la doctrine et combattre les vices, et l'autre juger les actions et punir les crimes. Et si la raison et l'histoire ne nous disaient pas qu'ils sont parfaitement semblables entre eux, leurs malheurs communs et la haine désespérée dont ils ont été à la fois l'objet suffiraient pour nous l'apprendre. Ainsi, selon la remarque de l'auteur des *Etudes de la nature*, l'Etat partout s'élevait

(1) Cette identité s'étend jusqu'au pouvoir même des sociétés. Les rois, dans l'Ecriture, sont appelés *Christ*, et Jésus-Christ est appelé *roi*; et jusqu'au nom de *fils de l'homme*, qui est spécialement réservé à Jésus-Christ, l'Eglise, dans sa liturgie, le donne aux rois, *et super filium hominis quem confirmasti tibi*.

(2) *Tasque* est le mot *taxe*, défiguré par le peuple, qui dit *tasque* au lieu de *taxe*, comme il dit *fisque* au lieu de *fixe*, et *sesque* au lieu de *sexe*.

(3) Cette correspondance entre les deux ordres était telle, que dans la suite le grade de *docteur* était le grade pair de celui de *chevalier*, et que l'hermine était la décoration distinctive de l'un et de l'autre. *Licencié* répondait à *écuyer*, et *bachelier* ne veut dire que *bas chevalier*. Cette partie est évidente dans les compositions pour le meurtre, établies dans les premiers temps.

avec l'Eglise, le donjon à côté du clocher, le seigneur ou le magistrat à côté du prêtre, et dans cette double institution, qui réglait les volontés et les actions religieuses et fidèles, les volontés et les actions civiles du *féal* ou du sujet, était le *moyen* de tout ordre public et de toute perfection sociale, qui consiste dans ces deux mots : *Gloire à Dieu et paix aux hommes dont les volontés sont bonnes* (*Luc.* II, 14), c'est-à-dire qui prennent l'ordre général pour unique règle de leurs volontés particulières.

CHAPITRE III.

ALTÉRATION DANS LES ORDRES CHARGÉS DU MINISTÈRE PUBLIC.

A côté de la nature, qui édifie avec ses lois, l'homme, agent libre d'un ordre nécessaire, détruit ou plutôt contrarie avec ses passions.

Les ministres de la religion vivaient en France, dans les premiers temps beaucoup plus que de nos jours, en communautés séculières ou régulières, véritables familles religieuses, dont l'évêque ou tout autre supérieur était le père; et là même où il ne pouvait y avoir communauté de résidence pour les personnes, comme dans tout un diocèse, il y avait administration commune de biens ecclésiastiques, comme l'observe l'abbé Fleury. La vie commune existe encore dans les monastères et les lieux réguliers; les cloîtres ou chapitres, antiques demeures des chanoines, dont on retrouve dans toute l'Europe le nom et les vestiges autour de toutes les anciennes cathédrales, attestent la vie jadis commune des prêtres, même séculiers; et l'on peut remarquer à Paris, auprès de plusieurs paroisses, un quartier appelé *la rue des Prêtres*, preuve d'une ancienne communauté d'habitation.

Pendant longtemps, les nobles (sauf ceux que des fonctions particulières retenaient dans les villes, où les Francs exerçaient des emplois civils et ecclésiastiques) (1), vécurent à la campagne et sur leurs terres. Il y avait peu de villages, dans ces temps reculés, qui ne fussent la résidence d'un seigneur, c'est-à-dire d'un homme public ayant devoir de juridiction sur les personnes, et droit de subsistance sur le fonds : double attribut du ministère public; car il ne faut pas oublier que les nobles étaient tous, dans leur institution naturelle, et particulièrement en France, magistrats et guerriers (2). On interdisait aux nobles coupables de quelque crime les fonctions judiciaires, comme le service militaire; *neque in palatio militiam, neque agendarum causarum licentiam habeant.* « Les premiers siècles de la monarchie virent les grands seigneurs, les courtisans, destinés à défendre également par les armes le droit de la nation, et par leur éloquence le droit des particuliers (3). »

La vie commune convenait aux fonctions religieuses des ministres de la religion, car en rejetant sur le corps l'embarras des soins domestiques, elle laissait à l'individu plus de liberté d'esprit et de corps pour remplir les devoirs publics. Elle mettait dans un accord parfait les leçons de la religion et les exemples de ses ministres, et elle montrait des hommes personnellement détachés de toute propriété à des hommes en qui il fallait, pour l'intérêt de la société, modérer l'excessif attachement aux richesses, source féconde d'injustices et de forfaits.

D'un autre côté, la vie isolée et champêtre convenait aux fonctions du ministre politique, qu'elle plaçait au milieu de ceux dont il devait être le juge, le défenseur et le modèle. Elle exerçait ses forces par le goût de la chasse et la pratique de l'agriculture. Elle fortifiait son âme par l'habitude d'une vie simple et uniforme, qui amortit les passions en en éloignant le spectacle contagieux, et dispose l'homme à remplir avec courage et dévouement ses devoirs envers la société.

Mais dans la lutte éternelle de l'homme privé et personnel contre l'homme public, de l'homme de soi contre l'homme des autres, des passions enfin contre la raison, la fureur des jouissances, quand l'autorité ne sait plus la contenir, ne tarde pas à l'emporter sur le sentiment des devoirs.

La vie commune parut au ministre de la religion austère et gênante, comme plus tard la vie champêtre parut aux nobles triste et ennuyeuse; car j'observe ici la marche

(1) *Franci*, dit Agathias, *habent magistratus in urbibus et sacerdotes*, et l'on voit par les plus anciennes lois que le comte présidait les échevins ou rachimbourgs (*rath im burg* en allemand), conseillers de la ville.

(2) *Voy.* l'ouvrage du *Pouvoir législatif sous Charlemagne*, par M. BONNAIRE DE PRONVILLE, imprimé à Brunswick, 1800, et les *Mémoires sur la Chevalerie*, déjà cités.

(3) *Mémoires sur l'ancienne Chevalerie.*

des passions plus que je ne consulte la date des événements. Les grands changements qui arrivent, en bien comme en mal, dans les institutions sociales, n'ont jamais de date certaine : ils existent déjà quand les hommes les déclarent, et même les hommes ne les déclarent et ne les sanctionnent par leurs lois que parce qu'ils existent depuis longtemps. C'est une vérité importante, aperçue par le président Hénaut dans ses *Observations générales sur l'Histoire de France.*

Il s'était formé des bourgs et des villes autour des monastères et des chapitres. A mesure que la population augmentait, et qu'il s'élevait de nouvelles habitations, on construisait de nouvelles églises pour la commodité des habitants. Les prêtres des monastères voisins allaient, les jours consacrés au culte religieux, desservir ces chapelles éloignées (1), ou bien, sans cesser d'appartenir à leur communauté, ils y faisaient momentanément leur résidence. Il en était de nos jours à peu près de même en Suisse, en Allemagne, et partout où les cures sont entre les mains des réguliers : la nécessité les y conduisait, le goût les y fixa, loin de la surveillance du supérieur et de la gêne de la vie claustrale. Les supérieurs n'aperçurent pas, ou dissimulèrent les inconvénients de ces changements, qui les délivraient du soin de surveiller, et adoucissaient pour eux-mêmes l'austérité de la règle, toujours plus relâchée dans les maisons moins nombreuses. Quelquefois même la maison y gagna sous le rapport de l'administration de ses biens, puisqu'elle acquit pour de modiques honoraires un homme d'affaires résidant sur les lieux, et intéressé à la fortune de la communauté, et ce motif fut quelquefois la seule raison de l'établissement des cures. Il arriva encore que des décimateurs, las de la campagne et de leurs fonctions, payèrent un desservant, en se réservant la dîme, et donnèrent naissance aux bénéfices simples. Souvent aussi il se forma des paroisses, beaucoup trop éloignées des monastères, où le desservant ne put plus faire sa résidence habituelle, et ainsi, soit nécessité, soit dégoût de la vie claustrale, les prêtres isolés dans les campagnes cessèrent d'appartenir à une maison commune.

Le gouvernement, défenseur et gardien naturel de tous les établissements religieux et politiques, consentit à ces arrangements, ou même les favorisa : il s'occupa du bien-être de chacun, plutôt que de l'intérêt de tous. Il ne vit pas qu'en fait de devoirs, il n'y a jamais de motif pour épargner de la peine à l'homme, et qu'il y en a toujours pour lui en donner, parce que l'accomplissement de tous les devoirs, ou la vertu, n'est qu'un continuel combat. Les gouvernements cherchèrent même à tirer parti de ces innovations pour accroître leur crédit personnel, en conférant les bénéfices comme une faveur à des ecclésiastiques de leur choix, et quelquefois même à des laïques qui les possédèrent comme un patrimoine, et en trafiquèrent comme d'un héritage.

Ce fut une insensible, mais véritable révolution. Jusque-là le prêtre avait eu sa part de la considération dont jouissait le corps auquel il appartenait, et qui se compose de toutes les idées d'antiquité, de perpétuité, de propriété, de discipline même et de régularité, qui rendent un corps puissant et respectable ; car il ne peut exister de règle que pour les corps, parce que l'autorité qui l'établit n'a de prise que sur les masses, et de là vient qu'on voit des corps politiques si bien réglés, composés d'individus qui ne le sont guère. Le prêtre réduit à sa personne, quelquefois peu digne de considération; à sa fortune, toujours modique; oisif et trop souvent intéressé, fit tort au ministère, et le ministère à la religion, qui, abaissée jusqu'au peuple, plutôt que rapprochée de lui, pauvre dans son culte et sans dignité, fut moins publique que populaire, et ne présenta plus au peuple ces formes augustes et imposantes qui conviennent à la divinité de la religion, et soutiennent la faiblesse de l'homme. Ce fut là une des causes et un des effets de la dépopulation, et par conséquent de la destruction des monastères, « principaux moyens, dit l'abbé Fleury, dont la Providence s'est servie pour conserver la religion dans les temps les plus misérables. » Mais à cette cause de dégénération, tirée de la vie indépendante et isolée de l'homme, il s'en joignit une plus puissante, tirée d'un bouleversement dans les propriétés.

Le concours de plusieurs causes, dont les plus actives furent les donations multipliées, la faiblesse de l'administration, les changements de la race régnante, les invasions des

(1) Le pluvial, devenu chape, atteste les précautions que le desservant était obligé de prendre dans le trajet contre les injures du temps.

Normands, les croisades, les guerres des rois contre leurs vassaux, avaient fait passer dans les mains du clergé un grand nombre de fiefs, propriété naturelle et exclusive de l'ordre politique, et dans les mains des nobles des dîmes ecclésiastiques, propriété naturelle et exclusive de l'ordre clérical. Les devoirs suivirent naturellement les propriétés auxquelles ils étaient attachés. Le noble nomma à des bénéfices, et quelquefois les rendit héréditaires dans sa famille ; le prêtre institua des juges et leva des soldats, ou même jugea et combattit lui-même, et l'esprit de chaque ordre fut altéré en même temps que les propriétés furent confondues.

Le clergé acquit aussi des vassaux par l'inféodation de ses biens, comme la noblesse acquit des droits de collation en fondant des bénéfices : mais ces propriétés n'en étaient pas moins abusives en elles-mêmes, quelque respectable qu'en fût l'origine, et de même que les laïques n'étaient pas compétents pour conférer des droits à des fonctions religieuses, les prêtres ne l'étaient pas davantage pour instituer des officiers politiques, parce que les devoirs de la milice spirituelle sont incompatibles avec ceux de la milice séculière : *Nemo militans Deo, implicat se negotiis sæcularibus*, dit saint Paul à un évêque (*II Tim.* II, 4) ; et le divin fondateur de la religion refuse lui-même de *juger* dans la société politique, et défend à ses apôtres d'*y combattre* avec les armes séculières.

Mais le clergé, immortel, sédentaire, n'aliénant jamais, acquit beaucoup plus de fiefs, que la noblesse, bien moins constituée que le clergé (et c'était la faute de l'autorité), n'acquit de dîmes ecclésiastiques. Il y avait peu de grands bénéfices en France, et même ailleurs, qui n'eussent des fiefs dans leur dotation, et du moins en France il y avait peu de dîmes inféodées dans les provinces du Midi. Cette interversion de propriétés et de devoirs existait encore en France ; mais l'abus était senti : c'est ce qui faisait que le clergé vendait de préférence les fiefs, lorsqu'il lui était permis d'aliéner de ses propriétés, ou qu'il y était forcé, comme lors du rachat de François Ier, et que les tribunaux civils ne maintenaient les laïques dans la jouissance des dîmes ecclésiastiques, qu'autant que leur possession remontait à une époque reculée, et qui était, je crois, celle du second concile de Latran, en 1139, dont le second canon condamne les laïques qui prennent les dîmes à leur profit.

La proportion des richesses, et par conséquent de force qui devait exister entre les deux ordres chargés du ministère public sur le même territoire, en fut dérangée. Le clergé devint opulent, et la noblesse indigente, et il en résulta, dans l'un, le dégoût chez les plus riches de leurs fonctions ; dans l'autre, l'impossibilité aux plus pauvres de remplir les leurs. Ces deux motifs s'aperçurent bien distinctement dans le remède que l'autorité religieuse et l'autorité politique cherchèrent, presque dans le même espace de cent ans, à porter au mal ; remède, ou plutôt palliatif, qui, parfaitement semblable dans l'une et dans l'autre société, ne prouve que mieux le lien qui les unit et leur intime analogie : je veux parler de l'institution d'une milice non propriétaire dans l'Eglise et dans l'Etat, où des religieux mendiants et des troupes soldées.

CHAPITRE IV.

RELIGIEUX MENDIANTS, TROUPES SOLDÉES.

Avant de parler de la révolution faite au XVe siècle dans l'état du ministère public, je dois, pour faire sentir la différence des temps, et par conséquent des institutions, avant et après cette époque, placer ici un morceau tiré du *Catéchisme universel* de M. de Saint-Lambert, ouvrage que je m'abstiendrai de caractériser, par égard pour un homme vivant, mais qui se ressent autant de la caducité de la philosophie que de celle de l'auteur. Le lecteur remarquera peut-être que l'époque dont parle cet écrivain fut précisément celle des innovations ; mais il doit observer que l'effet bon ou mauvais des grands changements n'est sensible qu'au bout d'un intervalle de temps souvent considérable, et que pour une nation en société, comme pour un corps en mouvement, l'impulsion donnée subsiste encore, même après que la direction est changée.

Ce qui prouve avec la dernière évidence les funestes effets des innovations faites dans l'Etat et dans l'Eglise, à l'époque dont nous parlons, est qu'à cette époque même, « La France, » dit avec beaucoup de raison M. de Saint-Lambert, « a été le pays où la justice a été le mieux administrée, et dans lequel les magistrats ont eu le plus l'esprit, le caractère, les mœurs qu'ils devaient avoir. Leur pouvoir n'offensait personne, il

ajoutait à la securité de tous; il donnait la force de situation. Les nobles jouissaient comme propriétaires protégés par les lois; leurs droits, et non leur puissance, assuraient leur tranquillité. La nation prenait toutes ces habitudes qui, dans une monarchie, deviennent des vertus. Dans ces moments, les mœurs des Français ont été peut-être comparables aux plus belles mœurs des nations les plus illustres de l'antiquité (beaucoup meilleures).... La religion, telle qu'elle était à peu près en France, était en général soumise aux rois, soumise aux magistrats (1), et favorable à l'ordre et aux mœurs. Les troubles religieux qui s'élevèrent forcèrent le gouvernement à suspendre l'exécution de ses desseins utiles, et à s'opposer aux opinions nouvelles. Ces opinions prirent naissance dans ce siècle où plusieurs Papes eurent des vertus. On ne souffrait pas beaucoup alors des excès de la papauté, mais on en craignait le retour. Les maux étaient diminués, et l'impatience était augmentée. Luther n'était pas un homme de génie, et il changea le monde. Le livre de Calvin parut, et le chrétien de Calvin est nécessairement démocrate... Tous les sectaires plus ou moins tendaient à l'indépendance. » Je reviens à mon sujet.

« Le concile de Latran, » dit Fleury, « avait très-sagement défendu d'instituer de nouveaux corps religieux. » Mais la cour de Rome crut que les maux de l'Eglise et les besoins de la religion demandaient des secours extrordinaires, et peut-être aussi que quelques Papes, irrités des obstacles que le clergé et les universités avaient opposés à des prétentions qui n'avaient jamais été parfaitement éclaircies, regardaient comme nécessaire l'institution d'une milice plus disponible en quelque sorte pour les fonctions ecclésiastiques, et plus dévouée à leurs volontés. « Il eût, ce semble, été plus utile, » reprend Fleury, « que les évêques et les Papes se fussent appliqués sérieusement à réformer le clergé séculier, sans appeler au secours ces *troupes étrangères.* » Quoi qu'il en soit, les Papes favorisèrent l'établissement des religieux mendiants (2). Mais trop frappés peut-être des abus qu'entraînaient les richesses de l'ancien clergé, ils ne firent pas assez d'attention aux suites probables de la pauvreté à laquelle le nouveau se condamnait, et en voulant réprimer le luxe, ils ouvrirent la porte à l'avarice, qui se nourrit de désirs bien plus que de jouissances. La réforme dans le chef et dans ses membres, appelée par tant de conciles, selon Bossuet, et après laquelle l'Eglise soupirait depuis longtemps, cette réforme, à laquelle la réforme prétendue de Luther et de Calvin apporta le plus grand obstacle, ne pouvait être que la correction des hommes, l'amélioration des institutions, et non l'altération des principes; et des corps qui ne devaient subsister que de dons volontaires comme dans l'état naissant de société, établis tout à coup au milieu d'une société âgée, où tout, et la religion elle-même, était assis sur la propriété, devaient y produire de la discordance dans les formes, et donner aux idées une direction nouvelle, et peut-être même opposée aux anciennes idées. Aussi lorsqu'on réfléchit aux progrès des opinions, et à l'influence lente, mais irrésistible, qu'elles exercent sur les actions humaines, on n'oserait peut-être pas soutenir que ces maximes de détachement universel de toute propriété, de pauvreté apostolique, de perfection évangélique, prêchées, et même pratiquées par les ordres mendiants à leur naissance; que l'indépendance qu'ils affectèrent plus tard des évêques, et même la facilité que quelques-uns introduisirent dans la morale, n'aient pas disposé les peuples à voir peu apres, avec moins d'étonnement, les prétendus réformateurs, alliant aussi le rigorisme des formes au relâchement des principes, déclamer contre les richesses ecclésiastiques, le luxe et la mollesse du clergé, abolir même l'autorité des évêques et celle des prêtres, renverser de fond en comble toute la doctrine de l'Eglise sur les satisfactions et les indulgences, et se

(1) Et un peu plus que les magistrats n'étaient soumis à la religion.

(2) Il faut dire cependant que le Pape Innocent III faisait difficulté d'approuver le nouvel institut de saint François; mais le cardinal de Saint-Paul, évêque de Sabine, le détermina par des raisons qui font honneur à sa piété plus qu'à son jugement. Il demanda au Pape s'il voulait condamner l'Evangile. Ce n'est, au reste, qu'avec les égards dus à la papauté qu'on peut parler des erreurs, ou même des vices de quelques Papes, et comme des enfants bien nés parlent des torts de leur père. Depuis un demi-siècle, les écrivains, même catholiques, se permettaient sur la cour de Rome la censure la plus aigre, et souvent la plus injuste. Il est intéressant de remarquer, dans les relations, quelquefois épineuses des parlements avec les Papes, les égards et le respect que les magistrats alliaient avec les procédés même *sévères*... C'est ce qu'on ne doit jamais oublier.

vanter de ramener le christianisme à ses premiers temps, et les Chrétiens à leur ferveur primitive. Et n'était-ce pas une semblable disposition d'esprit qui faisait que le pieux fondateur des Frères mineurs prenait à la lettre, comme l'observe Fleury, ce passage de l'Evangile : « Ne possédez ni or, ni argent, et voyagez sans sac et sans chaussure (*Matth.* x, 9, 10), » et instituait son ordre sur ce modèle ; et que les fanatiques auteurs de quelques hérésies encore subsistantes prennent à la lettre la défense de saluer en chemin, ou de répondre autrement que *oui* ou *non*, et refusent en conséquence de prêter serment à la justice, et d'accorder aucune marque extérieure de déférence, même aux hommes revêtus du pouvoir public (1).

Quoi qu'il en soit, les nouveaux corps religieux, plus détachés en apparence des choses temporelles, parce qu'ils ne possédaient rien ; plus fervents, parce qu'ils étaient plus récents ; plus studieux, parce qu'ils étaient moins distraits par les soins temporels, tirés d'ailleurs de la classe du peuple, acquirent, dans son esprit, une haute réputation de sainteté, et surtout de doctrine : mais leur habit, qui était celui du bas peuple, leur science petite et pointilleuse, leurs manières d'une popularité qui allait jusqu'à la bassesse, furent, au moins en France, et chez une nation spirituelle et élégante, l'objet des sarcasmes des savants et de la critique des gens du monde. « Les Frères mineurs, » dit Fleury, « s'exerçaient continuellement aux disputes scolastiques. On traitait tous les jours de nouvelles questions, et on y employait toute la chicane et toutes les subtilités possibles..... » « Ce fut dans ce temps, » dit Leibnitz, que son luthéranisme très-équivoque ne doit pas rendre suspect, même dans cette matière, « que tous les bons écrivains disparurent, les religieux mendiants tirant tout à eux ;... en sorte que le droit civil et canonique et toutes les subtilités de l'école devinrent presque l'unique objet de toutes les études. »

Ces nouveaux corps ne furent pas non plus assez en harmonie avec les principes monarchiques de la religion et de l'Etat, à cause des éléments démocratiques dont leurs élections perpétuelles et leurs autorités triennales, objet éternel d'ambition et de brigues, présentaient les formes et recélaient l'esprit. « Rien n'était plus sage que la stabilité des anciens, » dit Fleury en parlant de ce changement continuel de supérieurs. C'est l'esprit démocratique de leurs institutions qui leur donnait cette tendance habituelle à former dans l'Eglise une hiérarchie particulière, indépendante de la discipline ordinaire, et à se soustraire à la juridiction épiscopale par ces exemptions multipliées que les Papes accordaient à leurs importunités, et contre lesquelles de grands personnages se sont élevés avec tant de force. Mais ce n'était pas là leur seule discordance ni la plus importante, avec les principes constitutifs, de toute société.

Le clergé séculier et régulier avait été jusqu'alors propriétaire ; et sans propriété, point d'indépendance des hommes ; sans indépendance des hommes, point de ministère public. Les nouveaux corps religieux, qui vécurent d'aumônes de la part des peuples, de dons de la part des rois, de priviléges de la part des Papes, dépendant de tout le monde, et surtout de leurs besoins, ne trouvaient pas, dans leur constitution, la force nécessaire pour exercer le ministère avec une entière liberté, ni peut-être avec une autorité suffisante ; car on sait de quelle complaisance, pour ne rien dire de plus, étaient accusés certains corps religieux dans les fonctions les plus sévères du ministère, où leur extrême facilité avait passé en proverbe ; et l'on n'a pas oublié l'origine de la révolte de Luther, et qu'une dispute survenue entre des corps pauvres, à l'occasion des distributions lucratives, avait été l'étincelle qui produisit ce long et funeste embrasement. Mais aussi accourut au secours de la religion et de la vie monastique, « tombée, » dit Fleury, « dans un grand mépris depuis l'introduction des mendiants, » cette milice, dont les religieux mendiants n'avaient été que l'ébauche et comme la première épreuve ; ce renfort devenu nécessaire à l'instant où l'Eglise, attaquée avec fureur au dedans par de beaux esprits et des savants, au dehors par des princes, obligée de se défendre contre ses propres enfants, avait, dans un autre monde récemment découvert, de nouveaux ennemis à combattre, de nouveaux Etats à conquérir. On voit assez que je veux parler de l'ordre des Jésuites, institution la plus parfaite qu'ait produite l'esprit du christianisme, née pour le

(1) On connaît les célèbres divisions que produisit dans l'ordre des Frères mineurs la question de la propriété.

combat, et cependant propre à la paix, constituée pour tous les temps, tous les lieux et tous les emplois ; corps puissant et riche, où le particulier était pauvre et soumis, considéré des grands et respecté des peuples, réunissant à un égal degré l'esprit et la piété, la politesse et l'austérité, la dignité et la modestie, la science de Dieu et celle des hommes. Je passe au ministère politique.

Les guerres intestines et les expéditions d'outre-mer avaient porté un coup mortel à l'ordre politique. Les familles qui avaient survécu s'étaient enrichies de l'héritage des familles éteintes; d'autres s'étaient appauvries par le pillage et la dévastation de leurs biens. L'égalité entre les familles du même ordre en fut altérée, ou les inégalités s'accrurent. Les plus pauvres vendirent leurs fiefs, comme plus anciennement elles les avaient donnés au clergé, et l'ordre politique s'affaiblit par l'extinction des familles, et plus encore par l'aliénation ou l'agglomération des fiefs.

Cet affaiblissement de l'ordre politique, la nécessité de repousser les Anglais, qui, les premiers en Europe, avaient placé la force de leurs armées dans les troupes soldées; la fureur des conquêtes en Italie, qui saisit nos rois à cette époque, déterminèrent Charles VII à faire un établissement fixe de ce qui n'avait été jusqu'à lui qu'une levée accidentelle et passagère. Les troupes soldées n'avaient été jusqu'alors que la partie la moins nombreuse et la moins estimée des armées françaises; elles en devinrent la force et la partie principale : différence importante, qui, dans une nation monarchique, place la force de l'Etat dans l'infanterie qui a toujours fait la force des Etats populaires ou despotiques; armé · plus soumise que fidèle, plus propre à l'agression qu'à la défense (et c'est aussi l'esprit de la démocratie), et qui, plus portée au mécontentement que la cavalerie, par la nature de sa composition, ou parce que l'homme y est moins occupé, a partout été, et même en France, le premier et le plus puissant instrument de révolutions. Les religieux mendiants, dépendant de ceux qui donnaient, avaient mis un principe démocratique dans l'Eglise, et condescendu trop souvent aux faiblesses des fidèles, ou quelquefois appuyé les prétentions indiscrètes de la cour de Rome; « car, » dit Fleury, « ce furent les Frères mendiants qui poussèrent aux plus grands excès les prétentions de l'autorité des Papes (1). » De même les troupes soldées, dépendantes de ceux qui payaient, avaient mis un principe démocratique dans l'Etat; prêtes à servir, suivant le temps et les occurrences, les faiblesses du peuple et les abus du pouvoir. Une armée de soldats est un peuple armé, véritable démocratie militaire, observe Montesquieu, en parlant de l'empire romain, ou l'empereur n'était qu'un premier magistrat toujours amovible. « Charles VII, » dit Robertson dans son *Introduction à l'Histoire de Charles-Quint*, « en établissant la première armée sur pied qu'on eût connue en Europe, prépara une révolution importante dans les affaires et la politique des peuples divers. Il ôta aux nobles la direction de la force militaire de l'Etat. »

Je n'ai pas besoin d'avertir que je ne parle ici que des corps en général, et non du particulier. Les troupes soldées ont produit de grands capitaines, et les religieux mendiants des hommes distingués par leur science et leurs vertus. Les pieux fondateurs de ces ordres convenaient même par leur simplicité aux siècles où ils parurent, et, comme l'observe Machiavel, l'exemple de leurs vertus ranima la dévotion et la foi languissantes. Ils étendirent l'Eglise par des missions, et les troupes soldées ont agrandi l'Etat par des conquêtes. Mais ces institutions, trop dépendantes du peuple qui donne et du peuple qui paye, ne sont pas assez liées à la constitution d'une société, où tout doit reposer sur la base immuable de la propriété foncière; et c'est tout ce que j'examine ici. Aussi depuis longtemps des symptômes non équivoques indiquaient un principe de maladie dans cette partie du corps social. Il s'était élevé même dans l'Eglise des plaintes contre l'excessive multiplication des ordres religieux, et plus récemment des écrivains politiques avaient fait sentir le danger de l'accroissement démesuré des troupes soldées : danger extrême, toujours imminent dans les Etats idolâtres, mahométans et philosophiques, et dont quelques autres Etats ne sont préservés que par la force de la religion chrétienne, et les prin-

(1) Le Pape a une autorité ordinaire pour les temps ordinaires, une autorité extraordinaire pour les temps extraordinaires. Et la doctrine des partisans outrés des maximes italiennes consiste à lui attribuer une autorité extraordinaire pour les temps ordinaires, c'est-à-dire une autorité inutile, et dont l'Eglise n'a pas actuellement besoin ; de même que les partisans fougueux des maximes gallicanes laissent à peine au Pape une autorité ordinaire même pour les temps extraordinaires.

cipes de fidélité dont elle fait un devoir. Les ordres religieux non-propriétaires ont rendu de grands services à la chrétienté, en arrêtant dans quelques contrées les progrès du luthéranisme; mais aujourd'hui qu'un ennemi plus dangereux, la philosophie moderne, attaque les principes conservateurs des sociétés, il faut à l'Europe une milice plus régulière et des défenseurs mieux armés. Certains ordres religieux subiront donc une réforme, soit que la force des choses l'amène peu à peu et sans désordre à mesure du besoin, et en remplaçant des étais vieillis par des appuis nouveaux, soit que l'homme, rival imprudent de la nature, dans son opération violente, intempestive, détruise avec fracas, et servant, sans le vouloir, les desseins des impies, et peut-être les projets de voisins ambitieux, ébranle la foi des peuples, altère leur fidélité, leur rende les abus plus chers, et le bien même odieux. Les gouvernements d'Europe réforment tout chez eux hors eux-mêmes; il faut beaucoup de religion, et de religion très-éclairée, dans les princes, pour entreprendre des réformes dans la religion.

Les grands Etats, placés par l'effet de la guerre présente dans des limites plus naturelles, et par là plus fixes, tous d'une force à peu près semblable, auront à l'avenir beaucoup moins de cette inquiétude qui leur mettait sans cesse les armes à la main, et qui n'est presque jamais qu'un indice de la fausse position dans laquelle un Etat est placé : et la prépondérance décidée des premières puissances empêchera les puissances du second ordre de troubler la paix générale. Cet effet, sans doute, ne sera pas sensible peut-être de longues années : après une grande guerre, comme après un grand procès, il reste beaucoup d'incidents à régler; mais l'Europe prendra une tendance générale au repos, et l'on peut assurer qu'il y aura moins de grandes guerres, lorsqu'il y aura moins de petits Etats. Les grandes puissances pourront donc un jour diminuer leurs troupes soldées, pour augmenter la force publique que l'on ne solde point, cette force qui, liée intimement à la constitution, peut seule la défendre des révolutions, plus à craindre désormais que la conquête, et contre lesquelles un Etat se défend avec la fidélité de ses ministres, plutôt qu'avec la bravoure de ses soldats.

CHAPITRE V.

RÉVOLUTION DANS LE MINISTÈRE POLITIQUE

Les causes de dégénération avaient agi sur l'ordre politique avec beaucoup plus d'intensité que sur l'ordre ecclésiastique, et cela devait être, parce que l'ordre laïque ou politique vivait beaucoup plus au milieu des hommes et des événements.

La noblesse devait suivre les variations du pouvoir, et participer de sa nature, comme les moyens participent de la nature de la cause, et se modifient comme elle et avec elle. Lorsque les derniers rois des deux premières races, ces rois que l'histoire a flétris du nom de *fainéants*, *juvenis qui nihil fecit*, livrés à la mollesse et aux plaisirs, eurent abandonné les rênes du gouvernement, la noblesse, plus près du trône, s'en saisit, comme en 1789 le peuple s'en est saisi à défaut de la noblesse; et alors s'élevèrent de toutes parts des souverains sous le titre de *ducs* et de *comtes*, comme il s'en est élevé dans la révolution sous celui de *députés* et de *commissaires*. C'est un axiome de la science sociale, que là où le pouvoir général s'affaiblit ou périt, chacun veut établir son pouvoir particulier; car il faut que le pouvoir soit toujours en quelques mains. Les usurpateurs guerroyèrent les uns contre les autres, et tous contre l'autorité royale, dont ils avaient, heureusement pour la France, conservé le fantôme.

Les nobles qui n'étaient que nobles, et qui n'étaient point souverains, partagés entre ces puissances belligérantes, furent enrichis ou dépouillés, suivant la fortune de leur parti. Ces petites guerres produisirent de grands désordres, et, par un retour naturel à l'homme, qui alors était plus emporté que corrompu, amenèrent de grandes expiations. Des nobles rendirent à la religion les biens qu'ils avaient usurpés sur elle, ou même ils donnèrent au clergé des propriétés d'où dépendait la perpétuité des fonctions politiques qu'ils exerçaient, et ils ruinèrent l'institution pour expier les fautes de l'homme.

Les croisades, qui eurent de si grands résultats pour la civilisation, et qui sauvèrent l'Europe de la barbarie ottomane, furent, comme je l'ai déjà observé, une nouvelle cause d'affaiblissement pour l'ordre chargé des fonctions politiques. Les nobles croisées vendirent leurs fiefs. D'autres nobles, des ecclésiastiques, les rois eux-mê-

mes les achetèrent, les confisquèrent, les usurpèrent quelquefois pendant l'absence des propriétaires, ou en héritèrent par leur mort. L'ordre ne perdait qu'un de ses membres, lorsqu'un noble réunissait à son fief celui d'une autre famille; mais il perdait de plus, et sans retour, une partie de sa dotation, lorsqu'un fief allait accroître les propriétés de l'ordre du clergé ou le domaine royal.

Les rois, irrités de l'esprit indocile et remuant des nobles puissants, quelquefois jaloux de leurs services, virent avec trop d'indifférence l'appauvrissement d'un ordre qu'il fallait constituer, mais qu'il ne fallait pas détruire, puisqu'il était l'action réglée et ordonnée du pouvoir sur les sujets, et que sans lui il n'eût alors existé en France, comme chez les peuples d'Orient, qu'un despote et des esclaves. Souvent même la cour accrut les inégalités de fortune entre les familles par des profusions indiscrètes : nouvelle source de désordres; car il faut observer que l'Etat penche vers l'aristocratie nobiliaire partout où quelques nobles ont d'immenses propriétés territoriales, comme en Pologne, en Hongrie, en Russie, etc., et que là où le sujet a d'immenses richesses en capitaux, l'Etat penche vers l'aristocratie populaire ou la démocratie, comme en Hollande, en Angleterre. Et l'on doit remarquer ici que la noblesse française, la moins opulente de l'Europe, était celle qui avait le mieux retenu l'esprit de sa profession.

La force militaire, sous Charles VII, avait passé au *peuple armé*, ou aux troupes soldées. La force judiciaire, sous François Ier, passa au *peuple lettré*, par la vénalité des offices de judicature, et par les innovations que la diminution de l'ordre et l'appauvrissement des familles rendirent peut-être inévitables. A cette époque, le devoir (*officium*) de *juger* et de *combattre*, imposé à la possession des fiefs, devint la propriété du capitaliste, ou l'engagement du prolétaire. Nous verrons cependant que la nature, qui rétablit d'un côté quand l'homme détruit de l'autre, tendait à rattacher les devoirs publics à la propriété foncière, seule propriété véritablement sociale. La réformation dans l'Eglise concourut, et dans le même temps, avec ces innovations dans l'Etat. Les simples citoyens avaient pris la place des magistrats *constitués* dans les fonctions politiques; les simples fidèles usurpèrent sur les prêtres les fonctions religieuses. Luther attenta au sacerdoce public; Calvin le replaça dans la famille. Le popularisme entra dans l'Etat, et le presbytérianisme dans l'Eglise; le ministère public passa au simple peuple, en attendant qu'il s'arrogeât le souverain pouvoir, et alors furent proclamés les deux dogmes parallèles et correspondants de la démocratie religieuse et de la démocratie politique : l'un, que l'autorité religieuse est dans le corps des fidèles; l'autre, que la souveraineté politique est dans l'assemblée des citoyens.

Dès que le pouvoir eut mis en vente les offices suprêmes de judicature, la noblesse dédaigna les fonctions de judicature inférieure, dont elle donna ou vendit les offices à des clercs; mais elle ignora les véritables intérêts et le point essentiel de sa grandeur, comme le lui reproche dans ses Mémoires le maréchal de Montluc. « Elle ne fit pas réflexion que rendre la justice était remplir une des fonctions essentielles de l'antique chevalerie, et que les magistrats combattaient sans cesse les plus dangereux ennemis de l'Etat (1). » Et parce qu'elle était trop pauvre pour faire donner une éducation à ses enfants, et qu'ils ne pouvaient plus la recevoir, comme autrefois, à la cour des grands vassaux qui n'existaient plus, elle devint ignorante lorsque l'Europe s'éclairait, et elle se jeta exclusivement dans le métier des armes. Nos rois eux-mêmes, entraînés par le torrent des innovations, altérèrent l'antique et vénérable esprit de la constitution française, qui fait dans les principes et dans les formes dominer la justice sur la force; caractère essentiel qui la distingue des constitutions moins avancées (2). La cour avait été jusque-là le sanctuaire du pouvoir; elle devint un camp pour la licence et la frivolité, et les mœurs graves et austères du roi firent place aux mœurs dissolues du soldat. La force intérieure de l'Etat en fut affaiblie sans que la force extérieure y gagnât, car nos rois, depuis cette

(1) *Mémoires sur l'ancienne Chevalerie.*

(2) En France, l'*épée* était *dans les cercles* plus considérée que *la robe*; mais dans la constitution, les corps de magistrature pesaient plus que l'armée : admirable disposition de choses, qui empêchait une nation vive et guerrière de retomber dans la constitution purement militaire, constitution de l'enfance, et avec laquelle une société ne saurait avancer.

époque, devinrent beaucoup moins guerriers qu'ils ne l'avaient été précédemment, et excepté Henri IV, qui fit la guerre par nécessité, ils ne la firent plus que par goût. François Iᵉʳ appela le premier tous les plaisirs au centre de tous les devoirs, et quelques années après Charles IX le premier cessa de signer ses dépêches, et par conséquent de les lire.

Ce fut au siècle de François Iᵉʳ, à ce règne brillant des arts, des jeux, des favoris, des maîtresses, des fautes et des revers que commença la distinction de noblesse d'épée et de noblesse de robe; distinction inconnue jadis, et essentiellement contraire à la nature d'un ordre destiné à *juger* et à *combattre;* mais distinction néanmoins plus raisonnable à son origine, parce qu'elle n'était autre chose que la distinction des propriétaires et des capitalistes. Aussi tendait-elle, et fortement, à s'effacer, aujourd'hui que la noblesse de robe était devenue propriétaire de fonds comme nous le verrons tout à l'heure.

Depuis Charles VII et François Iᵉʳ jusqu'à l'infortuné Louis XVI, les atteintes portées à l'ordre du ministère politique, ou dans les personnes, ou dans les propriétés, nous conduisent, de règne en règne, jusqu'à l'abolition du pouvoir lui-même, et dans la personne, et dans la dignité. Ainsi Henri III et Henri IV (1) (et Hénaut s'en étonne avec raison) déclarèrent que la possession d'un fief même de dignité n'ennoblirait plus; Louis XIII ôta à l'ordre son chef immédiat, en ôtant à la royauté un lieutenant nécessaire, et il abolit la charge de connétable. Louis XIV soumit la personne des nobles et leurs biens à des impôts, qu'ils ne devaient acquitter, et qu'ils n'acquittaient autrefois que par le service personnel; et c'est ce qui fait dire à Montesquieu que « les terres du ministère doivent avoir des priviléges comme les personnes. » Louis XV, en limitant les substitutions, ordonna aux familles de s'éteindre, et Louis XVI enfin commanda à l'ordre, et à tous les ordres, de s'anéantir, lorsqu'il les invita *à voter par tête :* innovation contre la nature de la société qui compte des *ordres* de personnes, et non des *têtes* d'individus; erreur funeste qui fut la cause immédiate de nos malheurs.

CHAPITRE VI.

CHANGEMENTS DANS LES MOEURS PUBLIQUES.

Dès que les propriétaires des fiefs ne furent plus retenus dans leurs terres ou employés dans les fonctions politiques, ils songèrent à des jouissances personnelles, et ils quittèrent leurs manoirs champêtres pour se réunir dans les villes, comme, à d'autres époques, et quelquefois par le même motif, les prêtres avaient quitté leurs monastères pour s'isoler dans les campagnes.

Le luxe, la fureur du jeu et des plaisirs sédentaires, le goût des arts frivoles, toutes les passions qui s'emflamment par le contact, s'allumèrent au sein de ces réunions. Les villes s'embellirent par le séjour des grands propriétaires, et à mesure qu'elles devenaient plus agréables, les habitations champêtres perdaient leurs charmes. La philosophie, qui peu à peu s'introduisait en Europe, eut beaucoup de part à ce changement. La religion retient l'homme dans les campagnes, en lui inspirant le goût de la retraite, l'habitude de mœurs simples, de désirs bornés, d'une vie sobre et laborieuse; le goût du plaisir, l'orgueil du bel esprit, la curiosité, toutes les passions poussent et entassent les hommes dans les villes, en leur inspirant la démangeaison de jouir, de savoir et de parler. Les nobles acquirent de l'urbanité (2) aux dépens de la franchise et du bon sens. Un peuple de citadins remplaça en France une nation agricole. Les arts y gagnèrent; mais la famille, l'Etat, la religion, la société enfin y perdit.

En même temps que de nouvelles lois remplaçaient les lois antiques de la monarchie française, de nouvelles mœurs remplaçaient les mœurs anciennes de la famille. Chose remarquable! Charles VII et François Iᵉʳ, du règne desquels date communément la révolution politique dont nous avons parlé, firent aussi une révolution do-

(1) Henri IV s'appelait volontiers le premier gentilhomme de son royaume, dans le même temps que le calviniste Montbrun disait qu'un gentilhomme qui avait l'*épée au poing et le cul sur la selle* était égal au roi. Les nouvelles doctrines avaient introduit des idées d'égalité jusque sur le trône, et des idées d'indépendance même chez le ministre.

(2) Urbanité, de *urbs*, signifie une qualité qu'on prend à la ville. Astuce, de *astu*, ville, en grec, signifie la même chose : effectivement l'urbanité et l'astuce ne sont pas incompatibles, et leur combinaison forme l'*intrigue*. Les Romains, qui tous étaient dans une ville, faisaient grand bruit de cette urbanité.

mestique, et ils furent les premiers rois de la troisième race qui entretinrent publiquement une maîtresse du vivant de la légitime épouse : exemple funeste, trop fidèlement imité depuis, et qui a eu une si grande influence sur nos malheurs. Le désordre, depuis cette époque, a toujours été croissant; les mœurs se sont dépravées en même temps et à mesure que les lois se sont altérées : et sans doute l'explosion s'est faite, et la révolution générale a éclaté, lorsque la dépravation des mœurs a été aussi loin que l'altération des lois; moment terrible où la nature donne le signal des révolutions, et que l'homme ne connaît que lorsqu'il ne peut plus le prévenir.

La cour avait été galante sous Anne de Bretagne; elle fut dissolue sous la Médicis. Cette reine, de famille marchande et d'un pays démocratique, porta en France le goût de l'argent, des plaisirs et de l'intrigue, inconnus jusqu'alors à la loyauté et à la simplicité françaises. Elle fit révolution dans l'esprit religieux de la France, parce qu'uniquement occupée à maintenir son autorité faible et précaire, elle était au fond assez indifférente à ce qu'on *priât Dieu en français*, et qu'elle s'appuyait, au besoin, même des chefs du parti réformé. Elle fit révolution dans les habitudes des nobles, en tirant leurs femmes de la famille, où elles avaient vécu jusqu'alors livrées aux soins domestiques, pour les attirer à la cour, leur inspirer le goût des plaisirs et des affaires, et en faire des instruments de politique et des moyens de séduction. « On fixe ordinairement, » dit le savant P. Griffet, « l'époque (de cette irruption des femmes dans l'Etat) au règne de François Ier; mais on peut dire que la reine Catherine de Médicis, par politique, ou par goût pour la représentation, ou pour les plaisirs, et peut-être par tous ces motifs ensemble, rendit le nombre des dames de la cour beaucoup plus grand qu'il ne l'avait été jusqu'alors. » C'est précisément du règne de Catherine de Médicis et de l'existence politique que les femmes prirent à la cour, que date l'influence que les mœurs de la cour prirent sur celles de la nation, et de petites intrigues (1) sur les affaires publiques. La domination des jeunes gens, sur qui les femmes se reposent volontiers du soin de l'empire, commença en France à la même époque. Alors les femmes distribuèrent des brevets au lieu d'inspirer des vertus; les jeunes gens aspirèrent à leur plaire plutôt qu'à mériter de l'Etat, et trop souvent les caprices d'une maîtresse décidèrent de leur fidélité politique. Alors le gouvernement, qui doit récompenser et punir, instrument de petites passions, ne sut plus que prodiguer des faveurs ou exercer des vengeances. Mais l'effet le plus funeste de cette domination féminine fut de donner aux ennemis de l'Etat de grandes facultés pour influer sur ses conseils : déplorable ascendant de l'étranger, qui depuis longtemps n'a cessé de tourmenter, d'avilir, de déchirer la France (2).

Le pouvoir public doit surtout s'abstenir de mettre l'autorité publique en contradiction avec l'autorité domestique de l'âge et du sexe, en conférant à des jeunes gens l'autorité des grades, ou laissant usurper aux femmes celle de l'influence et du crédit. Il résulte de cette infraction aux lois de la nature un double désordre, qui existait en France depuis longtemps, et qui a été un des premiers motifs et des plus puissants véhicules de notre révolution. Les jeunes gens et les femmes s'enorgueillissent de l'autorité, parce qu'on ne s'enorgueillit jamais que d'un pouvoir usurpé; ils veulent revêtir la gravité et la dignité, et ils tombent dans la fatuité ou l'impertinence, et l'indignation, ou même la haine qu'ils inspirent aux subordonnés, passe toujours de la personne à la place. L'obéissance est si fâcheuse à l'amour-propre, elle est même si contraire aux secrets penchants de l'homme, que ce n'est pas trop de tous les genres d'autorité à la fois pour vaincre les répugnances de notre cœur, et triompher de son opposition. C'est dans les chefs des nations une grande erreur d'ôter au pouvoir qu'ils confèrent l'appui de l'autorité la plus respectable, celle que la nature donne à l'âge avancé et au sexe fort. Il n'y a que le pou-

(1) Le cardinal Mazarin redoutait le pouvoir des femmes en France; il disait à don Louis de Haro, ministre d'Espagne : « Vous ne connaissez guère nos femmes. Les vôtres s'occupent d'amour; mais en France elles osent et peuvent tout. »

(2) Les femmes en général entendent mieux que les hommes la conduite des affaires domestiques; ce qui prouve mieux que de longs raisonnements que la nature ne les appelle pas à diriger les affaires publiques. Il y a de quoi s'étonner de l'usage de nos voisins, qui en tout, au rebours de la nature, renvoient les femmes au dessert, et les placent sur le trône. En France, les femmes d'un certain rang voulaient nommer des généraux, des ministres, des évêques, et dédaignaient d'être épouses et mères.

voir placé dans la famille qui puisse être aux mains de la jeunesse sans être un objet de haine ou de mépris, parce qu'un pouvoir héréditaire ne meurt pas, et qu'il est toujours âgé, même sur la tête de l'enfant. Jamais vérité politique ne fut mieux établie par la raison et l'histoire, que le danger de la promotion des jeunes gens aux grades supérieurs du ministère public, hors d'une nécessité extraordinaire dans l'Etat; et le gouvernement doit tenir pour maxime générale que les dispenses d'âge accordées aux supérieurs sont pour les inférieurs une dispense de respect.

Les mœurs devinrent féroces en devenant licencieuses, et la fureur des combats singuliers (1), bien différents des combats judiciaires d'autrefois, commença avec la débauche, l'intrigue, le jeu, l'amour de l'argent, et l'affaiblissement du frein religieux.

C'est sous les Valois qu'ont commencé toutes les infractions à la constitution domestique et politique de la France, l'excès des impôts, l'aliénation des domaines de la couronne, les changements dans la constitution du ministère public, le déplacement de la justice et de la force, l'introduction des femmes à la cour, la finance, etc. « Choses, » dit le judicieux Mézerai, « dont il faut laisser aux sages le jugement, si elles sont plus dommageables qu'utiles. »

CHAPITRE VII.

CHANGEMENTS DANS LES FONCTIONS PUBLIQUES.

Comme le ministère politique n'était que la fonction de juger et de combattre, le territoire était aussi divisé en ressorts ou juridictions, et l'ordre en grades. Le ressort inférieur était le fief ou la ville royale (fief du roi, gouverné par un comte), et le juge inférieur était le Seigneur. Le ressort suprême était le royaume, et le juge suprême était le roi. Entre ces deux points fixes, et convenus de tous les historiens, était placée une juridiction d'appel ou intermédiaire qui changeait de dénomination suivant les pays; et par conséquent, les offices ou magistratures intermédiaires entre le noble juge du fief et le roi juge du royaume, portaient différents noms. Ainsi, division de ressorts et hiérarchie de fonctions, voilà le principe, parce qu'il est dans la nature et la raison; divisions intermédiaires plus ou moins étendues, selon que l'autorité royale avait plus ou moins de latitude; dignités plus ou moins éminentes, à raison de l'étendue des ressorts : différences dans les dénominations, quelquefois peut-être incertitude dans la compétence (2) : voilà les modifications variables, parce qu'elles tiennent aux hommes et aux circonstances. Ainsi, comme il y avait des comtes nommés par le roi pour rendre la justice dans les villes, il y eut des commissaires envoyés annuellement ou extraordinairement dans les provinces, *missi dominici*, pour y rendre la justice du roi, ou des ducs résidents et remplissant l'office de gouverneurs. Lorsque ces premiers officiers eurent rendu leurs commissions héréditaires, devenus rois en quelque sorte, ils constituèrent leur petit Etat comme le royaume, et se nommèrent un lieutenant, appelé *sénéchal* ou *bailli*, comme les rois avaient eux-mêmes un grand sénéchal, depuis remplacé par le connétable, dans l'importante fonction de commander les armées. Plus tard (tels sont les progrès du mal et la dégénération des institutions) le sénéchal se nomma un lieutenant, qui porta et qui portait encore le titre de lieutenant général du bailli, comme le connétable avait lui-même des lieutenants généraux dans les armées. Mais le sénéchal, en voulant abandonner la fonction de *juger*, ne retint plus même celle de *combattre*, et ne conserva plus qu'un titre sans autres fonctions que celle de présider les assemblées de noblesse élémentaires des états-généraux de la nation. Ainsi toutes les disputes qui se sont élevées sur les attributions et le titre même de nos plus anciens officiers et magistrats, sur la composition des tribunaux et les formes de l'administration de la justice, se réduisent toutes à ce point, qu'il y avait trois degrés de juridiction ascendante : 1° Celle du fief ou du comté; 2° celle du duché (3), bailliage ou sénéchaus-

(1) On croyait alors que la justice du roi pouvait permettre ou ordonner le combat entre deux particuliers, comme elle l'ordonne entre deux nations. Le clergé lui-même partageait cette opinion, puisqu'il consacrait le duel par des cérémonies religieuses.

(2) Par exemple, les comtes, qui dans l'origine étaient les premiers magistrats des villes royales, devinrent premiers magistrats de provinces, et il y eut des comtés aussi étendus et plus même que des duchés, comme les comtés de Toulouse, de Champagne et de Flandre.

(3) Placuit nobis cuncti ut duces, comites, sive alii qui cunctis præesse debent, in nostram præsentiam conveniant. (*Capitul.* CAROL.)

sée ; 3° celle du royaume enfin, *gouverné*, disent nos anciens jurisconsultes, *comme un grand fief*; en sorte que chaque partie étant semblable au tout, le tout semblable à chaque partie, il en résultait cette homogénéité parfaite qui a fait de la France ce corps compacte et indivisible, enraciné par les siècles, endurci par les événements, et dont aucune force humaine n'a pu retarder ni empêcher l'achèvement.

Le noble, dans son fief ou dans sa ville, était assisté en *jugement* et en *combat* par les hommes de son ressort, ses pairs, puisqu'ils jugeaient et combattaient avec lui ; le duc, dans sa province, et à sa place son sénéchal (1), ou bailli, était assisté en jugement et en combat par les nobles de son ressort, *vice-domini* ou vidames, *vice-comites* ou vicomtes, *juniores castaldii* ou châtelains, *vicarii*, etc., ses pairs, c'est-à-dire ses *semblables* et non ses égaux, puisqu'ils *jugeaient* et *combattaient* avec lui, comme lui et sous lui ; le roi enfin, dans ses plaids ou *parlements*, était assisté en jugement, comme il l'était en combat, par les premiers magistrats, ducs, sénéchaux, baillis, ses barons, son *baronnage*, *seniores*, seigneurs, ses *pairs* ou ses semblables, puisqu'ils jugeaient et combattaient sous lui, comme lui et avec lui, et qu'ils exerçaient, dans une partie considérable du royaume, la fonction suprême de juger et de combattre, qu'il exerçait et dirigeait dans toute sa plénitude dans le royaume entier. Là, et non ailleurs, est la véritable et antique origine de la pairie ; et certes, il est temps enfin d'en chercher la nature, plutôt dans la constitution de la société que dans les opinions des hommes. Je puis citer, sur ce que j'ai dit des baillis ou sénéchaux, le célèbre Du Cange (2), et mieux encore, les faits et ces formes antiques qui s'étaient conservées dans nos anciens usages. Les chefs du *jugement* et du *combat*, dans les provinces, les sénéchaux ou baillis, comme représentant les anciens ducs ou comtes, et dont ils étaient les lieutenants, *tenaient* encore aujourd'hui *lieu* de ces officiers, puisqu'ils étaient même aujourd'hui de tous les magistrats les seuls qui fussent distingués des autres officiers civils ou militaires, dans la circonstance où tous les ordres de l'Etat jouissaient de la plénitude de leur existence politique, je veux dire aux états-généraux, dont les sénéchaux et les baillis présidaient par eux-mêmes ou leurs lieutenants généraux les assemblées élémentaires. Ils y présidaient même les ducs et pairs actuels, qui n'y étaient que de simples seigneurs de fiefs, et même en cette qualité les princes du sang qui y ont assisté. Même avant la révolution, dans la marche ordinaire de l'administration, la justice se rendait, dans les fiefs, au nom du seigneur ; dans la province, au nom du sénéchal ou du bailli ; dans le royaume, au nom du roi. Il n'y avait rien de changé à cet égard ; mais telle était la dégénération des vrais et anciens principes, que l'office de sénéchal, le seul qui fût reconnu par la constitution, était tombé en désuétude, et qu'il était à peine connu de cette opinion prétendue publique qu'une administration inattentive avait laissé germer dans la nation.

J'ai dit que les magistrats, chefs du jugement et du combat dans les différents ressorts des provinces, étaient dans l'origine les pairs du roi, chef de la justice et de la force dans l'Etat ; et ce qui le prouve, c'est 1° que postérieurement, et lorsque les magistrats eurent rendu leurs commissions héréditaires, et qu'ils en eurent fait de grands fiefs, ils continuèrent sous leur nouvelle forme d'être les pairs du roi, à l'exclusion même des princes ou *seigneurs* du sang qui n'étaient pas feudataires : et même on vit des femmes héritières de grands fiefs, assister en jugement le roi comme ses pairs ; 2° que les baillis, ou chefs de la noblesse dans les provinces, étaient à cet ordre précisément ce que les évêques étaient à l'ordre du clergé ; et que le roi n'avait, même aujourd'hui, de pairs ecclésiastiques que parmi les évêques : raison d'analogie qui est extrêmement forte quand on traite des antiques usages de la monarchie française ; où l'on voit dans toutes les assemblées politiques siéger à la fois les grands ou officiers du clergé, et les grands ou officiers de la

(1) On appelait sénéchal dans la langue d'*oc*, ce qu'on appelait bailli dans le pays d'en-deçà la Loire, ou langue d'*oui*. L'officier du bailliage, qu'on appelait lieutenant-général, s'appelait juge-mage (*judex-major*) dans la sénéchaussée. A Paris, la sénéchaussée ou bailliage s'appelait *Châtelet* ; le bailli ou sénéchal, *prévôt* de Paris, et ses lieutenants-généraux, le *lieutenant civil* et *criminel*.

(2) Sub prima regum stirpe inter regni optimates qui placitis et judiciis regiis intererant accessentur senescalli... Senescallus idem dicit ac minister domini vicarius ; senescalli munus in rebus bellicis præcipuum fuit... Senescallorum denique erat jus reddere principis subditis eo quo nomine cæteris judiciis præerat. Senescalli appellantur in iis provinciis quæ antequam coronæ Franciæ unirentur principibus suis paruerant, cum ballivos habere solius regis est.

noblesse. « Les plus anciens auteurs, » dit M. de La Curne-Sainte-Palaye, « semblent vouloir mettre la chevalerie au niveau de la prélature. » Ce sont ces derniers pairs, grands feudataires, qui, de nos jours, à la cérémonie du sacre de nos rois, et à celle de leurs obsèques, étaient représentés par les princes du sang, sous les titres de ducs de Bourgogne, de Normandie (1), d'Aquitaine, de comte de Flandre, etc.

Ainsi, et c'est la conclusion à laquelle je voulais en venir, tout concourt à établir que dans les premiers temps il n'y avait que des fonctions publiques, et point de titres purement personnels; et la raison dit en effet que, si les titres amusent l'amour-propre de l'homme, les fonctions seules importent au maintien de la société.

Mais aussitôt que des jugeurs et des soldats eurent pris en France la place des magistrats et des guerriers, et que les rois eurent mis les institutions vénales et soldées du pouvoir arbitraire à la place des établissements propriétaires et fixes du pouvoir absolu, l'ordre perdit de son existence politique, et alors l'individu chercha à relever sa considération personnelle par des titres de duc, de marquis, de comte, etc. (2), qui rappelaient des fonctions qu'ils n'avaient plus, ou l'usurpation de ces petites souverainetés, formées en France des débris de l'autorité royale, et qui, loin d'être, comme on l'a dit, la *féodalité* ou la fidélité, en avaient relâché les liens, et même rompu les nœuds. Ces titres étaient inconnus aux sires de Joinville, Duguesclin, Clisson, Bayard, etc., qui ne se distinguaient entre eux dans la vie privee que par la dénomination religieuse reçue au baptême, usage pieux auquel on revient depuis quelque temps, quoique sans une intention pieuse; et dans la vie publique, par la dénomination politique de connétable, de sénéchal, de châtelain, usage conservé encore en France pour les grandes places, et en Allemagne pour toutes les places. Avant que la noblesse se décorât ainsi de titres sans fonctions, les rois lui en avaient conféré qui n'étaient guère plus réels. Dès que les grands magistrats des provinces, pairs antiques de la royauté, furent devenus les rivaux de l'autorité royale, en rendant héréditaires des commissions temporaires ou viagères, princes eux-mêmes, sous le titre modeste de vassaux, et quelquefois du sang des rois, ils continuèrent à être les pairs du roi : les princes du sang, pairs du roi comme grands feudataires, continuèrent à l'être même après que, par la réunion des grands fiefs à la couronne, ils ne furent plus que sujets dans leurs personnes, ministres par commission, rois par expectative. Mais après que Charles VII et François Ier eurent fait descendre l'ordre politique des fonctions que la constitution lui attribuait, Henri II, fils de François Ier, chercha à en relever les membres les plus apparents, en leur conférant le titre de duc et pair (3), qu'il plaça sur un simple fief. Ces pairs de fief n'étaient ni les anciens magistrats suprêmes, ducs ou comtes des provinces, présidant le *jugement* et le *combat*, ni les grands feudataires qui succédèrent à ces premiers magistrats, lorsqu'ils rendirent leurs dignités héréditaires, ni les sénéchaux dont les offices, les seuls constitutionnels, représentaient les anciens magistrats, et remplaçaient les grands feudataires. Ces pairs ne tenaient à l'antique constitution que par un titre antique, et loin de jouir de la prérogative même des derniers pairs grands feudataires, de précéder au parlement les princes du sang non feudataires, ils furent présidés aux assemblées de noblesse, comme les autres seigneurs de fiefs, par les sénéchaux ou baillis, ou leurs lieutenants-généraux.

(1) La fameuse table ronde des douze pairs de Charlemagne, sur laquelle on a fait tant de romans, ne désignait donc qu'un conseil d'Etat où le roi présidait ses premiers officiers. Une des grandes erreurs de nos historiens est de s'être obstinés à ne voir que des guerriers là où il fallait surtout voir des magistrats; et toutes ces disputes sur la pairie, inépuisable aliment de tant d'ennuyeuses dissertations, viennent de ce qu'on n'a pas songé que les pairs naturels du grand juge et du grand guerrier de la nation ne pouvaient être dans l'origine que les premiers juges et les premiers guerriers, et que le corps des ministres du pouvoir, dans les premiers grades, comme dans les inférieurs, *servait* à la fois à la justice et à la force. (*Voy. du Pouvoir législatif sous Charlemagne.*)

(2) Le titre de baron était anciennement collectif plutôt qu'individuel. On appelait la réunion des premiers magistrats formant la *table ronde*, ou le conseil du roi *li barons, li baronage*. Baron et baronie sont, dans l'acception que nous leur donnons, d'institution plus récente. *Baron* est un mot celtique venu du grec, qui s'ignifie *grave*, *fort* c'est-à-dire ce que doit être un homme public. *Baromètre* en vient, et en allemand *bar* signifie *pesant*.

(3) La première pairie fut érigée en 1551, mais la première enregistrée est de 1572. (*Voy.* le P. GRIFFET.) Le titre de duc et pair prouve évidemment que les anciens pairs étaient magistrats suprêmes des provinces, appelés *ducs* presque partout, remplacés depuis par les sénéchaux ou baillis.

Les nouveaux ducs et pairs eurent, il est vrai, quelques fonctions judiciaires, mais seulement comme membres d'une compagnie et non comme chefs du jugement, puisqu'ils n'avaient chacun que leur voix, requise seulement dans les jugements des pairs; que, loin de rendre justice dans une province, ils ne la rendaient pas même dans leur pairie, où, comme les autres seigneurs, ils avaient un juge; et qu'enfin même au parlement, au lieu de présider, ils étaient présidés eux-mêmes par les présidents ordinaires, qui n'étaient jamais ducs et pairs.

Bientôt après s'introduisirent les titres de duc à brevet, duc héréditaire, homme de qualité (1), qui formèrent plusieurs ordres dans un ordre essentiellement un et indivisible, et partagèrent en deux grandes époques l'histoire du ministère politique, l'époque des fonctions et celle des titres. L'ordre perdait en fonctions et en force, à mesure que l'homme gagnait en titres honorifiques, et la même époque séculaire vit la pairie conférée à quelques membres de la noblesse, et l'office de connétable ôté à l'ordre.

Il n'est pas hors de propos de remarquer que le même prince qui supprima l'office de connétable, abolit l'ancien usage d'envoyer des hérauts d'armes pour déclarer la guerre : noble et digne hommage rendu aux droits de l'humanité. Ainsi la loi de la nation était violée en même temps que les lois des nations; et la France prenait les formes agressives en même temps qu'elle affaiblissait sa milice défensive en lui ôtant son chef immédiat. On doit remarquer aussi que les rois chrétiens ont été moins à la guerre de leurs personnes, depuis qu'ils n'ont plus eu nulle part de lieutenant chargé par son office d'y commander sous eux et à leur place. Peut-être, en effet, que les minorités auxquelles un roi guerrier expose la nation sont devenues plus dangereuses lorsqu'il n'y a plus eu d'homme toujours majeur qui survécût sans contestation au roi lui-même, pour assurer ses dernières volontés sur la régence et commander la force publique.

Cependant, depuis Charles VII et François I[er], les rois sentaient la nécessité de rétablir l'ordre chargé du ministère public; mais ils ne savaient qu'élever et tirer *de pair* quelques individus, et ne faisaient par là que s'éloigner davantage de la constitution et rendre plus difficile le rétablissement de l'ordre lui-même. La noblesse, qui conserve l'Etat, se changeait peu à peu en une aristocratie qui le détruit, et l'ordre s'éclipsait de plus en plus, à mesure que quelques-uns de ses membres attiraient sur eux seuls tous les regards et toute la considération.

Les rois se rappelaient l'éclat prodigieux qu'avait jeté dans le monde politique la chevalerie, à laquelle la France a dû la supériorité morale dont elle a joui en Europe; et comme si la chevalerie, constitution naturelle de la noblesse, et qui imposait aux rois eux-mêmes, eût été l'ouvrage de l'art, ils créèrent des ordres de chevalerie qui n'étaient pas plus le ministère politique, qu'une confrérie pieuse n'est le ministère sacerdotal : il fallait un lien à cet engagement; on le chercha dans la religion, lien universel de toutes les personnes de la société, et garantie de tous leurs rapports. Le devoir naturel et essentiel de l'ordre entier, de défendre la religion et l'Etat, devint donc l'engagement spécial et volontaire de quelques individus; et la naissance, qui n'est autre chose que l'engagement héréditaire de la famille à remplir des devoirs publics, fut exclusivement favorisée, et plus considérée que le devoir même.

Quand la personne fut distinguée à l'oreille par un titre pompeux, elle voulut être distinguée aux yeux par des marques extérieures : non par des costumes propres aux fonctions publiques qui commandent le respect, parce qu'ils annoncent un devoir, mais par des croix et des cordons, pure décoration de la personne, qui blessent l'amour-propre, parce qu'ils n'ont rapport à aucune fonction, et altèrent ainsi l'égalité native des hommes sans un motif assez social. A mesure que le goût de ces symboles extérieurs de la faveur et du crédit gagnait, le mépris pour les costumes propres aux fonctions publiques s'introduisait; chacun voulait être décoré d'un cordon, et il était indécent de porter, hors du service, son habit militaire. Enfin le gouvernement s'était, à cet égard, écarté de la constitution à tel

(1) L'acception du mot *homme de qualité* est récente. Le duc de Rohan qui se connaissait en titres de personnes et en acception de mots, dit dans ses Mémoires : « A Montauban, trois soldats conspirent contre le gouvernement, et pour venir à bout de leur dessein, ils font *une partie* (un parti) dans la ville, à laquelle ils attirent quelques jeunes étourdis, même *de qualité*, comme le fils de Clerc, avocat, et de Larose, conseiller. »

point, que le roi pouvait faire même un duc et un chevalier de ses ordres, d'un individu sans propriété dans le sol, et que d'un autre côté il pouvait titrer la propriété, sans même ennoblir la personne.

L'abus des titres purement honorifiques fut porté à l'excès dans toute l'Europe, par l'indiscrète multiplication des chevaleries de cour, dont la plus récente faisait toujours passer de mode celle qui l'avait précédée; et l'histoire de ces institutions ne présente que des décorations honorables à leur naissance, et dont cent ans après un noble se serait cru déshonoré.

Bientôt les titres et les cordons ne suffirent plus à la fureur universelle des distinctions. Dans les temps anciens, les membres de l'ordre politique mangeaient avec le roi, et ils étaient appelés *conviva regis*, parce que l'hospitalité de la table a été chez tous les peuples naissants, et dans toutes les religions, un symbole sacré d'union commune, ou de *communion*. Dans ce siècle fertile en inventions, on imagina, pour se distinguer, de monter dans un des carrosses du roi, mais sans le roi; et cet honneur, extrêmement multiplié de nos jours, fut attaché à une date fixe d'ancienneté.

Ces institutions, toutes en dehors de la constitution française et de la nature des sociétés, n'étaient pas reconnues dans la convocation générale de tous les ordres de l'Etat. Là régnait l'égalité du vote entre les ordres, et dans chaque ordre l'égalité du vote entre les membres qui le composent : véritable égalité constitutionnelle et légale, compatible avec les inégalités natives entre les individus, et avec les distinctions sociales dans les grades. Là, le noble le plus récemment agrégé à l'ordre siégeait à côté du chef de la plus ancienne famille, et s'y montrait plus noble que lui, s'il s'y montrait plus *féal*. Là, toute distinction de cour et d'armée, même celle de duc et pair, était éclipsée par la qualité de simple noble, ou membre du ministère politique. Là enfin, on pouvait juger, par une grande expérience, si les décorations sont l'exacte mesure de la fidélité, et si les engagements de l'ordre même du Saint-Esprit avaient, pour défendre la société, la force des devoirs de l'ordre de la noblesse.

On a remarqué que la multiplication des titres d'honneur précéda la chute de l'empire grec. Ce même abus a annoncé et hâté la chute de l'empire français, et il est partout un signe de l'affaiblissement dans les âmes, et d'altération dans les lois. On peut même avancer, comme un principe qui résulte de l'histoire des temps modernes, que dans toute société constituée, menacée de révolution, la défection commencera par la partie de ses ministres à qui des institutions étrangères à leurs fonctions sociales ont donné une existence placée en quelque sorte hors de la constitution. Ainsi dans la maison, le bruit et le désordre viennent communément des enfants gâtés.

En effet, dans une société constituée comme l'était la France, tout ce qui n'avait pas dans la constitution des motifs naturels était funeste en administration, et destructif de la constitution même. Ces institutions factices et purement humaines affaiblirent l'homme, en offrant des hochets à sa vanité, lorsqu'il fallait ne proposer des motifs qu'à sa conscience. Elles hâtèrent la ruine du ministère public, qui est un ordre composé, dit Hincmar, contemporain de Charlemagne, d'anciens pour *juger*, et de jeunes pour *combattre : Seniores ad consilium ordinandum, et minores ad idem consilium suscipiendum*; un ordre où les familles sont vouées à une destination générale, et les individus seulement soumis à des fonctions spéciales, et qui, par ces nouvelles institutions, se trouva divisé en plusieurs classes, de grands, de gens de qualité, les uns *titrés*, les autres *présentés* ; ceux-ci décorés, ceux-là gentilshommes, distingués en noblesse de cour, noblesse de province, noblesse d'épée, noblesse de robe. Heureuse la société, si ceux que l'autorité distinguait ainsi des autres eussent toujours autant respecté le public qu'ils en exigeaient de respect pour eux-mêmes ! Quant aux décorations extérieures, un peu plus tôt, un peu plus tard prodiguées à tous, et pour toutes sortes de motifs, elles ne distinguent plus rien, pas même la naissance : semblables à ces monnaies de papier indiscrètement émises, qui ne représentent plus aucune valeur.

Le clergé s'était mieux défendu de cet esprit innovateur. Les chefs de l'ordre politique, autrefois ducs, comtes, depuis sénéchaux ou baillis, n'étaient plus de nos jours dans leurs ressorts, ce qu'ils avaient été et ce qu'ils devaient être ; mais les évêques, chefs de l'ordre ecclésiastique, avaient aujourd'hui dans leurs diocèses l'autorité qu'ils y avaient toujours exercée. Cependant l'ordre ecclésiastique lui-même avait ses titres

honorifiques assez récents, et des titres sans fonctions, qui donnaient des salaires sans travail : c'étaient les bénéfices simples et les abbayes en commande : et même, depuis quelque temps, il y avait dans le corps épiscopal lui-même une trop forte disposition à mêler l'administration civile aux fonctions ecclésiastiques. Les administrations provinciales, qui avaient introduit ce changement dans le régime politique et religieux, ont été un des moyens les plus puissants qu'on ait pu employer, quoique peut-être sans intention perfide, pour affaiblir la constitution de l'Eglise et de l'Etat.

A la suite de la vanité venait le luxe, non le luxe de la profession, les chevaux, les armes, les fondations religieuses ou civiles, l'hospitalité grande et généreuse des premiers temps, mais le luxe de la personne, les meubles, le jeu, les bijoux, les parures, les théâtres et les femmes entretenues.

Le pouvoir déclinait avec le ministère, comme il s'était élevé avec lui et par lui. Les officiers domestiques des princes devenaient plus nombreux que les officiers politiques. Des secrétaires du cabinet avaient pris la place des grands officiers, et dans le même temps qu'on érigeait en titre d'office inamovible le métier de valet de chambre, ou même les emplois domestiques les plus bas, l'office inamovible ou la dignité de chancelier se changeait insensiblement en la commission de garde des sceaux. Dans l'Eglise comme dans l'Etat, les commissions que l'homme distribue prenaient la place des *offices* ou devoirs qu'impose la constitution; et, pour en donner un exemple, les dignités d'archidiacres, vicaires-nés de l'épiscopat, étaient remplacés par des grands vicaires nommés par des lettres de l'évêque, comme des généraux par commission avaient remplacé dans le commandement des armées le connétable, commandant-né des forces de l'Etat, et lieutenant naturel de la royauté. C'était là une véritable révolution, et elle annonçait que la dignité suprême, et de laquelle émanent toutes les autres dignités, allait elle-même tomber en commission, et devenir amovible (1).

Dès que la noblesse ne fut pas le ministère public et l'action conservatrice du pouvoir général, il s'éleva dans l'Etat des pouvoirs particuliers, dont les nobles furent trop souvent l'instrument. Dans les troubles suscités par la Réforme, les gentilshommes protestants s'attachèrent aux princes rebelles ou à l'amiral de Coligny, et même au temps de la ligue, les gentilshommes catholiques servirent moins Henri III que les Guises. On lit dans les mémoires du temps que, sous Henri IV, le duc d'Epernon, brouillé avec Sully, n'osa point sortir de son hôtel, parce qu'il n'avait que six cents gentilshommes autour de lui, et que Sully en avait huit cents. Lors de la fronde, on les vit offrir leurs services au prince de Condé, au parlement, à Mazarin, même au coadjuteur. Ces dévouements étaient publics et connus même sous Louis XIV, et l'on en trouve un exemple remarquable dans le journal de son règne, que le P. Daniel a inséré à la suite de son Histoire, « M. le prince, » dit le journal, « ayant fait demander justice au roi par M. Le Tellier contre le comte de Coligny, qu'il accusait de dire partout qu'il tuerait M. le prince, le roi répondit qu'avant de prendre un parti, il fallait entendre ce que Coligny avait à dire pour se justifier; qu'il avait appris que Coligny disait partout que M. le prince ne le haïssait après l'avoir tant aimé, et avoir dit tant de bien de lui, que *parce qu'il s'était attaché uniquement au service du roi;* et que si ce propos avait quelque fondement, il (le roi) se croirait *déshonoré*, s'il abandonnait Coligny à la colère de M. le prince. » La noblesse aujourd'hui ne servait plus que l'Etat, et si une fois, alarmée des dangers que courait la personne royale, elle a manqué, pour sauver le roi, à la loi fondamentale de la constitution, qui lui ordonnait de rester distinguée, ou plutôt distincte des deux autres ordres, en se rappelant les temps et les lieux, qui oserait lui en faire un crime?

CHAPITRE VIII.

CHANGEMENTS SURVENUS DANS LES PROPRIÉTÉS.

J'ai remarqué ailleurs que partout où il y a une société, un pouvoir, des ministres, il faut des propriétés en fruits ou en fonds, pour la subsistance des uns et des autres. Dans une société naissante ou sauvage, le chef fait et reçoit des présents en comestibles. Chez les Germains, plus avancés, le chef recevait de ses ministres, et leur faisait à son tour des présents en chevaux, en ar-

(1) Jusque-là la France s'était agrandie par des réunions; elle allait s'agrandir par des conquêtes, et les commissions amovibles y sont plus propres.

mes, en meubles précieux, et il en était encore de même sous la seconde race de nos rois. Chez les sauvages, la subsistance était précaire comme la société. Chez les Germains, elle était fondée sur des propriétés mobilières, parce que leur société, naguère nomade, était encore dans un état de mobilité : mais lorsqu'elle fut parvenue, par son établissement dans les Gaules, à son dernier état, à l'état fixe et propriétaire, le pouvoir et ses ministres acquirent des propriétés foncières et fixes, aussi possédées en nature de fonds, ou représentées par la propriété des fruits, appelée dîme ou champart. Tel était le dernier état, en sorte que le grand principe de toute société avait été consacré en France : savoir, que pour constituer le corps social, les *pouvoirs* des trois sociétés, domestique, religieuse et politique, propriétaires indivis du sol et de ses fruits, passent entre eux tous un contrat tacite, mais véritablement social, par lequel la famille s'engage à servir l'Eglise et l'Etat de ses personnes et de ses propriétés ; et l'Eglise et l'Etat, formant la société publique, s'engagent à la protéger de toute la force publique dans ses personnes et dans ses propriétés : contrat sacré, qui lie entre eux, non des hommes, mais des pouvoirs et des sociétés; contrat indissoluble, puisque la famille, l'Eglise et l'Etat ne se perpétuent que sur la foi et par l'effet de cet engagement ; plus sacré encore et plus indissoluble, si la famille s'est engagée à l'Etat d'une manière spéciale, et si elle a rempli cet engagement autant que l'Etat l'a voulu et le lui a permis. Si la famille ne peut rompre le contrat, parce qu'elle est faible, l'Etat doit encore moins y manquer, parce qu'il est fort. La famille opprimée par l'Etat en appelle à la religion, et l'oppression de la famille est une cause perpétuelle de troubles et de malheurs dans l'Etat.

Le ministère politique, divisé par familles; le ministère religieux, divisé par communautés, possédaient donc des propriétés à la fois domestiques et personnelles, nécessaires à la subsistance de l'homme et de la famille, et des propriétés religieuses et politiques, solde des devoirs auxquels le corps était tenu envers l'Etat. Tant que la propriété politique fut révocable, ou même viagère, l'homme ou la famille ne pouvaient s'attacher à une propriété qu'ils cultivaient pour d'autres, et qu'ils ne pouvaient même améliorer sans exciter dans leurs voisins l'envie de l'obtenir à leur préjudice. Ces propriétés publiques ou *bénéfices* furent donc négligés, et dès l'an 809, Charlemagne se plaint de ce que les hommes négligent leurs bénéfices, pour ne s'occuper que de leurs propriétés personnelles ou *alleux* : ***Auditum habemus quod aliqui homines illorum beneficia habent deserta, et allodes eorum restauratos.*** Ce fut donc un développement nécessaire que celui qui confondit la propriété domestique et la propriété publique, et imposa à la famille la loi de vivre pour perpétuer le ministère.

Cette dotation du ministère public en fonds appelés plus anciennement *terres saliques*, et en fruits, s'était conservée plus ou moins dans toute la France. Elle se retrouve encore dans tous les Etats chrétiens, et n'est pas même inconnue en Turquie, qui a ses *timars* ou fiefs à vie pour l'entretien des spahis, corps de cavalerie propriétaire. Elle existait dans chaque fief comme elle existait dans le royaume, *qui se gouvernait comme un grand fief*, où le roi avait des domaines personnels, et percevait, pour le service public, l'impôt représentatif des fruits sur les domaines des sujets. Et dans la famille royale comme dans les familles nobles, la propriété personnelle était confondue avec la propriété publique, au point que le roi ne pouvait rien acquérir ou rien posséder, qui ne fût réuni au domaine royal après dix ans de possession.

Dans les parties montagneuses de la France, la noblesse possédait moins de fonds et plus de dîmes ou de rentes, qui en tiennent lieu, et par conséquent le peuple était plus propriétaire que dans les provinces fertiles, où il n'est que fermier ou locataire amovible. De là vient que les droits personnels étaient plus communs, et même plus bizarres dans le nord de la France que dans le midi, parce que là où le seigneur retint le sol, il ne put imposer des droits que sur les personnes ; et il est à remarquer que les propriétaires des fiefs les plus maltraités par les nouvelles lois portant suppression des droits féodaux, ont été ceux dont les ancêtres ou eux-mêmes avaient distribué au peuple plus de propriétés.

La famille même de tout ordre était, dans le midi de la France, plus constituée que dans le nord, non-seulement parce que les nobles y avaient plus de propriétés seigneuriales, et que le peuple y avait plus de propriétés privées ou de fonds de terre, et que

par cette disposition la famille de celui-ci était mieux défendue de la misère et du vagabondage, et que la famille de l'autre était moins retenue à la glèbe, et plus disponible pour le service de l'Etat : mais aussi parce qu'elles étaient soumises l'une et l'autre à la loi romaine, qui constitue plus fortement la société domestique et le pouvoir du père de famille.

C'est dans ces principes constitutifs de l'esprit d'une nation qu'il faut chercher la véritable raison de l'attachement que les provinces du midi de la France ont montré dans tous les temps pour la constitution monarchique de l'Eglise et de l'Etat (1), et dont il y a eu, même dès le temps de Raoul, un exemple remarquable, rapporté dans le P. Daniel (2).

Nous avons vu que les ministres avaient usurpé le pouvoir pendant le sommeil de ceux qui l'exerçaient. Ils en usèrent quelquefois avec violence et déraison, et ils établirent sur les biens du sujet, ou même sur sa personne, des droits au fond plus ridicules qu'oppressifs, et qui tenaient à la féodalité comme des tumeurs tiennent au corps humain.

Ces droits, depuis longtemps tombés en désuétude, étaient enterrés dans des chartres poudreuses, d'où la haine les a exhumées pour rendre odieux les propriétaires les plus bienfaisants, et détruire les propriétés les plus nécessaires au bon ordre de la société.

Je ferai quelques réflexions sur le bail à fief.

Le bail temporaire, bail à ferme ou location ; le bail héréditaire, bail à fief ou emphythéose, sont deux contrats de même nature au fond, puisque la propriété n'est aliénée ni dans l'un ni dans l'autre, et que même dans le bail à fief, le propriétaire primitif pouvait rentrer dans le fonds par le retrait, en cas de vente, et devait en empêcher la détérioration. Ces deux contrats se retrouvent partout où il y a des hommes et des propriétés, mais avec cette différence que dans les pays infertiles le bail héréditaire est bien plus favorable à la bonne exploitation des terres, et par conséquent à la prospérité de la famille et de l'Etat. L'inféodation et les communaux sont la véritable loi agraire, que l'on cherche vainement dans toute autre combinaison sociale, et la seule qui s'accorde avec les lois de la religion et le repos de la société. Toute autre manière d'appeler le peuple à la propriété est fausse et coupable. Le gouvernement français, je m'enorgueillis de le penser, sera plus sage que le gouvernement anglais, qui, faute d'avoir pris de sages mesures pour réparer les effets funestes des grands déplacements de propriétés en Irlande, voit encore après un siècle et demi, et verra toujours le territoire de l'Irlande déprécié d'un tiers de sa valeur, et l'Irlandais lui-même dans un état de haine et presque *sauvage*, qui distingue ce peuple estimable des peuples policés. Au nom de la patrie commune, et de l'honneur qu'il y avait à être Français, qu'on permette aux Français de s'aimer, et bientôt ils oublieront qu'ils se sont haïs.

CHAPITRE IX.

RETOUR VERS L'ÉTAT NATUREL DU MINISTÈRE PUBLIC.

Nous avons vu que l'établissement des troupes soldées, et l'introduction de la vénalité dans les offices de judicature, avaient affaibli la constitution du ministère public, en plaçant sur une propriété mobilière et artificielle un devoir établi jadis sur une propriété foncière et naturelle. L'Etat faisait comme un particulier qui change ses terres contre des rentes sur le *grand livre*. Cette innovation venait peut-être des changements que l'accroissement prodigieux du numéraire, depuis la découverte récente du Nouveau-Monde, avait produits en Europe dans les idées, dans les valeurs et dans les rapports.

Mais si ce changement altéra la constitution, il ne put la détruire : l'ordre politique continua à servir dans les armées, et même comme propriétaire ; car, outre qu'il était, encore de nos jours, propriétaire de compagnies et de régiments, les appointements de tous les grades étaient insuffisants, et il fallait suppléer à leur modicité par une fortune patrimoniale : même les pensions de retraite que l'Etat accordait aux militaires, après un

(1) On ne peut s'empêcher de remarquer la justesse de cette observation, si bien confirmée par la Restauration, et l'auteur de cet ouvrage écrit au commencement du XIX[e] siècle, ne pouvait se douter que sa remarque était une prédiction. ÉDIT.

(2) Les philosophes de nos jours ont décrié l'*Histoire de France* du P. Daniel. Le P. Hénault lui rend plus de justice, et dit qu'il est plus savant et plus impartial qu'on ne croit.

long temps de service, représentaient à peine l'intérêt de ce qu'il en avait coûté pour s'y soutenir.

Mais c'était surtout dans la magistrature que l'influence puissante, et en quelque sorte constitutionnelle de la propriété foncière se faisait le plus sentir.

La vénalité des offices avait attaché le devoir de juger à une propriété mobilière placée sur le fisc, et dependante des hommes et des événements. Cette disposition, même avec cet inconvénient, valait beaucoup mieux que le choix prétendu du mérite et des talents, qui, dans une société formée, ne peut être que le voile sous lequel se cache la corruption, et ne fait que substituer une vénalité secrète, scandaleuse et sans bornes, à une taxe publique, et dès lors légale et déterminée : car, lorsque les moyens d'intrigue sont perfectionnés au point qu'ils le sont en Europe, on peut dire que, même sous le gouvernement le plus honnête, la faveur *vend toujours ce qu'on croit qu'elle donne*, et ce qu'elle croit elle-même donner. Ce ministère judiciaire de nouvelle création devait être, et fut effectivement dans l'origine moins considéré que le ministère établi sur la propriété foncière, par cela seul qu'il était plus dépendant des hommes et des événements. Ce qui le prouve sans réplique, est que la noblesse de robe est devenue plus considérable, à mesure qu'elle est devenue plus propriétaire, et par là plus indépendante. Je m'explique. A mesure que, par l'accroissement du numéraire, l'intérêt de la finance donnée pour l'acquisition d'un office de judicature perdit de sa proportion avec le capital primitif, le magistrat ne put vivre décemment avec un revenu si modique, que les gages mêmes des premiers offices dans les cours inférieures ou souveraines de justice ordinaire rapportaient à peine un pour cent de leur finance. Le magistrat, obligé aux dépenses que demandent un état honorable et le séjour d'une grande ville, dut posséder une fortune considérable, et indépendante de sa charge. Cette fortune fut presque toujours en terres, principalement depuis un siècle, et dans les provinces, où les placements de capitaux étaient difficiles sur les particuliers, et regardés comme périlleux sur l'Etat. La fonction de juger se rattachait donc ainsi, presque indirectement à la propriété des fiefs, et peu à peu aussi la fonction de juger rentrait exclusivement dans l'ordre politique. C'est ce qui fait que quelques parlements, au mépris des édits qui attribuaient l'ennoblissement aux fonctions suprêmes de magistrature, avaient arrêté de ne recevoir que des sujets déjà nobles. Une ordonnance militaire, à peu près de la même époque, exigeait de même des preuves de noblesse pour les emplois militaires, toujours au mépris de la loi qui attribuait aux fonctions militaires le privilége de l'ennoblissement : en sorte que les hommes décidaient qu'il fallait être noble pour juger et pour combattre, parce que la nature leur disait que juger et combattre sont des professions nobles, et les plus nobles de toutes les professions.

Il faut observer, pour avoir des idées justes sur cette matière, que le droit de conférer la noblesse par les charges de magistrature ne résidait pas dans la dispensation de la justice civile ou distributive ; cette justice n'est, à proprement parler, qu'un arbitrage, et elle n'est pas exclusivement une fonction du pouvoir public, puisque les affaires civiles peuvent se terminer et se terminent souvent entre les parties elles-mêmes par une médiation amiable, et sans l'intervention, ni même la connaissance de l'autorité suprême. Mais la nobilité résidait dans l'exercice de la justice criminelle, dans la juridiction sur l'homme, le *jus supremum vitæ et necis*, attribut essentiel et exclusif du pouvoir suprême, à lui délégué par Dieu même comme souverain de tous les hommes : *Mihi vindicta*, dit-il lui-même, *et ego retribuam* (*Deut.* XXXII, 35; *Hebr.* X, 30); devoir essentiel dans les ministres, sur lequel il ne dépend pas de l'homme de transiger de son chef avec la société, de même qu'il ne peut juger sans l'autorisation de la société. Cette justice criminelle, qui frappe l'homme coupable par le glaive de la loi, renferme à la fois la fonction *de juger et celle de combattre* ou de punir ; et ce qui faisait que, hors quelques emplois administratifs, auxquels, par des vues purement fiscales, les rois avaient mal à propos attribué le privilége d'ennoblissement, les seules charges de magistrature qui conférassent la noblesse étaient et devaient être les magistratures en cours souveraines, celles en qui résidait l'autorité suprême et en dernier ressort des condamnations capitales, et la royale, ou plutôt la divine fonction de conserver la société par la répression de ceux qui la troublent. *Soyez soumis au roi, à cause de Dieu*, dit l'Apôtre, *et à ceux qu'il commet pour la*

punition des méchants. (*I Petr.* II, 13, 14.) Et ailleurs : *Ce n'est pas en vain qu'il porte le glaive.* (*Rom.* XIII, 14.)

Il est utile d'observer ici, comme une preuve de la supériorité de la constitution française sur les constitutions des autres Etats, que presque partout ailleurs le prince doit ratifier et peut annuler les condamnations à mort portées dans les tribunaux ordinaires. Là le prince n'est qu'un magistrat et même le seul magistrat, puisque lui seul, à proprement parler, condamne à mort, et qu'il confond dans sa personne le pouvoir et le ministère, qui étaient séparés en France comme ils sont distincts en eux-mêmes. C'est ce qui fait que partout il y a des juges, mais qu'il n'y avait des magistrats qu'en France, lesquels, à la noble fonction de juger les actions de l'homme, et de le ramener à la règle par le châtiment, joignaient la fonction auguste d'éclairer, et non d'arrêter les volontés du pouvoir, et de les faire connaître au sujet. L'abus que les tribunaux ont pu faire dans ces derniers temps du devoir naturel de *remontrer* n'empêche pas que cette fonction ne fût ce qu'il y avait de plus excellent dans la constitution française, et le principe de tout ce qu'il y avait de grand et d'élevé dans le caractère français. L'abus même qu'on en a fait a quelquefois garanti des excès du pouvoir. A l'avenir, des connaissances politiques plus étendues et plus certaines donneront aux sociétés une meilleure garantie contre les abus du commandement que les désordres de la résistance.

La noblesse, en France, exerçait donc encore aujourd'hui la fonction naturelle de *servir* à la *justice* et à la *force*, et le corps des officiers français et celui des magistrats français étaient l'un et l'autre, même au milieu de la dégénération universelle, connus et cités en Europe comme le modèle le plus parfait des vertus publiques.

La noblesse, en France, remplissait donc encore sa destination sociale, et même, malgré la vénalité des institutions actuelles, elle la remplissait à ses propres frais bien plus qu'aux dépens du fisc : « partie de la nation, » dit Montesquieu, « qui sert toujours avec le capital de son bien ; qui, quand elle est ruinée, donne sa place à un autre, qui servira avec son capital encore. » Sans doute, la noblesse ne remplissait pas sa destination aussi parfaitement, ni surtout aussi généralement qu'elle aurait pu le faire avec de meilleures institutions, mais aussi bien que pouvait le lui permettre son état actuel, et mieux qu'en aucun autre pays de l'Europe. Dans la révolution même, cette grande épreuve des hommes et des institutions, la noblesse française en général a montré, soit en corps, soit individuellement, une religieuse fidélité aux lois monarchiques, ou du moins une grande répugnance aux institutions démocratiques ; et ce n'est que dans les premiers temps que quelques-uns, égarés par les nouvelles doctrines, ont manqué de foi à la perfection de nos lois fondamentales, et peut-être ont regardé la monarchie anglaise comme le chef-d'œuvre de l'art, au lieu d'admirer dans la monarchie française le chef-d'œuvre de la nature.

Je ne parle pas de l'émigration, et cependant le plus grand nombre de ceux que cette grande tempête a submergés pourraient dire ce que disait Cicéron rendant compte à Aulus Torquatus des motifs qui l'avaient engagé à quitter l'Italie pour aller se réunir à Pompée : « Ce n'est pas, » dit ce vertueux Romain, « dans le dessein de mettre à profit la victoire que j'ai abandonné ma patrie, mes enfants et mes biens ; mais dans la persuasion que je m'acquittais d'un devoir juste, sacré, indispensable, que la profession honorable que je remplissais m'imposait envers l'Etat. » *Nec enim nos arbitror victoriæ præmiis ductos patriam olim et liberos et fortunas reliquisse, sed quoddam nobis officium justum et pium et debitum reipublicæ, nostræque dignitati videbamur sequi.* (*Epist.* CIC.)

Je sais combien les écarts d'une jeunesse livrée à elle-même, les fautes de l'inexpérience et les conseils du désespoir ont dégradé dans quelques-uns ce premier mouvement d'un cœur français ; mais je sais aussi quelle fermeté inaltérable, quelle sublime résignation, quel courageux support de toutes les privations, quelles vertus célestes connues de Dieu seul, et dont les hommes n'étaient pas dignes, ont honoré les plus extrêmes malheurs dont puissent être frappées les familles accoutumées depuis longtemps à la considération, et des hommes entourés en naissant des douceurs de la fortune. La postérité, qui reçoit l'appel des malheureux, prononcera entre toutes les parties ; mais, quelque jugement qu'elle porte sur cette mémorable époque de l'histoire de la société, elle ne pourra s'empêcher d'admirer, au milieu de cette lie des siècles, un esprit de

vie et de force chez une nation où de si grands sacrifices, défendus sous les peines les plus graves par l'autorité la plus redoutable (1), ont pu même un instant être commandés par l'opinion. Puissent les chefs des nations avoir à l'avenir des serviteurs plus heureux! ils n'en auront pas de plus fidèles.

Infelix; utcunque ferent ea facta minores,
Vincet amor patriæ, laudumque immensa cupido.
(Virgil., *Æneid.*, lib. vi, vers. 823, 824.)

CHAPITRE X.

RÉTABLISSEMENT DU MINISTÈRE PUBLIC DE LA RELIGION DANS SON ÉTAT EXTÉRIEUR.

Dans ce moment, le rétablissement du culte de la religion catholique en France, et par conséquent de l'état extérieur du ministère ecclésiastique, paraît décidé. Le concordat entre les chefs de l'Eglise et de l'Etat, qui doit être un concordat entre les deux sociétés elles-mêmes, n'est pas encore connu, et il serait aussi inutile qu'indiscret de chercher à prévenir sa publicité. Quand on est persuadé que l'ordre seul, c'est-à-dire les rapports naturels des hommes et des choses, peut s'affermir dans la société, et que tout ce qui le contrarie, plus ou moins passager, ne saurait être durable, l'homme qui ne renferme pas toute son existence dans un point, ni toutes ses espérances dans un instant, voit avec plus de tranquillité les opérations de l'autorité publique, certain que les lumières qui se répandent sur les vrais principes de la société aideront ses efforts vers le bien, ou redresseront ses erreurs : car les révolutions n'arrivent que pour développer des vérités et dissiper des erreurs, et c'est dans ce sens qu'il a été dit que le *scandale est nécessaire* (2) Ainsi peut-être il pourrait arriver que l'autorité compétente divisât Paris en un nombre suffisant de grandes paroisses, dans lesquelles le clergé desservant vivrait en communautés séculières sous l'autorité du curé, comme il faisait à Paris dans quelques paroisses. Cette nouvelle circonscription de paroisses incomplétement décrétée par l'assemblée constituante, a été consommée en beaucoup d'endroits par la démolition d'un grand nombre d'églises. Dans chacune de ces grandes paroisses, on établirait, suivant la population et les distances, une ou plusieurs succursales, où des prêtres de la communauté iraient les jours consacrés au culte célébrer les offices, et instruire les fidèles; car pour les baptêmes, les mariages, les premières communions, et généralement tous les actes religieux qui peuvent intéresser l'état même civil des hommes, et qui demandent une grande publicité, pour laisser à l'homme de longs souvenirs, ils ne doivent être faits qu'à l'église-mère, et il en était à peu près ainsi dans les premiers temps. J'ai proposé de grandes paroisses, comme de grands diocèses, de grandes métropoles, parce que tout est petit et mesquin dans les petits établissements; ils n'ont aucune dignité, et quelquefois même manquent du nécessaire. Il y avait en France des paroisses si petites, qu'il était impossible d'y faire l'office public et même des diocèses qui ne pouvaient avoir de séminaire.

La division en grandes paroisses, qui s'opérera nécessairement dans les villes, pourrait avoir lieu, quoique sous une autre forme, dans les campagnes, où il semble qu'elle fût depuis longtemps comme indiquée par les arrondissements des paroisses champêtres, connus sous le nom de *doyennés ruraux*. Mais partout le nombre des paroisses doit être proportionné à celui des fidèles, et l'emplacement des églises à la situation des lieux : les églises champêtres et isolées offraient des inconvénients; mais chaque visite à l'église était un pèlerinage, et il y avait à la fois moins de commodité pour l'homme, et plus de sentiments pour son cœur.

Sans doute, il ne sera pas possible de réunir constamment les prêtres de toutes les campagnes par maisons communes; mais il y aurait peut-être possibilité et utilité extrême qu'ils fussent affiliés à un établissement commun, dont le curé principal serait le supérieur, et où les vicaires desservant les succursales pourraient aller de temps en temps reprendre l'esprit de leur état, que dissipe la vie privée, et rompre ainsi les habitudes quelquefois déplacées qu'y contracte l'homme isolé.

Ce serait un grand mal que les églises fussent trop rares, et trop éloignées du plus grand nombre des fidèles. Si les devoirs journaliers ne peuvent pas s'accomplir sans quel-

(1) Ce n'est pas qu'un certain parti ne provoquât ce qu'il paraissait défendre; mais les malheureux n'étaient pas dans le secret.

(2) *Matth.* xviii, 7. — Ceci a été composé bien avant les derniers événements; et si l'auteur paraît les avoir prévus en partie, c'est qu'il y a des circonstances où il n'y a pas à choisir.

que peine, du moins ils doivent être sans danger, et il y en aurait pour les hommes et les propriétés dans les lieux écartés, si la famille, avec le mauvais temps et les chemins difficiles, était obligée d'aller chercher l'église trop loin de ses foyers.

Mais ce serait un autre abus, et plus grave qu'on ne pense, de diviser ce qui peut être réuni, et de mettre deux paroisses là où une seule peut suffire raisonnablement. L'instruction plus commode fait moins de bien que l'union plus assurée. Il faut bien se garder, dans des vues de commodité personnelle, de mettre, pour ainsi dire, sous la main de chacun, la religion qui appartient à tous en général, et de rendre populaire ce qui doit être public. Le culte, dans les oratoires privés, nourrit la piété de quelques âmes ferventes, mais il introduit à la longue autant de disciplines particulières qu'il y a de lieux et de ministres; il affaiblit, par sa familiarité même, le respect pour la religion dans le cœur des peuples; ils finissent par penser que le culte et ses ministres sont faits uniquement pour l'usage de l'homme, au lieu de penser que l'homme est fait pour rendre à Dieu le culte qui lui est dû. Je serai entendu par ceux qui connaissent les hommes, et qui les ont gouvernés. S'il n'y avait dans un village qu'une seule fontaine où tous les habitants pussent aller puiser de l'eau, même avec quelque incommodité, ce serait se priver d'un moyen continuellement agissant de rapprochement entre les individus, et de liaison entre les familles, que de la détruire pour en diviser les eaux dans chaque maison.

Ce changement dans l'ordre des choses actuel, ou plutôt ce retour à l'ancienne discipline, serait attaqué par toutes les petites raisons de l'homme, et pourrait être défendu par tous les grands motifs de la société. Dans ces établissements publics, l'enfance du prêtre, si je puis me servir de cette expression, serait élevée, sa jeunesse surveillée, et surtout occupée, sa vieillesse honorée et soulagée; et partout ailleurs ses premières années sont trop souvent négligées, les suivantes dissipées et oisives, les dernières délaissées. Plus d'avarice où il n'y aurait plus de propriété personnelle, plus de mondanité où il n'y aura plus d'oisiveté.

Ainsi un presbytère, ou communauté de prêtres par canton; un diocèse par préfecture, une métropole par province (j'appelle ainsi la réunion de plusieurs préfectures en un ressort de tribunal suprême), partout régularité, simplicité, unité; unité dans la constitution, uniformité dans l'administration, union entre les hommes : voilà où il faut tendre, parce que c'est là que tôt ou tard on doit aboutir.

Avec le temps, les églises devraient être ornées, et le culte pompeux. Architecture, peinture, sculpture, musique, éloquence, toutes les matières, tous les arts, tous les talents doivent être employés à honorer l'Etre infini dans son *intelligence*, dans son *amour*, dans son *action*, autant qu'il est possible à l'être fini qu'il a créé pour le *connaître*, l'*aimer* et le *servir*. D'ailleurs ces richesses, dont l'accumulation entre les mains de l'homme est si funeste, et la possession si précaire, confiées à celles de la religion, d'où elles ne peuvent sortir que pour de grands besoins, seraient pour l'Etat une ressource assurée dans les extrêmes dangers. Etait-ce par instinct de cette disposition très-naturelle, parce qu'elle est très-utile à la société, que les Romains et même les Grecs, mettaient dans les temples le trésor public?

Ceux qui étudient les rapports qu'ont entre eux, chez les divers peuples, les principes de la religion et la conduite de la vie civile ne manqueront pas d'observer que les peuples dont la religion demande de la magnificence dans ses temples et de la pompe dans son culte, sont beaucoup moins avides de richesses, et plus généreux dans l'emploi qu'ils en font, que ceux qui sont sévères partisans d'un culte pauvre et dénué de tout ornement. Une société bien ordonnée doit tendre à mettre la magnificence, le luxe même dans les établissements publics, la simplicité et la modération dans la vie domestique.

Privatus illis census erat brevis,
Commune, magnum. . . . .
(*Carm.*, l. II, od. 15, vers. 13, 14.)

dit Horace en parlant des premiers Romains (1).

Je n'ai parlé que des corps ecclésiastiques séculiers, auxquels appartiennent exclusivement, sous l'autorité immédiate des premiers pasteurs, les fonctions du ministère public de la religion. A d'autres corps, mais toujours propriétaires, devrait appartenir le soulagement des faiblesses de l'huma-

(1) On pouvait dire la même chose des Français jusqu'au XVe siècle; dans les campagnes, l'église était plus belle que le château. Assez généralement, c'est le contraire aujourd'hui.

nité : car la société n'est que la protection des faibles; elle ne subsiste que pour eux, elle ne peut subsister sans eux, et c'est pour cela qu'il a été dit aux hommes : *Vous aurez toujours des faibles avec vous*. (*Matth.* XXVI, 11.) Ainsi il faut des corps, et peut-être un seul corps pour l'éducation des enfants, les missions étrangères, le rachat des captifs (si les princes chrétiens souffrent encore le brigandage des barbaresques), et le soulagement des infirmes. Ce corps célèbre, qu'on ne remplacera jamais que par lui-même, embrassait presque tous ces objets, et y suffisait. Les communautés de filles auront également une destination analogue à celle de leur sexe et aux besoins de la société. On conservera, comme précieuses à la religion et utiles à l'Etat, quelques maisons des deux sexes dont l'austérité plus qu'humaine, et le renoncement absolu à soi-même et au monde, conviennent si bien à quelques âmes et à quelques circonstances. Ces corps offrent l'exemple des plus héroïques vertus au milieu des scandales des plus grands crimes, et dans le relâchement introduit à la longue par les passions des hommes, remontent, pour ainsi dire, le ressort de la société. Il est digne de remarque que la révolution française a répandu ces règles austères chez plusieurs peuples de l'Europe, même presbytériens. Ce sont des germes qui fructifieront avec le temps, et déjà l'on a fait au parlement d'Angleterre, contre l'esprit du prosélytisme des prêtres français, des plaintes bien honorables à la religion et à ses ministres.

Comme jadis le clergé empiétait sur la juridiction laïque, sous prétexte du péché qu'il y avait dans tous les délits contre les lois civiles, plus tard les tribunaux civils ont usurpé la juridiction ecclésiastique, sous prétexte du délit qu'il y avait dans toutes les fautes contre la discipline ecclésiastique ; et de là sont venus les plus grands désordres, la lutte d'une autorité contre l'autre, et la ruine de toutes les deux. Il faudrait revenir à la raison et à la nature. L'autorité civile doit punir comme des délits publics tous les attentats à l'ordre extérieur de la religion, puisque la religion défend comme des crimes même des pensées contre l'ordre public de l'Etat. Quand l'autorité civile a condamné à mort le citoyen, elle renvoie le fidèle au tribunal secret de l'Eglise pour y avouer sa faute et en obtenir le pardon du Juge suprême de toutes nos actions ; et quand les tribunaux ecclésiastiques ont jugé un membre de l'ordre digne de mort, ils dégradent le ministre, et renvoient le citoyen devant le pouvoir séculier, seul dépositaire du glaive, et qui a le devoir de s'en servir. La limite des deux puissances est aujourd'hui connue, et peut être fixée avec précision ; et désormais on ne verrait plus les autorités civiles mises sous l'interdit par l'autorité ecclésiastique, ni les sacrements administrés par un arrêt des tribunaux civils.

L'institution canonique des évêques ne peut pas être ôtée au Saint-Siége, et les places inférieures seront à la nomination de l'évêque. La *résignation*, qui pouvait obvier à quelques abus, mais qui établissait pour un ministère spirituel une sucession un peu trop séculière, ne peut plus convenir à la corruption des hommes, ni aux progrès de leurs connaissances en administration.

CHAPITRE XI.

PROMOTION DES FAMILLES AU MINISTÈRE POLITIQUE.

Il est nécessaire, avant d'aller plus avant, de considérer la manière dont l'ordre chargé du ministère politique se recrutait, à mesure que les familles qui le composaient venaient à s'éteindre.

Il faut d'abord reconnaître qu'il y a dans toute société des hommes qui jugent et qui combattent, ministres ou serviteurs de la société, fonctionnaires publics, nobles ou *notables*, c'est-à-dire distingués de ceux qui n'exercent pas les mêmes fonctions.

Chez les sauvages, les vieillards qui jugent et les jeunes hommes qui combattent, exercent une fonction distinguée; ils sont les nobles de ces sociétés naissantes. Aussi, chez ces peuples enfants, l'homme qui ne peut plus combattre se regarde comme dégradé, et même dans quelques peuplades sauvages, on tue les vieillards parvenus à une extrême caducité, et devenus inhabiles à toute fonction. Mais dans cet état de société, s'il y a des ministres ou serviteurs, il n'y a pas de ministère permanent ou de corps public, parce que les familles, n'étant elles-mêmes réunies que momentanément pour combattre les hommes ou les animaux, ne forment pas habituellement de société publique ou de corps de nation, et que les ministres y sont passagers comme le pouvoir

Mais à mesure que les familles se multiplient et se rapprochent, les passions fermentent davantage par le contact plus fréquent et plus intime des individus, et le besoin de frein, que l'homme ne trouve que dans le *pouvoir*, se fait plus sentir. Alors il est nécessaire que la société se constitue en état public, c'est-à-dire que le pouvoir et ses ministres soient perpétuellement en action, et par conséquent perpétuellement distingués de ceux qui n'exercent pas la même fonction. On peut appliquer ici, avec une parfaite justesse, le grand principe d'Adam Smith dans son ouvrage *de la Richesse des nations*, et qui, au reste, était connu du dernier des cultivateurs, le principe de *la division du travail*. Ainsi dans l'Etat, il faut des hommes qui se destinent exclusivement à la fonction de *juger* et à celle de *combattre*, par la même raison qu'il faut, pour l'utilité de la famille, des hommes qui se destinent exclusivement au métier de bâtir, de voiturer, de moudre le blé, d'en faire du pain, etc., etc.

Le pouvoir et ses ministres, qui sont dans la société la *cause* et le *moyen*, deviennent donc successivement, et à mesure des progrès de la société, temporaires, viagers, héréditaires enfin, dernier état, et le plus fixe de la constitution des sociétés. Ces effets arrivent d'une manière insensible, et souvent dans l'espace d'un grand nombre d'années, ou même de siècles, comme tous les changements qui s'opèrent dans la société; mais ils arrivent infailliblement, et toujours le pouvoir précède le ministre dans ses développements. Ainsi en France, le pouvoir a été plutôt définitivement héréditaire, que le ministère ou la noblesse; et encore en Turquie le pouvoir est héréditaire, et il n'y a pas de corps héréditaires destinés aux fonctions publiques. Quelle que soit la nature du pouvoir et celle du ministère, il est nécessaire, pour qu'il y ait ordre, ou du moins ensemble dans la société, qu'ils soient de même nature ou homogènes, tous deux temporaires ou tous deux fixes; c'est, comme je l'ai observé dans le Discours préliminaire, ce défaut d'homogénéité entre le pouvoir et ses ministres qui a perdu la Pologne et la Turquie, quoique dans l'une et dans l'autre le défaut d'homogénéité fût différent et même opposé, puisqu'en Pologne le chef électif était servi par un ministère héréditaire, et qu'en Turquie le chef héréditaire est servi par des ministres perpétuellement amovibles. Au reste, il est aisé de voir la raison de cette nécessité sociale dans la nécessité générale ou métaphysique, qui veut que le *moyen* soit de même nature que la *cause*.

Cette marche des institutions, nécessaire, parce qu'elle est naturelle, a été sensible dans la révolution qu'a essuyée la France, destinée à dévorer la vie de plusieurs siècles dans l'espace de peu d'années. Sous le règne orageux et perpétuellement variable du pouvoir *conventionnel*, les fonctions publiques ont été mobiles et presque instantanées, et elles se sont prolongées, et sont même devenues viagères, à mesure que le pouvoir s'est fixé, et qu'il est devenu viager.

Lorsque l'engagement au service public se transmet par voie d'hérédité, et qu'il forme *caractère* dans les familles, ces familles soumises aux mêmes devoirs, et quelquefois à des lois ou à des coutumes spéciales, forment un corps qui s'appelait en France *ordre*, c'est-à-dire ensemble d'hommes *ordonnés* pour une fin particulière. Cette institution, dont il n'est pas question ici d'examiner les inconvénients ou les avantages, existait et existe encore dans une grande partie de l'Europe civilisée; mais partout elle était déchue de sa constitution naturelle, et avait perdu dans l'opinion, depuis les innovations qui, au XVIe siècle, avaient aboli le ministère religieux ou le caractère du sacerdoce : tant est intime l'union des deux sociétés politique et religieuse, et tant leur fortune est semblable (1)!

Ces familles vouées au ministère politique s'éteignaient comme les autres, et même plus que les autres, par la nature même de leurs fonctions. Il fallait les remplacer. Deux voies se présentaient : le choix arbitraire du prince, ou l'industrie de la famille. Toutes les deux furent en usage en France, et même dès les premiers temps. Louis le Hutin, le premier, anoblit Raoul, en le faisant, comme on disait, *argentier* du roi. Jusque-là la possession du fief avait déterminé ou marqué la nobilité de la personne. Les nobles, ruinés par des guerres fréquentes ou par le luxe, toujours excessif dans les temps malheu-

(1) On peut dire : Plus de Dieu, plus de pouvoirs des nations; plus de ministère religieux, plus de ministère politique; plus de fidèles, plus de sujets; et l'Europe ne peut pas cesser d'être chrétienne sans cesser d'être un corps politique.

reux, et cause lui-même du malheur des temps, voulaient avoir la faculté de vendre leurs fiefs aux autres citoyens; mais peut-être que, par une inconséquence remarquable, ils n'auraient pas voulu leur transmettre la nobilité personnelle. Le fisc profitait de cette disposition, et soumettait au *franc-fief* (1) les nouveaux acquéreurs. Les nobles, alors nombreux, ne sentaient pas assez qu'il était de toute nécessité politique que l'ordre du ministère public eût un moyen régulier, ordinaire et continu de se recruter; que le choix arbitraire du prince ne pouvait être qu'un moyen extraordinaire, dès lors insuffisant, et que la possession du fief était au fond le plus naturel. Aussi la nécessité des choses, plus forte que les volontés humaines, recrutait la noblesse avec les possesseurs de fiefs, égaux devant la loi aux nobles les plus anciens, inégaux dans l'opinion qui accorde aux vieillards une plus grande considération. Lorsque le fief cessa d'ennoblir, l'homme s'ennoblit par l'acquisition d'une charge; moyen moins utile politiquement que l'acquisition du fief, mais qui offrait une meilleure garantie personnelle, parce que l'homme qui demandait à être admis dans un corps respectable de magistrature, était soumis, du moins pour la forme, à un examen qui n'appelait pas les talents (parce que les talents, sans lesquels une société ne saurait se former, ne sont pas également nécessaires à une société toute formée), mais qui excluait les vices connus et les irrégularités publiques de conduite.

J'ai dit qu'on ne pouvait faire du choix arbitraire de la part du chef un moyen régulier de promotion des familles au ministère politique, parce que l'élévation des familles, qui, hors les temps et les hommes extraordinaires, doit être lente et successive, comme toutes les opérations de la nature, n'a alors d'autre règle que des caprices, d'autre motif que la faveur, souvent d'autre durée que celle de l'homme, semblable à ces plantes qui fleurissent au matin, et que le soir voit sécher. Ces métamorphoses subites, qui font passer un homme des derniers rangs de la société aux premiers emplois, et par la seule volonté du chef, forment le caractère spécial du despotisme d'un ou de tous. Ainsi en Turquie, la volonté suprême du sultan fait un ministre d'Etat d'un jardinier, et dans la France de 93, la volonté suprême du peuple, d'un maître à danser faisait un législateur : principe assuré de corruption et de désordre, qui allume toutes les passions, et ne laisse dormir aucun talent; qui déplace tous les hommes et réalise toutes les chimères, et qui, dans l'homme comme dans la société, met une agitation dévorante que suivent l'abattement et la langueur, à la place du mouvement régulier, principe de la vie de l'homme et de la force de la société.

C'est pour cette raison que, dans les gouvernements réguliers et bien constitués, le pouvoir s'interdit à lui-même la facilité de placer et de déplacer les hommes, sans règle et sans motif, et qu'il suit, pour les promotions militaires et civiles, un ordre de tableau, d'ancienneté d'âge ou de grades. Cette coutume est extrêmement sage; mais il est sage aussi de pouvoir y déroger lorsque de grands intérêts et des services éminents en amènent la nécessité.

Tous les désordres qui naissent du choix arbitraire de la part du chef, comme moyen unique et régulier d'élévation, se retrouvent dans le choix arbitraire de la part du peuple souverain; mais ils y sont plus graves, parce que ce souverain lui-même se compose d'une multitude de volontés souvent opposées, et qu'il exerce sa souveraineté élisante dans un grand nombre de lieux à la fois. Je ne crains pas d'assurer que les élections populaires, comme moyen régulier et légal de promotion, sont le plus puissant véhicule de corruption publique et privée. Une nation, qui est une réunion de familles indépendantes les unes des autres, mais liées entre elles par les mêmes devoirs religieux et politiques, devient, grâce aux élections, un vaste marché où l'ambition achète ce que l'intrigue vend, où l'homme, tour à tour flatteur et insolent, s'humilie et se fait rechercher; où l'éloge effronté de soi, la détraction contre les autres, et souvent la calomnie, la vénalité, la captation, etc., sont des voies ordinaires de fortune, toutes choses incompatibles avec l'honneur, la vertu, la religion, l'humanité, et subversives de tout ordre social. C'est là cependant qu'on en est en Angleterre. Les désordres des élections y vont toujours croissant : l'argent, devenu plus commun, les places plus honorables ou plus lucratives, l'intrigue plus raffinée, y produisent, dans quelques semaines, des violences et des folies inconnues à une nation sau-

(1) C'était une taxe que payait un citoyen non noble pour acquérir ou posséder un fief.

vage (1), et dont la vie la plus longue d'une société civilisée ne doit pas fournir d'exemple.

Telle est cependant la situation où les vices de cette constitution ont mis l'Angleterre, qu'il est impossible qu'elle y reste sans tomber dans la plus grande confusion, ou qu'elle en sorte sans révolution. Puisse-t-elle, éclairée par ses malheurs anciens, et surtout par nos malheurs présents, faire ou préparer avec sagesse cette révolution inévitable, et suivre d'elle-même la nature dans les voies où elle conduit la société: *Quo vergit natura, eo ducenda*, dit Hippocrate en parlant des maladies du corps humain; et cet aphorisme convient également aux maladies du corps social. Mais telle est la condition de la société, que, si elle peut lutter quelque temps, à force de sagesse dans l'administration, contre les vices de sa constitution, une constitution vicieuse pervertit à la longue l'administration la plus sage; tout s'y corrompt, les hommes et les choses, et il n'y a plus ni assez de raison dans les hommes, ni même assez de consistance dans les choses, pour pouvoir entreprendre, encore moins exécuter une réforme; *ces terres trop remuées, devenues incapables de consistance, tombent de toutes parts*, dit Bossuet, *et ne font voir que d'effroyables précipices*. Là commence le terrible drame d'une révolution, dont l'*exposition* suppose aussi beaucoup d'événements antérieurs, que les passions compliquent, et qu'elles conduisent jusqu'au dénoûment. La tragédie finit par le triomphe du bien; mais les personnages principaux ont disparu de la scène, et la catastrophe a été sanglante: car ce n'est qu'à ce prix que l'ordre se rétablit dans la société, et *sine sanguinis effusione, non fit remissio*. Je reviens aux élections. Dans une société naissante, où les emplois publics ne sont que des charges, l'élection peut y appeler le plus digne; dans une société avancée, où les charges sont des honneurs, l'élection n'appellera en général que le plus riche, le plus redouté, le plus intrigant. Ainsi, là où la richesse est une condition nécessaire de l'élection, comme en Angleterre, la société souffre des désordres d'une scandaleuse vénalité; mais là où le choix, affranchi de toute condition, peut se porter indifféremment sur tous les citoyens, la société a à redouter les métamorphoses subites qui tirent un homme des derniers rangs, et le font passer, sans préparation et sans noviciat, aux premières fonctions du pouvoir. Il se trouve rarement des hommes capables de résister à cette intempérance de fortune, si l'on peut parler ainsi: au moral comme au physique, la tête tourne à une trop grande hauteur, à laquelle on n'a pas accoutumé son cœur et ses yeux; l'homme ébloui tombe dans une démence réelle, et c'était une véritable aliénation physique et morale, produite par l'ivresse du pouvoir, que les folies atroces ou ridicules de tant de misérables que la révolution avait surpris dans les conditions obscures, et qu'elle avait élevés au faîte du pouvoir (2). Elle était donc sage et conforme à la nature de l'homme et de la société; elle laissait un libre cours à l'industrie, et des chances favorables au mérite; elle accordait le moins possible aux passions humaines, cette institution connue en France, qui invitait toutes les familles à sortir tour à tour de l'état privé pour arriver à l'état public, qui, faisant passer par degrés la famille, de la charrue ou du comptoir, à la profession des armes ou à celle des affaires, la préparait peu à peu à remplir les plus hauts grades de la magistrature civile ou guerrière, accoutumait ainsi les uns à l'élévation, et disposait les autres à la voir sans trop d'envie; cette institution qui faisait croître la fortune avec les honneurs et l'émulation avec les moyens, qui donnait aux choses, aux hommes, à la société tout entière une marche progressive, et lui évitait ces secousses irrégulières et brusques qui la rejettent si souvent en arrière; cette institution qui faisait que l'élévation d'une seule famille se composait de sa propre industrie, de la considération publique, de l'approbation d'un corps, de la sanction du pouvoir. L'homme, qui sème toujours l'ivraie dans le champ de la nature, avait corrompu cette institution, je le sais, et l'élévation était devenue trop facile; mais les abus sont aisés à extirper, lorsqu'ils ont germé dans une institution utile, au lieu que les meilleurs règlements sont impossibles à maintenir, lorsqu'ils sont employés à corriger ou à soutenir une institution vicieuse.

(1) Il eût été curieux de savoir ce qu'un chef de sauvages grave et sensé, transporté à Londres dans le temps des élections, aurait pensé d'un peuple civilisé.

(2) On a remarqué que l'état de cordonnier avait fourni un très-grand nombre de membres des institutions révolutionnaires.

CHAPITRE XII.

NÉCESSITÉ DU MINISTÈRE POLITIQUE.

Il n'a jamais existé, il ne peut même exister de société sans pouvoir, ni de pouvoir sans ministre. Le ministère est le moyen, l'instrument du pouvoir; et comme la perfection de l'effet dépend autant de la perfection du moyen que de celle de la cause, il est évident que la perfection du ministère public est le premier et le seul moyen de perfection de la société. La perfection, si l'on veut, est une chimère pour l'individu qui, dans le court espace de sa vie, ne peut apercevoir de progrès sensible vers le mieux; mais elle est réelle et sensible pour la société, qui embrasse une longue durée de siècles et une longue suite d'événements. La vérité consiste dans la connaissance de cette perfection, et le devoir de l'écrivain est de la présenter à la société comme le terme auquel elle doit tendre sans cesse, même quand elle devrait n'y parvenir jamais. Comment les gouvernements ne se proposeraient-ils pas les lois les plus parfaites de la constitution morale des hommes, lorsqu'ils sont perpétuellement occupés à favoriser l'invention et l'exécution des lois les plus commodes de leur existence physique, je veux dire les meilleures manières de loger l'homme, de le nourrir, de le vêtir, de le guérir dans ses maladies, de le transporter par terre ou par mer, etc.?

L'homme qui croit à la nécessité de l'*ordre* dans la société doit donc, s'il est conséquent, croire à la nécessité des moyens de cet *ordre*, donc à la nécessité du ministère public et de sa meilleure constitution; car il faut prendre garde que ce moyen n'est bon que lorsqu'il est parfait, et que tout ce qu'il y reste d'imparfait et de vicieux, loin d'être un moyen d'ordre, est un principe de destruction. Non-seulement il est conséquent à certaines opinions de croire au retour de l'ordre dans la société, mais il est extrêmement utile d'en indiquer les moyens, quelque éloignés même qu'ils paraissent des idées dominantes, parce qu'il n'y a rien de plus faible et de plus variable que des idées dominantes, quand elles sont fausses : on ne doit pas même taxer ces moyens de sévérité et de dureté, car lorsque la société a été livrée longtemps à des précepteurs corrompus qui lui ont prêché une doctrine lâche et faible, parvenue à l'extrémité du cercle des idées morales, elle touche aux idées fortes et sévères; alors il naît infailliblement des hommes qui l'y ramènent, et l'on peut remarquer que les institutions les plus austères, à commencer par le christianisme, sont nées dans les temps les plus corrompus.

Il est vrai que la société en France paraît au plus loin possible d'adopter rien de semblable dans ses institutions; mais il faut prendre garde que le jour de toutes les grandes époques, de toutes les époques *nécessaires* dans la société en bien ou même en mal, *car le scandale*, a dit la Vérité elle-même, est quelquefois *nécessaire* (*Matth.* XVIII, 7), arrive toujours *comme un voleur* (*Apoc.* III, 3), et sans être attendu. Quoi de moins prévu sous le règne d'Auguste que la naissance du christianisme; sous Dèce et Dioclétien que son triomphe, et son inauguration au trône des Césars? Quoi de moins probable au ve siècle que le mahométisme, né au commencement du VIIe, et de plus imprévu au commencement du XIe siècle, que les croisades qui en ont signalé la fin? On peut en dire autant du luthéranisme, et nous-mêmes, qui vivons depuis douze ans au milieu des prodiges, comme les Hébreux dans le désert, pouvions-nous prévoir, en 1789, l'expropriation du clergé, l'émigration de la noblesse, la chute du trône, tous les hommes qui ont paru aux époques mémorables de la révolution, tous les événements qui les ont remplies, et le nouvel ordre d'événements qui a commencé depuis deux ans? Cette réflexion doit rendre les hommes, non pas plus disposés à croire, mais moins prompts à rejeter sans examen la probabilité d'événements nécessaires; car la raison consiste à juger la nécessité des événements, et l'imagination à vouloir en *assigner le jour et l'heure* (*Matth.* XXIV, 36), dont l'Etre suprême s'est réservé la connaissance. Cependant il y a même des indices certains d'une nécessité plus ou moins prochaine dans les événements. Par un effet des lois générales de l'ordre conservateur des sociétés, les grands remèdes suivent les grands maux, et de nouveaux besoins demandent de nouvelles ressources. Ainsi la boussole et les lunettes astronomiques furent inventées pour la découverte du Nouveau-Monde, et l'imprimerie naquit pour l'instruction de la société, lorsque, fixée dans son système politique, elle eut plus besoin de se perfectionner que de s'étendre; ainsi le *quinquina* a été trouvé contre

la fièvre, et, si l'on veut, l'inoculation contre la petite vérole.

Or il n'est que trop aisé d'apercevoir la raison nécessaire de l'établissement prochain d'un grand moyen, d'un moyen public d'ordre et de conservation, lorsqu'on voit, d'un bout à l'autre de l'Europe, une conjuration ouvertement tramée (1) contre la société, dont le but et les efforts tendent visiblement et constamment à pervertir les esprits, en y effaçant toute idée d'ordre présent et futur, d'existence de Dieu, d'immortalité de l'âme, de peines et de récompenses à venir, et ne donnant à l'homme ni une autre origine, ni une autre nature, ni une autre fin qu'aux plus vils animaux. Non-seulement ces doctrines sont répandues dans tous les écrits et professées dans toutes les écoles, mais elles ont été un moment soutenues par les armes, et elles le sont encore par tous les moyens d'intrigue, de séduction, et même de violence, que l'on peut employer à l'ombre du mystère. Et certes, sans rappeler ici ce que nous avons vu depuis longtemps en France et ailleurs, sans citer de trop fameuses correspondances, il suffira, pour juger des progrès de cette doctrine et des succès déplorables de ses adeptes, de remarquer que toutes les grandes vérités du christianisme sont hautement attaquées, et son culte publiquement méprisé, au point que nous venons de voir le roi de Prusse ordonner par un édit, aux classes élevées de ses Etats, de faire donner à leurs enfants le signe et le sceau du christianisme sur lequel l'autorité du consistoire lui-même avait montré une coupable indifférence.

Ces conjectures, au reste, sont appuyées sur une autorité bien respectable. Le génie philosophique le plus étendu qui ait paru parmi les hommes, Leibnitz, qui pénétrait dans les profondeurs de la société comme dans les abîmes de l'infini mathématique, prévoyait, dès le commencement de ce siècle, les malheurs dont la société était menacée, et en indiquait le remède. Le passage est trop curieux pour qu'on ne me permette pas de le transcrire.

« Ceux qui se croient déchargés de l'importune crainte d'une Providence surveillante et d'un avenir menaçant, lâchent la bride à leurs passions brutales, et tournent leur esprit à séduire et à corrompre les autres, et s'ils sont ambitieux, et d'un caractère un peu dur, ils seront capables, pour leur plaisir ou leur avancement, de mettre le feu aux quatre coins de la terre, et j'en ai connu de cette trempe. Je trouve même que des opinions approchantes, s'insinuant peu à peu dans l'esprit des hommes du grand monde qui règlent les autres, et d'où dépendent les affaires, et se glissant dans les livres à la mode, disposent *toutes choses à la révolution générale dont l'Europe est menacée*... Si l'on se corrige encore de cette maladie épidémique, dont les mauvais effets commencent à être visibles, les maux seront peut-être prévenus : mais si elle va croissant, la Providence corrigera les hommes par la révolution même qui en doit naître ; car, quoi qu'il puisse arriver, tout au bout du compte tournera toujours pour le mieux en général. » (*Nouveaux essais sur l'entendement humain*.)

Cet auteur venait de parler de la singulière force d'âme que montrent les sauvages au milieu des privations et des tortures, et il ajoute ces paroles remarquables : « Tout ce qu'une merveilleuse vigueur de corps et d'esprit fait dans les sauvages entêtés d'un point d'honneur des plus singuliers, pourrait être acquis parmi nous par l'éducation et des privations bien réglées... Je ne m'attends pas qu'on fonde sitôt un ordre dont le but soit d'élever l'homme à un haut point de perfection... Comme il est rare qu'on soit exposé aux extrémités où l'on aurait besoin d'une si grande force d'âme, on ne s'avisera guère d'en faire provision aux dépens de ses commodités ordinaires, quoiqu'on y gagnerait incomparablement plus qu'on n'y perdrait, et cependant cela même est une preuve que le bien surpasse le mal ; puisqu'on n'a pas besoin d'un si grand remède. » (*Théodicée*.)

Au point où est parvenue aujourd'hui la société, et aux dangers qui la menacent même au milieu de sa prospérité apparente, et peut-être par cette apparence même de prospérité, Leibnitz jugerait qu'elle est « exposée à des extrémités où elle a besoin dans ses défenseurs d'une grande force d'âme, et que le mal surpasse assez le bien pour qu'elle ait besoin d'un si grand remède. »

(1) Des hommes qui, en 1789, ne voyaient en France que de bons citoyens et de bonnes intentions, nient aujourd'hui l'influence de toutes ces doctrines sur nos malheurs. Cette opinion fait plus d'honneur à leurs vertus qu'à leurs lumières.

Enfin l'expérience vient montrer la possibilité de ces institutions dont le génie prévoit, dont le raisonnement établit la nécessité.

En effet, l'institution du ministère politique dans les Etats chrétiens n'est pas, comme la *République* de Platon, ou l'*Utopie* de Thomas Morus, un rêve que l'imagination enfante, et que la raison n'a jamais réalisé. Cette institution a existé en Europe, même dans une haute perfection (1) ; et dans des temps qu'on peut regarder comme voisins du nôtre, la chrétienté a vu un ordre entier d'hommes dévoués, corps et biens, à la défense, et même à l'ornement de la société. L'Europe a admiré ce mélange singulier de vertus publiques et privées, religieuses et politiques, de hauteur dans les sentiments et de simplicité dans les manières, de courage contre l'ennemi et de respect pour la faiblesse. Que dis-je? non-seulement l'Europe a vu cette institution, mais elle a vécu jusqu'à présent sur le fonds de vertu, de décence, de loyauté qu'elle en avait reçu : feu sacré dont les faibles étincelles, conservées sous les ruines du temps et des passions, se seraient rallumées parmi nous, si un souffle puissant avait su les ranimer.

Je sais que les hommes, qui concourent à tout par leur action, qui altèrent tout par leurs vices, mêlèrent trop souvent leurs passions à la perfection de cette institution, et se firent des vertus qui n'étaient pas toujours des devoirs : mais quand même on pourrait ne pas ajouter une foi entière à tout ce que les historiens contemporains nous ont transmis de cette antique constitution des ministres politiques, dont on exagérait alors les vertus, comme de nos jours on en a exagéré les vices, il ne serait pas moins étonnant qu'on eût dès lors des notions si justes, si élevées sur les devoirs de l'homme public, sur les besoins de la société, sur la perfection, en un mot, à laquelle l'homme peut être élevé par le moyen des institutions, et la société par le ministère de l'homme.

Les écrivains ont recherché l'origine de cet établissement et les causes de sa décadence ; mais ils n'ont pas fait assez d'attention qu'en laissant à part les événements politiques qui en ont précipité la ruine, et dont nous avons fait connaître les plus remarquables, la chevalerie, car il faut la nommer, a péri, parce qu'elle était uniquement dans les mœurs, et qu'elle n'était pas constituée par les lois. La force des choses lui avait donné naissance ; l'Etat n'en avait pas assuré la durée et les progrès : car si c'est aux mœurs à inspirer les lois, c'est aux lois à fixer et à maintenir les mœurs. C'était encore un principe de désordre, et par conséquent de ruine, que le défaut absolu de connaissances administratives ou même économiques, dans ces temps où l'art d'écrire et celui de l'imprimerie, moyens indispensables de tout ordre parmi les hommes, et de toute administration des choses, étaient ignorés ou peu connus même dans les conditions les plus élevées, que nos malheureuses guerres sous les Valois avaient exclusivement jetées dans le métier des armes, contre l'esprit et les habitudes primitives de leur institution. Un corps de citoyens destinés à des fonctions publiques les doit remplir, non-seulement avec fidélité, mais avec ordre et intelligence ; et faute d'une sage discipline dans les hommes, et d'une administration attentive des choses, il peut arriver qu'il périsse malgré les vertus, même de ses membres, et qu'il succombe à des vices intérieurs au moment qu'il jette au dehors le plus grand éclat. La chevalerie se distinguait par sa valeur dans les combats, mais elle laissait échapper la victoire par son indiscipline, comme elle rendait dans les tribunaux des jugements iniques avec une probité scrupuleuse : il lui manquait une règle à laquelle on ne savait pas la plier, et des connaissances qu'on ne savait pas lui donner, car on obtient des hommes tout ce qu'on sait leur demander ou leur commander.

Les moyens mécaniques d'ordre public et d'administration ont été portés dans les Etats modernes au plus haut point de perfection. Il ne leur manque plus que d'y joindre les moyens moraux, sans lesquels les autres ne sont rien, c'est-à-dire qu'il leur manque

(1) La chevalerie a existé en France, en Espagne, en Angleterre, en Allemagne, en Italie, dans tous les Etats chrétiens et monarchiques : le Nord était encore idolâtre, et la Grèce soumise à des despotes dont la succession rapide, ouvrage de la violence, ne pouvait compatir avec une institution dont le caractère était la *féodalité* ou la fidélité. La chevalerie eut ses abus : elle mit presque toujours des engagements particuliers au-dessus des devoirs publics ; souvent elle employa trop de force à rendre la justice, et ses idées exagérées, même sur la vertu, donnèrent, comme toute exagération, prise au ridicule. Un homme de génie le saisit, et de là ce roman de *Don Quichotte*, le premier de tous les romans, et qui partage avec un petit nombre de livres l'honneur d'avoir fait révolution.

des hommes formés à la perfection sociale pour perfectionner la société elle-même, en y portant les vertus au même degré que les connaissances.

Cependant on aurait tort de croire qu'il soit laissé uniquement à la volonté et au choix de l'homme d'établir ou de relever de si hautes institutions. L'homme peut en concevoir la pensée, ou même en imaginer l'organisation; mais l'exécution dépend d'une disposition secrète dans les esprits, et d'un arrangement de circonstances extérieures qui ne peuvent se trouver qu'après de grands événements, et trop souvent, hélas! après de grands malheurs. Ce sont des remèdes qui ne naissent jamais que de l'excès des maux; ce sont des troupes qu'on lève pour la guerre, et qui ne se forment qu'au milieu des combats; et pareils aux ouvriers du second temple, leurs fondateurs ont le marteau d'une main pour bâtir, et l'épée de l'autre pour combattre. C'est là surtout ce qui distingue les institutions naturelles et nécessaires de la société des institutions arbitraires et factices que l'homme fonde même avec les intentions les plus louables, mais sans aucune nécessité.

Il y a trois siècles à peu près que dans toutes les cours de l'Europe les princes créent de nouveaux ordres de chevalerie pour les hommes, et quelquefois même pour les femmes, dans les vues politiques, et même religieuses les plus innocentes. Ces ordres sont à leur naissance l'objet de la faveur la plus déclarée et de l'ambition la plus active, enrichis, décorés par les princes qui s'honorent d'en porter les marques, et cependant leur existence, ou du moins leur considération est de courte durée. Il n'est pas même possible d'assigner aucun bien véritablement public et durable qui en soit résulté, et il est au contraire aisé d'apercevoir la révolution qu'ont dû produire dans les idées et dans les mœurs des institutions qui mettent, chez les uns la vanité à la place de la conscience, et chez les autres, la jalousie à la place du respect, parce qu'elles distinguent l'homme par des marques extérieures, sans l'obliger à des devoirs plus rigoureux. Voilà les institutions humaines, voici celles de la nature. Il y a huit siècles qu'à l'époque du développement de la puissance mahométane, et du danger imminent dont elle menaçait l'Europe, quelques pèlerins de la terre sainte disposèrent sous des tentes un hospice pour les malades, et de cet hospice sortit une puissance qui eut toujours les armes à la main, et qui, devenue le boulevard de la chrétienté, lorsqu'il n'y en avait pas d'autre, a vu trois fois toutes les forces ottomanes se briser contre le rocher qui formait son territoire, et a donné le temps à la maison d'Autriche de s'étendre, et à l'empire russe de se former.

Il y a trois siècles qu'à l'époque de l'invasion du luthéranisme et de la découverte du Nouveau-Monde, quatre ou cinq étudiants de l'université de Paris s'engagèrent dans l'église de Montmartre à changer l'univers, c'est-à-dire à instruire le monde chrétien, et à convertir le monde idolâtre; et vingt ans après, ils occupaient le monde entier, catéchisaient les enfants en Europe, et baptisaient les rois dans les Indes.

Quoi qu'il en soit, l'homme qui s'est fait une juste idée de la beauté de l'ordre et de sa nécessité, doit hâter par ses vœux, et, s'il le faut, par ses démarches, l'établissement d'une classe d'hommes fondée par la religion, et *ordonnée* par la politique pour la défense de la société religieuse et politique, comme le seul et le plus puissant *moyen* de la conservation de l'ordre parmi les hommes, et à qui toute autre occupation soit interdite que celle de servir la société sous les ordres de son pouvoir, dans les fonctions de *juger* et de *combattre*, qui comprennent tout le service que l'homme peut rendre à la société par son esprit ou par son corps. Ces fonctions sublimes rendent ceux qui y sont consacrés, les hommes, non de la famille, mais de la nation (*gentis homines*), et elles les donnent en spectacle aux autres pour en être remarqués par leurs vertus (*nobiles*, qui vient de *notare*, remarquer). Ils doivent donc se rendre capables, par une éducation particulière et un genre de vie convenable, de cet important ministère. Ces hommes, ou plutôt ces familles, sont les ministres, c'est-à-dire les serviteurs de la société, distingués par conséquent de ceux qui sont servis, et de là vient que le mot de *service* est affecté dans toutes les langues chrétiennes aux fonctions militaires et judiciaires, et le mot d'*officier*, *ab officio*, à la personne qui les remplit.

« Esclaves de ce maître dur et injuste » (du public), est-il dit dans la *Théorie du Pouvoir*, « obligés de souffrir ses caprices, souvent d'éprouver son ingratitude, *quelquefois d'essuyer ses fureurs*, ils assurent sa liberté aux dépens de la leur, et ils payent

leur distinction de leur servitude. C'est la solution du problème que J.-J. Rousseau se propose, et qu'il ne sait comment résoudre. Quoi! dit-il, la liberté (de tous) ne se maintient qu'à l'appui de la servitude (de quelques-uns)! Peut-être. »

L'imagination, je le sais, ne voit qu'éclat et honneurs là où la raison et la religion ne voient que devoirs. Elle se récrie sur cette prétendue servitude et sur ces fonctions brillantes qu'il est si doux de remplir. Elle juge ce qui devrait être par ce qui était trop souvent; et cependant tels sont les devoirs auxquels la société, pour ses besoins, devrait soumettre les familles consacrées au ministère public, que le dévouement deviendrait pour les autres un sujet de frayeur plutôt qu'un objet d'envie. Si l'on veut même détourner les yeux de cette opulence que quelques familles nobles partagent en Europe avec un nombre bien plus grand de familles commerçantes, et qui n'était plus remarquée que parce qu'elles en faisaient un emploi plus généreux, quelle condition plus dure que celle d'une multitude de familles que l'opinion de leur dignité retenait dans une pauvreté héréditaire, que cependant elles devaient faire honorer, et qui, ne pouvant exercer aucun genre d'industrie lucrative, étaient obligées, pour sortir de l'indigence, de produire un cardinal ou un maréchal de France? Quant à la dépendance, le ministère dans l'Etat est plus sujet que les sujets eux-mêmes, puisque ses membres, sujets comme les simples citoyens à toutes les lois religieuses, domestiques et politiques, sont de plus soumis aux lois particulières à leur profession. « L'infériorité, » dit Terrasson, « semble plus marquée dans le second rang que dans le dernier, » et il est vrai de dire que le pouvoir a sur ses ministres une autorité particulière et presque arbitraire qu'il n'a pas sur les sujets. Dans les premiers temps, les familles vouées au ministère politique dépendaient du pouvoir de l'Etat, au point qu'elles ne pouvaient marier leurs filles sans sa permission. Il avait la tutelle de leurs enfants, souvent la jouissance des biens pendant les minorités, et même quelquefois il héritait de leur mobilier. Les familles nobles lui donnaient leurs enfants comme otages de leur fidélité. La coutume chez les princes de faire élever auprès d'eux, comme pages, des enfants des familles nobles, et la clause de la réversion des fiefs titrés à la couronne, faute d'hoirs mâles, étaient des traces de ces usages anciens.

CHAPITRE XIII.

CONSTITUTION DOMESTIQUE DU MINISTÈRE PUBLIC DANS LES PREMIERS TEMPS.

Il est sans doute intéressant de connaître par quels moyens l'institution singulière du ministère public, connue sous le nom de *chevalerie*, s'était formée en Europe : mais il faut se rappeler, ce que nous avons déjà observé, que cette institution était dans les mœurs plutôt que dans les lois; que tout y était en traditions, et rien en lois écrites; qu'elle n'était dans plusieurs points, même essentiels, qu'indiquée, et non développée; en un mot, que cette institution si perfectionnée quant aux sentiments, et même aux vertus qu'elle a produites, n'était encore que dans l'enfance sous le rapport des règlements de discipline qui pouvaient la perpétuer.

Comme il est de l'essence du ministère politique d'être propriétaire de terres, c'était une nécessité aux familles nobles d'habiter les campagnes, et leur séjour y était utile pour elles et pour le peuple, par mille raisons domestiques et politiques. S'il est une vérité d'administration généralement reconnue, c'est que les campagnes ont tout perdu par l'éloignement des grands propriétaires, et l'on peut, sans entrer dans d'autres détails, regarder comme un axiome de la science de l'économie publique, que tout ce qu'il y a de bon, de nécessaire à apprendre ou à inspirer au peuple en agriculture, en habitudes domestiques, même en morale pratique, tient à la constitution domestique des familles vouées au ministère public, à leur résidence habituelle sur leurs propriétés. « Les bois et les champs, » dit un ancien auteur, « forment plus la noblesse que les villes (1). » On ne manquera pas de m'opposer les désordres de la *féodalité*, et toutes les déclamations que des esprits chagrins ou prévenus se sont permises contre cette institution plus naturelle qu'on ne pense, puisque, selon Condorcet, « on la retrouve à la même époque chez tous les peuples. » La *féodalité* signifie la *fidélité*, et si les abus en étaient devenus odieux, l'origine assurément en était respectable, et la nature essentielle-

(1) *Plus rura et nemus conferunt ad consequendam nobilitatem quam urbes*, dit Pogge, qui écrivait sur le droit public au XV[e] siècle.

ment bonne. Les abus de la féodalité tenaient moins à la disposition des hommes, toujours et partout les mêmes, qu'au malheur des temps et à la faiblesse de l'autorité publique. Les vices de la politesse ont succédé aux désordres de la violence ; mais, si l'on prenait le tableau des jugements criminels pour mesure de la bonté d'une nation à ses diverses époques, je crois qu'on trouverait aujourd'hui des forfaits plus odieux et plus fréquents qu'ils ne l'étaient dans ces temps décriés, et du moins on remarquerait que les grandes expiations et les sentiments de repentir sont beaucoup plus rares de nos jours, parce que l'homme alors était emporté, et qu'aujourd'hui il est corrompu. Mais, en laissant à part ces récriminations, et le parallèle qu'on pourrait établir entre les siècles de la religion et les siècles de la philosophie, entre les temps de la féodalité et ceux de la fiscalité, nous nous contenterons de citer un passage extrêmement remarquable du plus grand ennemi de la féodalité, et de tout ce qui s'y rapporte. « Le gouvernement féodal, » dit Mably, « était sans doute ce que la licence a imaginé de plus contraire à la fin que les hommes se sont proposée en se réunissant en société. Cependant, malgré ses pillages, son anarchie, ses violences et ses guerres privées, nos campagnes n'étaient pas dévastées comme elles le sont aujourd'hui. L'espèce de point d'honneur qu'on se faisait de compter beaucoup de vassaux dans sa terre servait de contre-poids à la tyrannie des fiefs. Loin de dévorer tout ce qui l'entourait, le seigneur principal faisait des démembrements de ses terres pour se faire des vassaux, et les familles se multipliaient sous sa protection. »

Je le demande à tout homme sensé et impartial, si le régime *qui multiplie* les hommes, protége les familles, les appelle à la propriété et préserve les campagnes de la dévastation, est *contraire à la fin* de la société, quelle est donc la fin de la société? et quel est le régime qui lui convient? Si c'est là de l'anarchie ou de la tyrannie, quel nom donnerons-nous à l'anarchie et à la tyrannie dont nous avons été les témoins et les victimes? A des seigneurs guerroyants ont succédé des gens d'affaires avides, des procès ruineux à des incursions passagères, et des impôts excessifs à des redevances ridicules. Les campagnes n'y ont pas gagné, et à part celles que vivifie, en les corrompant, le voisinage des villes, les autres se sont appauvries et dépeuplées.

Il faut le dire, puisque la force de la vérité en arrache l'aveu à l'inconséquent écrivain que nous venons de citer, le régime féodal a peuplé les campagnes ; le régime fiscal, commercial, philosophique, a agrandi les villes : l'un appelle le peuple à la propriété par des démembrements et des inféodations de terres ; l'autre le fait subsister par des fabriques, en attendant de l'enrichir par des pillages. Celui-ci procure à l'homme une subsistance précaire et variable, comme les chances du commerce, et qu'il reçoit tous les jours, sous la forme d'une aumône, du fabricant qui l'occupe ; celui-là donne à la famille un établissement indépendant de l'homme et fixe comme la nature : l'un, en un mot, donne des citoyens à l'Etat, l'autre élève des prolétaires pour les révolutions ; et quelle que soit la manie de la déclamation, comme il faut toujours en revenir aux faits, il est à remarquer que l'établissement des manoirs champêtres date presque toujours des temps de la féodalité, et que la destruction des nombreux hameaux dont on retrouve les vestiges dans les campagnes et le nom dans les chartes, a concouru avec les progrès du commerce et l'accroissement des cités.

Il paraît que, dans les premiers âges des monarchies de l'Europe, il régnait plus d'égalité dans la fortune des diverses familles de l'ordre politique, puisque chaque terre avait son seigneur particulier, et que l'étendue respective des fiefs était moins inégale qu'elle ne l'est devenue depuis par leur agglomération, surtout depuis leur érection en titres d'honneur. Alors peut-être, si chaque famille n'avait pas une fortune considérable, toutes avaient une fortune suffisante, et cela devait être ainsi ; car l'indigence et l'extrême opulence aboutissent également à la corruption.

Le moyen par lequel cette égalité s'était introduite avait été lent, mais sûr, comme tous les moyens que la nature emploie pour former et pour maintenir son ouvrage. Il consistait dans des substitutions en faveur des aînés, et par conséquent dans l'inaliénabilité perpétuelle des propriétés féodales Cette loi existait encore en France et plus ou moins dans toute l'Europe, quoique très-affaiblie par des administrations imprudentes qui se réjouissaient de voir grossir le fisc par la fréquence des mutations de propriété,

lorsqu'elles auraient dû gémir sur les causes de ce déplacement. Sans doute, si les moyens d'administration eussent été aussi connus dans ces temps reculés qu'ils le sont de nos jours, les formes de la comptabilité aussi perfectionnées, et les hommes même aussi assouplis (293-94) au joug des lois politiques, l'ordre politique aurait établi, comme celui du clergé, une administration centrale de contributions communes pour fournir à l'éducation des enfants, à l'acquit des charges communes, à l'amélioration même des biens. C'eût été un moyen puissant et le plus puissant de tous, de rapprocher les fortunes particulières de l'égalité, de vivifier les campagnes, de perfectionner l'agriculture par des prêts faits à tout propriétaire de fonds ruraux indistinctement, sous caution, mais sans intérêt et uniquement pour des travaux d'amélioration; enfin, d'offrir à l'Etat, dans ses extrêmes nécessités, des ressources immenses et pareilles à celles qu'il trouvait au besoin dans les richesses de la religion. L'Etat aujourd'hui n'a partout qu'un fisc, aliment de prodigalités et de luxe, et toujours vide au moment du besoin; il aurait eu alors dans les richesses des deux ordres chargés du ministère public, deux trésors uniquement disponibles pour les extrêmes dangers; car il n'y a pas d'Etat plus malaisé à défendre que celui où il n'y a de riche que des individus, comme en Hollande et en Suisse, parce qu'alors il faut tout faire avec des impôts tôt ou tard onéreux, et qu'on ne peut défendre le territoire sans ruiner ou indisposer les habitants.

Cette administration intérieure de biens communs n'était pas totalement ignorée en France dans les temps anciens; il paraît même par les fondations de monastères qu'ont faites, à ces époques reculées, des souverains ou des membres de l'ordre, pour l'éducation des enfants des nobles, ou l'établissement de leurs filles, qu'il y avait dès lors des idées de communauté d'intérêts; et même, de nos jours, la noblesse de Bretagne avait fondé un établissement où les enfants des deux sexes des familles les plus pauvres recevaient une éducation gratuite. Je ne parle pas des maisons que les rois avaient fondées dans les mêmes vues : puisque l'autorité s'occupait d'éducation, elle aurait dû veiller à l'éducation de tous, et non à l'éducation de quelques-uns; et il était assurément contraire aux intérêts de l'Etat de procurer aux enfants des familles nobles tombées dans l'indigence, une éducation religieuse et politique, et de laisser les enfants des familles les plus opulentes recevoir une éducation philosophique.

Mais ce qui, surtout, maintenait, dans les temps anciens, les fortunes des familles du ministère politique dans un équilibre plus voisin de l'égalité, et qui prévenait, dans quelques familles, un accroissement excessif de richesses, qui n'arrive jamais sans que d'autres familles ne tombent dans l'indigence, était la modicité ou même la nullité des dots des femmes; coutume antique et respectable, que les Francs avaient apportée avec leur constitution des forêts de Germanie. Cette loi si éloignée de nos mœurs peut être regardée comme le moyen le plus efficace, et le garant le plus assuré de tout bonheur dans la famille et de toute force dans l'Etat, de tout bien domestique et politique, physique et moral : mais, comme toutes les bonnes lois marchent ensemble, ainsi que tous les abus, cette loi peut-être en nécessiterait d'autres sur le consentement du père au mariage de ses enfants, et devrait rendre beaucoup moins facile la voie des sommations respectueuses. Les nobles, en Allemagne, perdent certains avantages en s'alliant hors de leur ordre; en France, les mésalliances n'étaient pas connues de la loi, parce que les femmes n'avaient pas d'existence politique : toute femme prenait de droit, dans la société, le rang de son mari, comme elle en prenait le nom, et elle transmettait l'un et l'autre à ses enfants. On ne sait pas assez combien en France toutes les idées étaient justes, et toutes les lois naturelles.

Au reste, j'ai moins besoin de m'étendre sur les effets salutaires de la coutume ancienne de ne point doter les femmes, que de justifier ma témérité à en rappeler le souvenir au milieu d'une nation possédée de l'*auri sacra fames*, et où marchent du même pas la soif inextinguible de s'enrichir par toute sorte de voies, et la fureur prodigieuse de consommer par toute sorte de folies. Je n'ai qu'un mot à dire; telle loi est chimé-

(1) L'homme alors était plus docile aux lois religieuses qu'aux lois politiques; aujourd'hui il a perdu de sa fierté politique, à mesure qu'il a perdu de sa docilité religieuse, et, moins soumis à Dieu, il est plus dépendant de l'homme.

rique dans un système, qui devient naturelle dans un autre. Il est impossible de fixer en l'air, à trois cents pieds de terre, un globe de vingt pieds de diamètre; mais si l'on en fait le couronnement d'un édifice, ce globe se trouve placé naturellement à la hauteur donnée. C'est ainsi que les lois somptuaires, impraticables pour l'individu, sont partout pratiquées sur les corps, même militaires, qu'on soumet à la plus rigoureuse uniformité de *tenue* et de vêtements. Au reste, dans tout ce qui me reste à dire, le lecteur ne doit jamais perdre de vue que je fais un rêve politique, sans allusion, sans intention pour le temps présent. On souffre tant de romans de frivolité ou même de licence, qu'on peut bien pardonner un roman de perfection; cette fiction n'est pas dangereuse.

CHAPITRE XIV.

CONSTITUTION POLITIQUE DU MINISTÈRE DANS LES PREMIERS TEMPS, CONSIDÉRÉ RELATIVEMENT AUX PERSONNES.

Puisque la fonction de l'ordre politique est de *juger et de combattre*, le devoir de chaque membre de l'ordre était de rendre son esprit et son corps capables de remplir les fonctions morales et physiques auxquelles il était appelé. De là suivait la nécessité d'une éducation physique à la fois et morale, religieuse et politique, domestique pour chacun dans sa famille, et dès ses premières années; publique pour tous dans les établissements publics, et pour un âge plus avancé; et cette éducation obligée pour chacun aurait dû être uniforme pour tous, parce que l'Etat doit l'éducation à tous ses ministres, comme il doit des armes à tous ses soldats.

Dans les temps anciens, les enfants des premières familles recevaient une longue éducation dans les monastères fondés par leurs pères, et ceux d'un rang inférieur étaient élevés comme pages dans les maisons et à la cour des premiers. « Aussi, » disent les *Mémoires* déjà cités, *sur l'ancienne chevalerie*, « la chevalerie avait recommandé à ses premiers disciples de s'appliquer également aux lettres et aux armes; et un ancien poëte, dans une ballade dont chaque couplet se termine par ce refrain :

Ces chevaliers ont honte d'être clercs,

regrette le temps où l'étude des arts libéraux était réservée aux *ministres* de la société. »

Dans toute société naissante, et qui travaille à s'étendre, comme pour l'homme enfant, le corps domine l'esprit, et les exercices de l'un sont plus estimés que les connaissances de l'autre; dans la société perfectionnée, ainsi que dans l'homme fait, l'esprit doit prendre le pas sur le corps, et l'instruction régler la force et la guider. Cependant, dans ces derniers temps, on négligeait peut-être trop les exercices du corps pour les arts frivoles et sédentaires.

Les études qui conviennent à des hommes publics devraient être sévères comme leurs fonctions, et graves comme leurs devoirs; tout devrait s'y rapporter au bien de la société, peu à la satisfaction personnelle de l'individu. Il faut laisser à l'homme la science qui enfle; c'est assez pour le ministre de celle qui *édifie*. Ainsi l'homme dévoué au ministère politique devrait être instruit dans l'art de l'agriculture, le premier et le plus noble des arts domestiques, dans la science de la guerre et dans celle de la paix; il doit connaître l'histoire, la politique, la jurisprudence, la littérature même, instrument universel des sciences morales. Au reste, les opinions des Romains sur la culture des arts frivoles, qu'ils abandonnaient aux esclaves et aux affranchis, ne nous étaient pas totalement étrangères, et peut-être ne s'étaient-elles que trop affaiblies chez nous. La culture de certains arts n'est qu'un plaisir : elle est un ridicule, si elle devient passion; et quoique les arts agréables soient un délassement honnête ou même une parure utile, qui ajoute la perfection des manières à celle des mœurs, il ne faut pas perdre de vue qu'il *n'y a de noble que les devoirs*. Je ne crains pas de dire que la jeunesse aujourd'hui cultive jusqu'à l'excès certaines sciences qui dessèchent le cœur, rendent le corps inhabile à l'exercice, et l'esprit à la méditation des vérités morales. Bossuet estimait peu ces sciences exactes, « vaine pâture des esprits curieux et faibles,... qui croient savoir quelque chose, parce qu'ils savent les propriétés des grandeurs et des petitesses. » Fénelon redoutait la satisfaction attachée à l'évidence de leurs propositions, et Descartes lui-même en faisait assez peu de cas. Elles ne redressent pas un esprit faux, et n'apprennent pas à raisonner en morale à un esprit naturellement droit; et pour quelques génies qu'elles n'étendent

que parce qu'eux-mêmes en reculent les bornes, elles étouffent un grand nombre de bons esprits qui se forcent, et peut-être qui s'épuisent dans ces pénibles et ingrates contemplations. Au reste, il est à remarquer qu'on n'a jamais débité plus d'erreurs sur les principes de la société, ni fait plus de fautes dans la conduite des affaires publiques, que depuis qu'on a découvert plus de vérités dans les sciences physiques, et qu'on en a fait des applications plus heureuses ; ce qui prouve qu'on peut savoir tout ce que Newton et Lavoisier savaient en géométrie et en chimie, sans connaître un mot de ce que savait Bossuet sur la politique, et Sully sur l'administration.

Quoi qu'il en soit, les ministres de la société politique ne doivent pas laisser à d'autres la supériorité des connaissances nécessaires à la société, qui peuvent donner de la considération à leurs personnes, et une direction plus juste et plus certaine à leur action. La noblesse, en France, ne s'était pas, même sous ce rapport, trop écartée de sa destination. Les discussions éloquentes et lumineuses qui ont eu lieu aux *états généraux* dans cette assemblée, la première du monde pour les talents, et à jamais fameuse par l'usage qu'elle en a fait, ont prouvé qu'il y avait dans la noblesse, malgré le progrès des fausses doctrines, une instruction politique aussi étendue que solide. Mais cette instruction n'était pas assez généralement répandue, parce que, depuis l'abolition de l'ordre des Jésuites, il n'y avait plus en France d'établissement national d'éducation, et que tous ces colléges dispersés çà et là, sans uniformité de régime, d'enseignement, quelquefois même de principes, ne formaient pas une institution publique. Partout la religion présidait à l'éducation. Les gouvernements, en laissant périr la religion, ont succédé à ses charges ; succession onéreuse, et dont ils ne rempliront jamais sans elle toutes les conditions.

CHAPITRE XV.

CONSTITUTION DU MINISTÈRE POLITIQUE DANS LES PREMIERS TEMPS, CONSIDÉRÉ RELATIVEMENT A SES FONCTIONS.

Nous avons considéré le ministère dans les personnes, nous allons le considérer dans ses fonctions.

La fonction de juger, qui constitue le ministère public, n'était, comme je l'ai déjà observé, que le jugement des actions de l'homme, ou la justice criminelle ; car il n'y a que ce jugement qui appartienne essentiellement et exclusivement au pouvoir public, puisque la justice civile ou le règlement des intérêts personnels peut-être, et même est très-souvent suppléé par l'accord des parties elles-mêmes, ou décidé par des arbitres dont elles conviennent. J'ai même fait observer, à l'appui de cette assertion, que l'anoblissement en France, pour les charges de magistrature, n'était, dans l'origine et selon la constitution, attaché qu'à la fonction de juger en dernier ressort en matière criminelle, et d'infliger des peines capitales.

On pourrait peut-être en conclure qu'il eût été conforme à l'esprit des lois politiques de la France, d'attribuer au troisième ordre exclusivement la connaissance des causes civiles, en faisant de cette fonction la condition préparatoire et comme le vestibule de l'anoblissement, et d'attribuer exclusivement aussi au ministère public l'exercice de la justice criminelle : on sait effectivement que ce fut pour juger au civil que les clercs furent introduits dans les tribunaux. Ainsi les membres du troisième ordre auraient jugé au civil ceux du second, et ceux-ci les autres au criminel, ce qui peut-être eût rendu plus rares les procès criminels et civils, et établi entre tous les ordres une égalité politique, comme il y a une égalité native entre tous les hommes.

Il n'est pas hors de propos de remarquer que, dans le nouveau système judiciaire établi en France, on a séparé les tribunaux criminels des tribunaux civils ; et même la procédure par jury, tout imparfaite et dangereuse qu'est cette *sublime institution*, offre cependant une image de l'usage ancien, lorsque les seigneurs étaient assistés par les hommes de leurs terres ; les *ducs*, depuis sénéchaux, par les nobles de leur ressort ; le roi lui-même par son *baronnage*, ou premiers juges des provinces : trois degrés de juridiction, dans lesquels le premier juge ou le seigneur, le juge d'appel ou le sénéchal, duc ou comte, le juge suprême ou le roi, jugeaient chacun entourés de leurs pairs ; pairs entre eux, comme soumis aux mêmes devoirs ; pairs de l'accusé par leur condition ; pairs du juge, comme partageant ses fonctions et jugeant avec lui et comme lui. La cour du roi était d'abord unique ; mais chaque feudataire ayant dans la suite usurpé la souverai-

neté, et voulant en remplir les fonctions ou en imiter les formes, établit dans ses Etats une cour suprême, devenue depuis un parlement particulier. C'est là l'origine des cours de Normandie, de Dauphiné, de Bretagne, de Toulouse, etc., que l'étendue de la France força depuis de conserver, et même de multiplier, et qui n'étaient que la justice publique rendue en divers lieux. C'est pour mettre de l'uniformité dans des jugements rendus par des tribunaux et sans communication entre eux, qu'avait été établi le conseil ou le tribunal de cassation des jugements rendus contre les formes de la loi. La cour du roi dans les temps anciens, ne tenait, ses assises que dans une certaine saison de l'année, et elle était ambulante comme les rois eux-mêmes; mais les grands vassaux dans leurs petits Etats, ou même, nos rois réduits à la Picardie et à l'île de France, ne pouvaient voyager comme Charlemagne dans son vaste empire. Peu à peu on s'accoutuma à assembler les cours suprêmes de justice dans le même lieu, et pendant un plus long temps, et elles devinrent sédentaires. Avec les tribunaux sédentaires commença la profession de la plaidoirie, qui ne devrait être qu'un accident, et comme une maladie du corps social. Nos anciens jurisconsultes attribuent l'introduction de la chicane en France au séjour des étrangers à Avignon. Un autre abus naquit de la résidence des tribunaux dans les mêmes lieux; la présence continuelle de ces grands corps qui réunirent à perpétuité dans un même lieu un grand nombre de citoyens aisés, et qui en déplacèrent annuellement beaucoup d'autres, attirés par leurs affaires, produisit la plupart de nos grandes villes, et une grande ville est un grand désordre.

Il ne faut pas croire que l'institution de la justice fût défectueuse, précisément parce qu'elle était ambulante. La société, comme l'homme, voyage sans cesse sur la terre: si elle s'y repose, ce doit être sous la tente; et si la justice n'est pas toujours en marche, elle doit être toujours debout. La justice est comme ambulante en Angleterre, et il se tient annuellement, dans les divers comtés, des assises pour le criminel. Mais cette *action* suprême de la justice, qui devrait être entourée de recueillement et de respect, comme le sacrifice de la religion, auquel elle ressemble, est une occasion de plaisirs et de fêtes, qui font un contraste fâcheux pour les mœurs publiques avec les rigueurs que nécessite l'exercice de la justice.

C'était autrefois une belle et salutaire institution que celle qui réglait la hiérarchie politique des fonctions publiques sur la hiérarchie domestique de l'âge. *Seniores*, dit Hincmar, *ad consilium ordinandum, minores ad idem consilium suscipiendum*; les plus anciens *jugent*, les plus jeunes exécutent ou *combattent*. De là vient que les expressions, *majores natu*, *proceres*, *principes*, *duces*, *magnates*, *primores*, *leudes*, *fideles*, *seniores*, dont nous avons fait *monseigneur*, et par abréviation, *monsieur*, sont synonymes, et expriment à la fois, dans les capitulaires et les anciennes chartes, la supériorité de l'âge et celle de la dignité, comme les expressions de *juniores*, *minores*, *vicarii*, *vice comites*, *vice domini*, *castaldii* (châtelains), *ministeriales* (ministres), aussi synonymes entre elles, désignent à la fois l'autorité de l'âge et celle du grade.

Non-seulement l'ordre chargé du ministère public combattait l'ennemi intérieur par le glaive de la loi, mais il était encore le bouclier de l'Etat contre l'ennemi étranger, et il s'était, dans tous les temps, acquitté avec zèle et fidélité de cette honorable et périlleuse fonction. Le service militaire qui lui convenait le mieux était le service à cheval, parce qu'il est plus défensif qu'offensif, et qu'il est toujours plus nécessaire pour une société de conserver ce qu'elle a acquis que de l'étendre. Les Romains, avec leur infanterie invincible, envahirent toutes les nations qui n'eurent à leur opposer que de l'infanterie, et ils trouvèrent une barrière insurmontable à leurs progrès dans la nombreuse cavalerie des Parthes. Cette vérité historique acquiert un nouveau degré de certitude lorsqu'on l'applique à une nation qui, comme la France actuelle, placée dans des limites naturelles, a fini son accroissement continental, et ne peut s'occuper, au moins pour elle, que de défensive. C'est pour cette raison que J.-J. Rousseau conseille à la Pologne d'entretenir une cavalerie nombreuse, si elle veut empêcher l'envahissement de son territoire par les armées russes. Notre langue offre, dans ses nombreuses locutions, la preuve de la considération dont le service de la cavalerie jouissait autrefois en France, et même de nos jours, la propriété des compagnies de cavalerie, supprimée il y a trente ou quarante ans, conservait quelque chose

de l'ancien usage où était le ministère politique d'aller au combat avec les hommes de ses terres. On peut même assurer que le seul moyen d'avoir en France beaucoup de chevaux, et de beaux chevaux, première richesse mobilière d'une nation militaire, comme les bestiaux sont la première richesse mobilière d'une nation agricole, est la résidence des propriétaires sur leurs terres, et leur service à cheval, aujourd'hui surtout qu'on a mis à cheval jusqu'à l'artillerie (1).

Ces institutions s'accommodent à tous les temps comme à tous les lieux, parce qu'elles sont naturelles. Cette *pospolite* (on appelle ainsi en Pologne la cavalerie propriétaire) n'était que brave dans un temps, elle serait disciplinée dans un autre. On obtient tout des hommes, lorsqu'au lieu de leur répéter sans cesse que la loi doit plier sa force à leur faiblesse, on leur dit que leur faiblesse doit être soutenue par la force de la loi, et leurs déréglements redressés par sa rectitude; lorsqu'au lieu de leur parler sans cesse de plaisirs et de jouissances qui font aimer la vie, on ne les entretient que de devoirs et de sacrifices qui la font supporter; lorsqu'on leur dit enfin que la perfection étant la vraie nature de l'homme, et ses penchants sa nature corrompue, les lois les plus contraires à ses penchants sont les plus naturelles à sa raison.

On trouve dans le journal de Louis XIV une preuve de ce que peut la force de la discipline sur les hommes, preuve à laquelle rien ne peut être comparé dans l'histoire ancienne ou moderne, et qui offre de grandes leçons aux chefs, et de grands exemples aux subalternes. « Les Suédois, commandés par Gustave-Adolphe, avaient en Allemagne l'armée la mieux disciplinée qui ait jamais été. Tous les enfants qu'ils avaient eus depuis l'entrée de Gustave en Allemagne étaient accoutumés aux mousquetades. Quoique l'armée ne soit pas un lieu fort propre pour élever la jeunesse, néanmoins on prenait un soin très-exact de leur éducation, leur faisant apprendre à lire et à écrire dans de petites écoles portatives, que l'on tenait dans le quartier ou dans le camp... Les ennemis étaient quelquefois campés si proche, que le canon portait sur la petite école, où l'on a vu trois ou quatre enfants emportés d'un seul coup, sans que les autres changeassent de place ou quittassent la plume qu'ils avaient à la main... Cette armée était telle, qu'il n'est pas au pouvoir de tous les rois du monde d'en composer une semblable, parce que le temps et la discipline l'avaient formée, et qu'ils avaient appris, sous le grand Gustave, à commander et à obéir. Si l'autorité des chefs était absolue dans l'armée, celle des ministres de la religion ne l'était pas moins; c'étaient des censeurs sévères qui ne souffraient ni le blasphème ni le scandale, en sorte que le continuel exercice de la guerre et de la discipline rendait cette armée invincible. »

Qu'on ne s'étonne pas de la préférence que nos pères donnaient à la force propriétaire sur la force soldée. Ils auraient tremblé de voir la société opposer pour sa défense le peuple armé au peuple indigent; ils distinguaient avec trop de soin les personnes sociales et les fonctions publiques, et sans doute, dans leur simplicité, ils auraient eu peine à concevoir qu'un gouvernement pût être tranquille, lorsque sa sûreté, son existence même, pouvaient tenir à une solde arriérée pendant quelques semaines, ou à une subsistance trop chère de quelques sous.

Le ministère public avait autrefois un chef immédiat, connu sous le nom de *connétable*. Cette dignité, qui a sauvé l'Etat sous du Guesclin, et l'Eglise sous Anne de Montmorency, appartenait exclusivement à la noblesse, et elle a été dangereuse, lorsqu'elle a été confiée à des mains plus puissantes. Les rois, en France, n'ont pas assez senti combien ce premier officier était nécessaire au pouvoir dont il était le vicaire, et trop alarmés sur les trames ambitieuses de quelques hommes, ils ont fermé les yeux sur le danger des révoltes populaires : à la place des dignités, ils ont créé des commissions; le prince a été entouré de courtisans, et l'Etat n'a plus eu de serviteurs.

Ce premier officier du pouvoir existait chez les Germains : *Reges ex nobilitate, duces ex virtute sumunt*; il existait même chez les Romains, lorsqu'ils se constituaient en monarchie, et le *maître de la cavalerie*, lieutenant du dictateur, véritable monarque, avait les mêmes fonctions et presque le même titre que le connétable, *comes stabuli*, comte préposé à la cavalerie. Une dignité, qui était en quelque sorte le bras du *pouvoir*, et qui soutenait un roi faible sans alar-

(1) Les Anglais riches habitent beaucoup la campagne, et servent dans leur milice à cheval; aussi les chevaux sont-ils extrêmement multipliés en Angleterre.

mer un roi fort, a toujours existé en France jusqu'à Louis XIII, sous un nom ou sous un autre. Je dis jusqu'à Louis XIII, car il est à remarquer que cet office, conservé, agrandi par les rois les plus forts, a été aboli par le roi le plus faible. Ce fut saint Louis qui donna au connétable les attributions militaires de la charge de grand sénéchal, devenue héréditaire dans la maison d'Anjou, et entrée avec les autres biens de cette maison dans celle d'Angleterre. Les offices ne peuvent être dangereux que lorsqu'ils deviennent héréditaires contre la nature des offices, qui doivent être électifs, *duces ex virtute*. Les survivances pour les grandes places étaient un des grands abus des derniers temps. On retrouvait encore quelque vestige de la juridiction personnelle de connétable dans le corps de la *connétablie*, et même de la dignité elle-même dans le tribunal des maréchaux de France, présidé par le plus ancien d'entre eux. Les maréchaux de France étaient autrefois les lieutenants du connétable, qui avait en eux ses lieutenants généraux pour l'ordre militaire, comme il y en avait dans l'ordre judiciaire. Mais les lieutenants généraux étant devenus, sous le titre de maréchaux de France, les premiers officiers militaires, il s'éleva à leur place d'autres lieutenants généraux des armées, qui existaient encore de nos jours, comme dans les bailliages, le lieutenant général ayant conservé seul l'exercice de ses fonctions, eut au-dessous de lui des *lieutenants particuliers* civils et criminels.

La valeur guerrière, les talents politiques, l'industrie honnête et heureuse, rendront au ministère politique les membres que la révolution lui a enlevés : c'est ainsi du moins qu'ont fini jusqu'à présent toutes les révolutions, et ceux qui seront venus sur la fin de la journée, recevront la même récompense que ceux qui ont supporté le poids du jour et de la chaleur. Les souvenirs s'effacent, les passions se calment, les hommes disparaissent, et la société survit aux hommes et aux événements, plus éclairée par ses erreurs, plus sage de ses fautes, et quelquefois plus forte même de ses revers.

Le voile sombre de l'avenir couvre les destinées de la société; mais telle que ces femmes des rois de l'Inde qui périssent sur le bûcher de leurs époux, la noblesse française a cessé d'exister lorsque le trône a été renversé. Elle n'est plus, mais la postérité dira peut-être que si elle n'a pas fait trembler l'Europe, elle a défendu la France, et associé son nom et ses services à tous les événements mémorables qui ont illustré la monarchie; que si elle n'a jamais fait des lois, elle les a défendues avec courage devant les rois, et interprétées avec intégrité en faveur des peuples; que si elle n'a pu se préserver d'un siècle entier de faux savoir et de licence, elle a répandu en Europe, depuis dix siècles, un esprit d'honneur, de désintéressement, de loyauté et de dévouement, qui tempérait le pouvoir, ennoblissait la dépendance, et formait encore en Europe, la défense et l'ornement de la société. Sans doute, quelques familles ont vécu trop d'une génération, et quelques hommes trop d'un jour; mais c'est en général qu'il faut considérer la société et tout ce qui s'y rapporte, et j'ai voulu justifier les institutions, et non faire l'apologie des hommes passés, ou la satire des hommes présents. Dans les institutions qui sont l'ouvrage des hommes, les hommes sont souvent meilleurs que leurs lois; mais dans les institutions qui sont l'ouvrage de la nature, les lois sont toujours plus parfaites que les hommes (1). Nos neveux diront la part que les deux ordres chargés des fonctions publiques ont eue à la conservation de la société civilisée, en faisant connaître dans toute l'Europe, par le scandale de la persécution dont ils ont été l'objet, les terribles et inévitables effets des doctrines populaires, ou en entretenant en France, par leur exemple, une opposition salutaire à ces maximes désastreuses, depuis si solennellement désavouées : ils remarqueront que si deux ordres de citoyens n'ont pas contribué de leurs personnes à l'agrandissement de l'Etat, toujours destinés à le servir, même involontairement, ils y ont contribué de leurs biens, devenus à la fois pour le fisc, par l'invention prodigieuse des assignats, dont ils supportaient l'hypothèque, la matière, l'instrument et le prix de leur propre vente (2) ; et peut-être la plus malheureuse de ces deux classes, parce

(1) C'est ce qu'on ne doit jamais perdre de vue, quand on compare certaines institutions religieuses ou politiques avec d'autres institutions, certains hommes avec d'autres hommes, et qu'on cherche à s'expliquer pourquoi les hommes sont si rarement d'accord sur leurs principes, et qu'ils sont tantôt meilleurs que leur doctrine, et tantôt plus mauvais.

(2) L'intention première de l'Assemblée constituante fut d'abolir sans rachat les droits féodaux ou honorifiques, et avec rachat les droits fonciers ou utiles. Cette distinction était conséquente au

qu'elle est composée, non d'individus, mais de familles, en se rappelant ce qu'elle a fait pour son pays, et le prix qu'elle en a reçu, pourrait-elle adresser ces paroles à ceux qui, à l'avenir, lui succéderont dans la périlleuse fonction de défendre le pouvoir des chefs contre la souveraineté des peuples :

Disce..., virtutem ex me verumque laborem,
Fortunam ex aliis... (298).

(VIRGIL., *Æneid.*, lib. XII, vers. 435, 436.)

projet de détruire le noble et de respecter le propriétaire, parce que les droits seigneuriaux, ou simplement féodaux, représentaient ou étaient, si l'on veut, la propriété politique du noble, et que les rentes foncières étaient évidemment la propriété domestique de la famille, et formaient pour cette raison, dans les pays à inféodation, une partie considérable du patrimoine des familles riches de toutes les conditions; car le paysan avait quelquefois dans une terre plus de rentes foncières que le seigneur. La cupidité trouva cette distinction trop subtile, et s'étonna que le même pouvoir qui abolissait sans rachat des droits simplement honorifiques, ou purement éventuels, s'ils étaient lucratifs, n'abolît qu'après rachat des rentes annuelles, qui étaient bien autrement onéreuses. Le principe était posé : de secrètes instigations, des déclamations publiques, la haine et l'avarice, tirèrent les conséquences, les droits du seigneur furent abolis, et les droits du propriétaire cessèrent d'être payés, et ne furent pas rachetés. Bientôt les événements politiques amenèrent d'autres développements, et alors commença le code sur les biens d'émigrés, inouï en morale comme en politique. Ce fut un terrible, mais un singulier spectacle que celui du long combat qu'il y eut en France entre les principes d'ordre, de justice, de respect pour les lois, profondément enracinés dans l'esprit de la nation, et les nouveaux principes de morale et de politique où les événements entraînaient les hommes; de voir les efforts que faisaient les législateurs pour conserver les formes légales dans ce bouleversement de la législation ordinaire, n'osant dépouiller le père qu'en le chargeant des délits de ses enfants, ou les enfants qu'en leur imputant les délits du père; faisant entrer la nation dans toutes les familles, tantôt comme père, tantôt comme fils, là comme époux, ici comme débiteur; et lorsque la nature, qui ne veut pas que le fils dépouille le père vivant, s'opposait à ces partages, faisant anticiper la loi sur la nature, établissant la *présuccession*, et *donnant* à des malheureux la confiscation en *avancement d'hoirie*. Nulle part les proscriptions n'ont offert un ordre semblable et tant de règles avec tant de violence.

(298) Il ne faut pas cesser de le répéter, il n'y avait point d'inégalité en France entre les familles, puisque toutes pouvaient parvenir à la propriété, et passer ensuite dans l'ordre du ministère politique. « Ainsi, » dit très-bien M. Garnier, membre de l'Institut, dans les notes judicieuses et savantes de sa traduction d'Adam Smith, « ainsi cette égalité qui paraît si fortement violée, quand on se borne à considérer l'âge contemporain, se retrouve parfaitement maintenue, si l'on embrasse dans ses observations les divers âges de la vie des nations, et la suite des générations dont elle se compose. » Ce serait à l'avenir qu'il y aurait de l'inégalité, si certaines familles de propriétaires *indépendants*, comme les appelle M. Garnier, étaient privés *du droit de partager dans la puissance publique*, c'est-à-dire d'entrer dans le ministère politique, seule voie légitime de partager la puissance publique, qui ne peut être partagée que dans son *action*, qui est *multiple*, et jamais dans sa *volonté*, qui est *simple* et indivisible

TROISIÈME PARTIE.

DE L'ÉDUCATION DANS LA SOCIÉTÉ.

« J'ai toujours pensé qu'on réformerait le genre humain, si l'on réformait l'éducation de la jeunesse. »
(LEIBNITZ, *Epist. ad Placcium.*)

CHAPITRE PREMIER.

DE L'ÉDUCATION EN GÉNÉRAL.

La nation française, effrayée du vide immense que d'anciennes fautes et des désordres récents ont laissé dans l'instruction publique, soupire depuis longtemps après un établissement public d'éducation, et le gouvernement, pour qui *le désordre est plus pesant qu'aux peuples mêmes*, pour me servir de l'expression de Montesquieu, a interrogé les autorités locales sur les anciens moyens d'éducation qui existaient en France; et il annonce l'intention prochaine d'acquitter enfin cette première dette de l'administration, ou plutôt de pourvoir au premier besoin de l'Etat.

Les vrais amis de leur pays ne doivent pas laisser échapper cette occasion d'entourer l'administration de toutes les lumières que l'expérience et l'observation ont pu fournir sur cet objet important; car, si c'est un devoir de dire la vérité aux gouvernements, même lorsqu'ils la repoussent, c'est un bonheur de la leur offrir, lorsqu'ils la cherchent.

J'entre sur-le-champ en matière : je me garderais bien d'écrire sur l'éducation, si j'avais à en prouver la nécessité. « J'ai toujours pensé, » écrivait Leibnitz, « qu'on ré-

formerait le genre humain, si l'on réformait l'éducation de la jeunesse. »

On a confondu, dans notre révolution, les différentes sociétés auxquelles l'homme appartient, et ses divers rapports dans chaque société. On n'a pas distingué l'homme de la famille de l'homme d'Etat, l'homme privé de l'homme public, et il est résulté de cette confusion un système d'éducation qui n'est pas plus propre à former l'homme pour la société domestique, qu'à le former pour la société publique.

Il faut donc remonter aux éléments de la société, pour établir les principes de l'éducation qui convient à l'homme. L'homme et la société sont aujourd'hui comme un pays hérissé, faute de culture, de halliers épais qui en dérobent la vue et en défendent l'approche. Il faut, pour s'y reconnaître et en tracer la carte, se placer sur le point le plus élevé.

L'homme naît ignorant et faible, mais capable d'apprendre, par le secours d'autres êtres intelligents, à connaître et à agir; bien différent de la brute qui naît avec un instinct qui, sans aucune instruction, suffit à ses besoins. En un mot, l'homme naît *perfectible*, l'animal naît *parfait*.

L'art de faire passer l'homme, *educere*, *educare*, de l'état d'ignorance et de faiblesse à l'état de connaissance et d'action, s'appelle *éducation*.

Quelle éducation faut-il donner à l'homme, c'est-à-dire, à quelles connaissances faut-il appliquer sa capacité de connaître, ou son esprit, et à quelle action faut-il appliquer sa force d'agir, ou son corps? A la connaissance et à la pratique de tout ce qui est *bon*, c'est-à-dire nécessaire à la conservation des êtres, qui comprend aussi leur perfection; conservation conforme, par conséquent, à la volonté de l'être qui les a créés, puisque la conservation des êtres n'est que la continuation de son ouvrage, et l'accomplissement de ses desseins.

Le moyen général de cette conservation est la société, ou l'ensemble des rapports qui unissent entre eux les êtres intelligents et physiques capables de connaître et d'agir.

Les rapports connus et *exprimés* s'appellent des *lois*. Les lois sont des *volontés*, d'où suivent des *actions* qui s'appellent des *devoirs*. Il faut, pour vivre en société, connaître les lois et pratiquer les devoirs.

Ainsi, nous commençons à découvrir les connaissances que l'éducation doit donner à notre faculté de penser, et à quelles actions elle doit nous apprendre à appliquer notre faculté d'agir.

L'homme appartient par son esprit et par son corps, sous le rapport religieux, comme sous le rapport politique, à une société domestique et à une société publique. L'éducation, qui doit former l'homme pour la société, en lui apprenant à connaître des lois et à pratiquer des devoirs, doit donc être domestique et publique, religieuse et politique.

Ainsi l'on peut distinguer deux systèmes d'éducation : éducation domestique, éducation publique, qui doivent toutes les deux former l'homme pour la société avec Dieu, et pour la société avec les hommes. L'éducation domestique est celle que l'enfant, dans la maison paternelle, reçoit des parents ou des personnes préposées par eux, et qui a pour but de former l'homme pour la famille, et de l'instruire des éléments de la religion. L'éducation publique est celle que les enfants reçoivent de l'Etat dans des établissements publics, c'est-à-dire perpétuels quant au temps, généraux quant aux lieux, uniformes quant à la discipline et à l'instruction, dépendants par conséquent de l'autorité publique, et dont le but est de former l'homme pour la société publique, et les devoirs religieux et politiques qu'elle commande.

Ainsi il ne suffit pas que l'éducation soit commune pour être publique, puisqu'un pensionnat, tenu à volonté par un particulier, n'est pas un établissement public d'éducation, et ne fait que remplacer, pour plusieurs enfants à la fois, l'éducation domestique; et de même, un enfant élevé par un homme seul peut ne pas recevoir une éducation purement domestique, s'il est instruit dans les connaissances qui forment l'homme public : mais il faut, pour que l'éducation soit publique, réunir la perpétuité de l'établissement, l'indépendance des maîtres, la communauté d'enseignement, le genre des connaissances.

Ainsi des écoles communes, ouvertes par le gouvernement pour enseigner des arts mécaniques, ou même la peinture, l'architecture, la musique, ne seraient point un établissement d'éducation publique, puisque l'enfant n'y apprendrait que des professions purement domestiques.

Ainsi une raison sensible d'analogie nous

conduit déjà à penser que l'éducation domestique doit former l'homme privé, et que l'éducation publique doit former l'homme public, parce que la société publique, qui a besoin de ses services, doit veiller à ce qu'il reçoive une éducation analogue à ses devoirs, et qu'elle ne peut étendre sa surveillance sur l'intérieur de la famille.

L'éducation privée ou publique doit donner la connaissance des lois qui règlent l'une ou l'autre société; mais la pratique des devoirs est-elle une suite nécessaire de la connaissance des lois? Oui, dit une fausse philosophie, qui ne parle jamais que d'éclairer la raison de l'homme : Non, dit la religion, qui veut surtout échauffer son cœur, et qui regarde l'amour comme la faculté souveraine des deux autres facultés : véritable *pouvoir* dans l'homme, puisqu'il donne la volonté à sa pensée, et l'action à ses organes.

Ce n'est pas que la philosophie ne reconnaisse aussi dans l'homme des affections et un amour, mais c'est l'amour de soi dont elle fait le mobile de toutes nos actions, même sociales, et elle veut que la bienveillance universelle ne soit qu'un égoïsme éclairé. La religion, au contraire, commande, inspire l'amour des autres, et en fait le fondement de la société. Ainsi une fausse philosophie commence par isoler les hommes, et les concentre en eux-mêmes pour mieux les porter au dehors et les réunir dans une réciprocité de secours et de services, et la véritable sagesse nous dit que, pour servir les autres comme on se sert soi-même, il faut les aimer comme on s'aime soi-même.

Résumons. Le but général de l'éducation est de donner à l'homme la connaissance des lois qu'il doit suivre, de lui inspirer de l'affection pour les objets qu'il doit aimer, de diriger son action vers les devoirs qu'il doit pratiquer. *Connaître, aimer, agir,* voilà tout l'homme et toute la société. « L'Egypte n'oubliait rien pour polir l'*esprit*, ennoblir le *cœur* et fortifier le *corps*, » disait Bossuet, qui admettait cette distinction.

Les êtres moraux ou sociaux sont tous compris dans les manières d'être générales de *pouvoir*, de *ministre* et de *sujet*. Mais les hommes naissent et vivent tous sujets : sujets, au moins dans la famille, d'un pouvoir humain, sujet partout, et pour jamais, du pouvoir divin. Tous les hommes ont donc, sous ce rapport, les mêmes lois à connaître, les mêmes devoirs à pratiquer, donc la même éducation à recevoir. Les principes de cette éducation générale se trouvent dans les *Commandements de Dieu*, comme les principes de l'éducation particulière des Chrétiens, dans les *Commandements de l'Eglise*. En effet, les *Commandements de Dieu* « renferment », selon Bossuet, « les premiers principes du culte de Dieu et de la société humaine, » et l'instruction qu'on en retire, et qu'on ne croit que religieuse, est tout aussi politique.

Cette éducation élémentaire, générale pour tous, suffisante pour le plus grand nombre, et qui consiste en exemples autant qu'en leçons, et en habitudes plutôt qu'en raisonnements, n'est que préparatoire à l'éducation spéciale que chacun doit recevoir, suivant la profession à laquelle il se destine lui-même, ou à laquelle il est destiné par la société. Ces derniers mots demandent une explication plus étendue.

CHAPITRE II.

DES PROFESSIONS DOMESTIQUES ET PUBLIQUES.

Trois sortes de personnes appartiennent exclusivement à l'état domestique de société, et ces trois personnes, livrées aux soins domestiques, ne peuvent exercer de fonctions publiques. Ce sont les femmes, les enfants, le peuple, tant qu'il est occupé de travaux mécaniques; c'est ce qu'on appelle la faiblesse du sexe, de l'âge et de la condition.

La famille a des besoins pour son entretien et sa subsistance, et tant qu'elle est isolée de toute autre famille, elle est forcée d'y pourvoir elle-même. Elle construit son habitation, prépare sa nourriture et ses vêtements, fabrique ses ustensiles et ses armes, et même, dans l'état le plus civilisé, l'homme champêtre est plus industrieux, à mesure que son habitation est plus écartée des autres habitations, et qu'il peut moins compter sur le secours de ses semblables. C'est ce qu'on peut remarquer surtout dans les habitants des montagnes. Les administrations modernes, occupées à provoquer l'invention de mécaniques qui puissent multiplier le travail de l'homme et le rendre plus facile, ne voient peut-être pas assez que plus il y a de machines qui remplacent les hommes, plus, dans la société, il y a des hommes qui ne sont que des machines.

Mais la division du travail s'introduit avec la multiplication des familles. Chacun se li-

vre exclusivement à un genre particulier d'occupations d'abord nécessaires, ensuite utiles, plus tard agréables à la famille, et il fait plus vite et mieux ce qu'il fait uniquement et habituellement. Il en résulte des professions domestiques, appelées aussi *arts mécaniques*. L'agriculture n'est pas une profession, c'est la condition naturelle et nécessaire de la société domestique, lorsqu'elle est fixée, comme la chasse est sa condition naturelle tant qu'elle est errante; et c'est ce qui fait que l'agriculture et la chasse sont également honorables. La famille nomade, qui tient le milieu entre la famille civilisée ou fixée sur le sol, et la famille en état sauvage, vit du produit de ses troupeaux : subsistance moins précaire que celle que fournit la chasse, mais moins assurée que celle que l'homme tire de l'agriculture.

Ceux donc qui se livrent exclusivement aux professions domestiques sont dans un état général de dépendance domestique, puisqu'ils sont au service de la famille, et qu'ils vivent de leur travail et de ses besoins.

La société publique a aussi des besoins. Elle a besoin d'une action publique continuellement exercée sur un grand nombre d'hommes, pour régler leurs volontés et leurs actions personnelles : cette action publique s'appelle *culte*, discipline, dans la religion; *gouvernement*, administration, dans l'Etat. Elle est, dans l'une et dans l'autre société, la fonction de connaître les lois, et de contraindre les sujets à les observer; ce qu'on appelle *juger* et *combattre*. Ceux qui *servent* à cette occasion s'appellent *ministres*, du mot *ministrare*, qui veut dire servir. Ce sont les prêtres dans la religion, les magistrats ou guerriers dans l'Etat; et leur emploi ou fonction s'appelle *devoir* ou *office*, *officium*, ou même *service*. Ceux-là sont les serviteurs de la société, et trop souvent elle les traite comme des esclaves. Ils jugent, ils combattent, ils périssent pour elle, et quelquefois par elle. Ce sont les hommes publics, et leur distinction, par un étrange renversement de toutes les idées, passait, et même à leurs propres yeux, pour une prérogative, lorsqu'elle n'était qu'une servitude. « Que celui d'entre vous qui veut être « être le premier, soit le serviteur des au« tres, » dit le pouvoir universel à ses premiers ministres.

Ces professions domestiques ou publiques sont nécessaires à la société domestique ou publique, et l'on ne peut pas plus concevoir l'existence de la famille sans des professions de maçon, de tailleur, etc., qui la défendent des injures des saisons, que l'existence de l'Etat et de la religion sans des professions de magistrats et de prêtres, qui les défendent contre les passions des hommes.

Mais il y a des professions qui ne sont *nécessaires* ni à la famille, puisqu'elles ne naissent que longtemps après elle, ni à la société publique, puisqu'elles hâtent souvent sa dégénération. Ce sont les arts agréables, et le commerce qui trafique de leurs produits. Il est vrai que ces occupations enrichissent, amusent la famille, et que leurs produits donnent à un Etat un grand éclat; cependant, quelque haute considération que la révolution présente ait donnée aux arts et au commerce, il est vrai de dire que des forgerons sont plus nécessaires à la société domestique que des peintres, et des magistrats plus nécessaires à la société politique que des banquiers. C'est précisément parce que ces professions n'étaient au fond *nécessaires*, dans toute la rigueur du mot, ni à l'une ni à l'autre société, qu'elles ont été funestes à toutes les deux, et qu'après les avoir dépravées par la corruption et la cupidité, elles les ont précipitées dans une révolution, en soulevant les professions domestiques contre les professions publiques, et les hommes privés contre les hommes publics.

Ce que je dis du commerce et des arts peut s'appliquer aux sciences autres que les sciences sociales, qui sont, pour la religion, la théologie et la morale, et pour l'Etat, la politique et la jurisprudence, c'est-à-dire la science du pouvoir et celle des devoirs, qui instruit les hommes de leurs rapports avec le pouvoir, soit religieux, soit politique, et des rapports qu'ils ont entre eux, comme fidèles et comme citoyens.

Les sciences physiques, qui traitent des rapports des corps, ces sciences si favorisées de nos jours, changeront, si l'on n'y prend garde, une nation de Français en un peuple de géomètres et de naturalistes, et à la place de hautes pensées, de sentiments généreux, de brillantes images, mettront de secs axiomes et des raisonnements froids et abstraits : « vaine pâture des esprits curieux et faibles, » dit le grand Bossuet, « qui, après tout, ne mène à rien qui existe, » parce qu'occupant sans cesse l'homme à des

objets purement matériels, elles le détournent de la considération de sa propre intelligence qui gouverne l'univers, raison de ses devoirs et motif de ses vertus. Aussi ces connaissances, dont quelques-unes ne sont que des nomenclatures arides, ou des manipulations amusantes, font disparaître les plus nobles des arts, les arts de la pensée et du sentiment, l'éloquence et la poésie, instruments de l'instruction la plus relevée, et qui, plus que nos conquêtes, avaient établi en Europe l'incontestable domination de la nation française.

Le gouvernement doit donc remettre et tenir à leur place les sciences physiques ou naturelles, en rendre les résultats utiles à la société, en récompenser la pratique, en empêcher l'abus, et ne pas oublier surtout que la considération publique doit être mesurée sur l'utilité publique, et qu'après tout, si les sciences physiques *policent* une nation, les seules sciences morales la *civilisent*. Je connais le prix des arts, et l'utilité qu'un gouvernement sage peut en retirer; je ne parle ici que de l'abus qu'on en fait, et de la nécessité qu'il y a d'en fixer la place et d'en régler l'usage.

Distinguons donc l'homme privé de l'homme public, comme la nature elle-même distingue la société domestique de la société publique.

Les hommes publics sont ceux qui concourent à l'action du pouvoir de la société publique, sacerdoce dans l'Eglise, magistrature civile et militaire dans l'Etat.

Tous les autres, travaillant pour la famille ou dans la famille, sont des hommes privés; mais telle a été, dans tous les temps, l'opinion des hommes civilisés sur la partie spirituelle de leur être, qu'ils n'ont pas mesuré le degré de considération due aux différentes professions, même privées, sur leur utilité réelle, mais sur le plus ou le moins de part qu'à l'esprit aux études qu'elles exigent, et aux produits qui en résultent. C'est ce qui fait qu'ils ont donné le pas aux physiciens, aux architectes, aux peintres, sur les charpentiers, les boulangers, les tailleurs, incomparablement plus utiles. Rien ne prouve mieux le sentiment qu'ont tous les hommes de la spiritualité de leur être, que cette opinion générale sur l'arrangement des diverses professions dans la société; et c'est une étrange inconséquence que celle des savants occupés de sciences qui supposent de grands efforts d'intelligence, et qui ne voient dans l'homme qu'une *masse organisée et sensible.*

De même, dans les professions publiques, le grade est d'autant plus honorable que l'homme intelligent est plus occupé, et c'est ce qui fait que l'état d'officier est plus considéré que celui de soldat, et celui de juge plus que celui d'huissier, quoique le soldat et l'huissier concourent directement aussi, et même avec plus d'effort et de péril, à l'action du pouvoir public.

Mais (et je prie d'observer ici comment les opinions raisonnables se forment sans les hommes, et se maintiennent même malgré les hommes) les professions domestiques et publiques s'étaient classées dans la société sans qu'on eût fait toutes ces réflexions, et par la seule raison naturelle du plus ou moins de *spiritualité*, si je puis parler ainsi, de chacune, et aussi du service plus ou moins direct qu'en retirait la société. Ainsi, dès les premiers temps où les savants firent corps dans les universités, on donna le pas à la théologie, à l'étude du droit sur la médecine et les humanités, comme dans le monde on considéra un architecte plus qu'un boulanger, et un peintre plus qu'un maçon.

Mais lorsqu'on a voulu dans ce siècle élever les comédiens au rang d'hommes publics, parce qu'ils jouaient devant le public, l'opinion s'est soulevée contre cette absurdité. La profession même s'est avilie à proportion des efforts qu'on a faits pour la rendre honorable, et l'on peut assurer que le jugement qui la flétrissait subsiste dans toute sa force. En effet, la révolution ayant développé les vérités sociales, on jugera plus distinctement qu'on ne le faisait, qu'il est noble de se dévouer à l'utilité publique, et ignoble de se vendre aux plaisirs du public, et c'est ce qui fait que le titre d'homme public est un honneur, et celui de femme publique un outrage.

On doit observer ici que l'enseignement public de la théologie a toujours été entre les mains des ministres de la religion, et peut-être un jour sera-t-il permis de remarquer que ceux qui ont traité avec plus d'éclat du droit public des nations, bien différent de la jurisprudence, qui n'est que le droit privé des familles, ont été des hommes attachés au ministère public de l'Etat, tels que Grotius, Pufendorff et Montesquieu.

Ce qui constitue le dernier état de domesticité, est la solde qui met l'homme pour sa subsistance sous la dépendance de l'homme;

la culture des arts même libéraux, lorsqu'on en retire un gain, participe en quelque chose de ce défaut de considération, et même l'homme public est moins public, si l'on peut s'exprimer ainsi, lorsqu'il n'est pas propriétaire, et qu'il a une solde journalière, précaire et variable comme la volonté de l'homme, et les chances des événements. C'est ce qui ennoblissait l'état de propriétaire-cultivateur, et qui le rendait compatible même avec les professions publiques; car jadis en France une classe d'homme servait l'Etat, soit dans les cours de justice, soit aux armées, *avec le capital de son bien*, comme l'observe très-bien Montesquieu, liv. xx. D'autres institutions produisent d'autres effets, et là même où il ne manque rien à la puissance, il peut manquer quelque chose à la dignité.

CHAPITRE III.

DE L'ÉDUCATION RELIGIEUSE.

Depuis l'Hébreu, adorateur d'un seul Dieu, jusqu'au sauvage prosterné devant son fétiche, toutes les familles ont fait de la connaissance de quelque divinité, et par conséquent de quelques institutions religieuses, la base de leurs institutions domestiques : tous les Etats en ont fait la base de leur établissement public, et le sacrifice sanglant ou mystique, réel ou représentatif de l'homme, et l'offrande de la propriété, ont été jusqu'à nous l'*action* publique ou le *culte* de toutes les nations qui ont adoré un Dieu, ou qui en ont adoré plusieurs.

L'homme, autrefois, même avec les institutions religieuses les plus parfaites, cédait trop souvent à des passions nées avec lui, et que la religion ne pourrait détruire sans dénaturer l'homme, et ôter tout exercice à ses vertus; mais, s'il était faible, il n'était pas corrompu : les cris tumultueux des passions n'étouffaient pas la voix sévère de la morale, qui le ramenait, lassé des désordres, au devoir par la crainte, à la vertu par l'amour; souvent même d'éclatantes expiations rendaient utiles à la société les fautes de l'homme. Les fondations les plus célèbres, destinées au soulagement des misères humaines, n'ont pas eu un autre motif; et du moins à une jeunesse orageuse succédait une vieillesse grave et décente, qui, revenue de la périlleuse navigation de la vie, en traçait la route à l'inexpérience, et lui en indiquait les écueils.

Cependant une secte de penseurs qui se disent libres, et que, dans le siècle dernier, on appelait *libertins*, dernière *variation* de quelques doctrines sans règles fixes de croyance, minait sourdement ces principes conservateurs, et troublait le genre humain dans la possession immémoriale de cet antique patrimoine. La licence de penser et d'agir, parée de tous les attraits du bel esprit, et quelquefois des dehors de la vertu d'intelligence avec les passions, pénétrait au sein de la société domestique, y corrompait les mœurs, en affaiblissant les lois; et l'attaque à force ouverte que cette audacieuse philosophie méditait contre la société publique, n'était retardée que par la force d'inertie de gouvernements partout imprévoyants, et qui s'endormaient au bord des abîmes.

Dès que le gouvernement eut péri en France, la religion disparut de l'Etat et se réfugia dans quelques familles, et l'anarchie, appuyée sur l'athéisme et lui prêtant de nouvelles forces, se composa un trône sanglant des débris de l'édifice qu'elle avait renversé. Tout fut employé contre la famille pour la détruire, contre l'Etat et plus encore contre la religion, pour les anéantir : la ruse et la violence, le mépris et la haine, la persécution et même la tolérance. Enfin, pour en consommer la perte, et rendre les générations futures complices des crimes de la génération présente, et victimes de ses erreurs, on bannit des écoles publiques toute connaissance des lois divines, toute pratique de devoirs religieux, et l'on éleva pour les révolutions cette jeunesse née dans la révolution aux jours de confusion et de licence, non pas dans l'absence de l'époux et hors du mariage, comme les soldats de Phalante, mais dans l'absence de tout pouvoir domestique et public. Il y a à peine dix ans de ce renversement total de la raison de tous les siècles, et déjà les terribles effets s'en font sentir. Il faut que le gouvernement dépense en procédures criminelles ce qu'il épargne en instructions religieuses, et qu'il punisse des actions, puisqu'il a renoncé à diriger les volontés. On vient de voir M. Scipion Bexon, vice-président du tribunal de première instance du département de la Seine, révéler au public que dans le cours de cinq mois de la présente année, il a été jugé à la police correctionnelle de ce département, soixante-quinze enfants au-dessous de seize ans, *pour larcins, vols et at-*

teintes aux mœurs; et il ajoute qu'on ne doit pas calculer le nombre d'enfants coupables par le nombre de ceux qui ont été jugés, puisque plus de la moitié des vols qui se commettent dans Paris sont commis par des enfants : effrayante perspective que celle que présente une époque de la société où la faiblesse de l'âge ne défend plus l'homme de la force des passions?

Des jeunes gens élevés dans de pareils principes seraient préservés des tentations de l'indigence par leur fortune, ou des vices de l'obscurité par leur condition, je le veux; mais ne peut-on nuire à son semblable qu'en l'égorgeant, ou le dépouiller que par le vol avec effraction? Quelle garantie publique de leur probité offriraient à la société ces hommes élevés à l'école d'Helvétius, justes par sensation, bons par égoïsme; ces hommes qui n'auraient entendu qu'une instruction purement humaine, et pour qui, à trente ans, la conscience serait une découverte, et Dieu même une nouveauté? Seraient-ils nos juges ceux qui n'en reconnaîtraient aucun? et mettrait-on la force publique aux mains de ceux qui pourraient regarder toute modération comme une faiblesse, puisqu'ils regarderaient toute vertu comme une convention?

Il faut le dire avec le premier philosophe de l'antiquité, ou plutôt avec la raison éternelle : Otez Dieu de ce monde; l'homme ne doit rien à l'homme, la société n'est plus possible, et tout devoir cesse là où il n'y a plus de pouvoir. *Pietate adversus deos sublata*, dit Cicéron, *fides etiam et societas humani generis, et excellentissima virtus justitia tollitur.*

Archimède ne demandait, pour soulever le monde, qu'un point d'appui, placé hors de la terre. Dieu est le point d'appui sur lequel se meut le monde des intelligences, et ils sont coupables d'une étrange présomption, s'ils ne l'étaient pas d'une insigne folie, ces écrivains qui, nouveau-venus dans l'univers, et seuls contre le genre humain, cherchent dans les affections de l'homme le contre-poids de ses passions, ôtent ainsi tout fondement à la morale (1), toute sanction aux lois, et ne laissent à la raison de l'homme d'autre direction que sa raison même, toujours si faible contre ses penchants. Ils placent dans l'égoïsme le principe de la justice, parce qu'ils sont égoïstes, et qu'ils veulent paraître justes, et dans la sensibilité physique le principe de l'humanité, parce qu'ils ont les nerfs faibles, et qu'ils veulent qu'on les croie humains. Ils ne voient pas que l'égoïsme même le plus éclairé n'enseigne qu'à éviter l'éclat dans le mal que l'on fait aux autres, et la sensibilité physique la plus exquise, qu'à ne pas les voir souffrir; et de là vient que des hommes qui ont commandé l'incendie et la dévastation de royaumes entiers n'auraient pas peut-être vu de sang-froid égorger un animal (2).

L'éducation doit donc être religieuse, comme elle est domestique et politique, parce que la religion, lien universel des êtres intelligents, consacre à la fois la famille et l'Etat.

Nos pères, qui regardaient la Divinité comme le principe et la fin de toutes choses, élevaient leurs enfants dans la connaissance de ses lois, fondement de toute moralité des actions humaines; dans son amour, règle de toutes les affections légitimes, et dans les pratiques de son culte, qui sont les actions de cet amour et le témoignage de notre obéissance. Lorsqu'ils parlaient à un enfant de pouvoir et d'obéissance, de bonté et d'amour, de bien et de mal, l'enfant, ins-

(1) M. Deluc, célèbre professeur de Gottingue, encore vivant, célèbre par ses écrits, et entre autres par ses *Lettres géologiques*, magnifique commentaire du récit de Moïse sur la création, et le plus beau monument que la physique ait consacré à la religion; M. Deluc crut longtemps aux devoirs de l'homme, puisés dans ses affections et dans les relations naturelles : mais il en fut dissuadé par les réflexions que lui suggéra l'anecdote que nos lecteurs nous sauront gré de leur rapporter. Un célèbre professeur de philosophie morale, à Edimbourg (le chevalier Pringle, médecin de la reine d'Angleterre, et président de la société royale de Londres avant le chevalier Banks), s'entretenait avec M. Deluc, et celui-ci lui ayant offert le livre intitulé *Morale universelle*, ou *les Devoirs de l'homme fondés sur sa nature*, ce vieillard refusa l'offre, et dit : « J'ai été pendant plusieurs années professeur de cette prétendue science; j'avais épuisé les bibliothèques et mon cerveau pour en trouver les fondements; mais plus je cherchais à persuader mes disciples, et moins j'avais moi-même de confiance en ce que je leur enseignais, tellement qu'enfin je changeai de vocation et repris la médecine, qui avait été l'objet de mes premières études. J'ai néanmoins continué pendant quelque temps d'examiner tout ce qui paraissait sur ce sujet, où je ne m'étais pas senti en état d'enseigner avec conviction; mais enfin j'ai lâché prise, reconnaissant bien profondément que, sans une sanction divine immédiate des lois morales, sans des lois positives, accompagnées de motifs précis et pressants, les hommes ne sauraient être convaincus qu'ils doivent se soumettre à aucun code pareil, ni en convenir entre eux. Depuis ce temps-là, je ne lis aucun ouvrage de morale que la Bible, et je le lis toujours avec un nouveau plaisir. »

(2) On assure que la sensibilité du fameux Couthon allait jusque là.

truit à connaître la volonté de son père, à sentir la bonté de sa mère, à obéir et à aimer, à faire et à éviter, ne faisait que généraliser ses idées et ses sentiments, et concevait, imaginait, si l'on veut, un être qu'on lui disait *puissant plus* que son père, *bon plus* que sa mère, et dont on lui montrait les magnifiques ouvrages dans le spectacle de l'univers; car on appelait l'imagination au secours de la raison. L'enfant, qui a de si bonne heure des notions de *plus* et de *moins*, concluait naturellement qu'il y avait plus de puissance là où il voyait des effets plus merveilleux, qu'il fallait plus de soumission là où il y avait plus de puissance, plus de reconnaissance envers une plus grande bonté, et il se développait naturellement dans son esprit des idées *de pouvoir et de devoir*, fondement de toutes les vérités sociales, moins explicites sans doute, mais aussi justes que celles que peuvent se former les plus grands génies. En effet, les uns ont plus d'idées que les autres, c'est-à-dire saisissent plus de rapports d'un même objet; mais ils n'ont pas des idées différentes les uns des autres, lorsqu'ils considèrent l'objet sous le même rapport : Bossuet avait plus d'idées sur Dieu qu'un enfant qui sait les premiers éléments de sa religion; mais il ne pouvait avoir une autre idée de Dieu, car une autre idée de Dieu serait l'idée d'un autre Dieu.

Ces vérités, j'ose le dire, avaient été comprises par les hommes raisonnables de tous les temps et de tous les lieux. L'enfant des cabanes et celui des rois, l'enfant sauvage et Descartes enfant, avaient tous été élevés dans ces croyances générales, et toute éducation reposait sur ce fondement. J.-J. Rousseau parut, et confondant, comme tous les métaphysiciens de ce siècle, les idées et les images, parce qu'ils ont tous eu, et lui surtout, plus d'imagination que de force d'intelligence, il nia que l'enfant pût avoir l'idée de ce qui ne tombe pas sous ses sens. L'enfant ne pouvait avoir toutes les idées de la Divinité, de son âme, des êtres intelligents; Rousseau en conclut qu'il fallait ne lui en donner aucune idée, comme si une idée pouvait être fausse en elle-même (1), et que l'erreur de nos jugements vînt d'ailleurs que du défaut de développement de nos idées. Il défendit donc qu'on parlât à l'enfant des premiers et des plus importants objets dont puisse s'occuper l'intelligence humaine. « Mon Emile », dit-il, « ne saura pas à quinze ans s'il a une âme, et il est peut-être trop tôt à dix-huit ans pour le lui apprendre. »

Le monde civilisé aurait dû se soulever d'indignation contre un écrivain atteint d'une folie aussi dangereuse. Funeste puissance des phrases! ce prodige d'erreur fut accueilli par des hommes corrompus ou distraits, par des femmes beaux esprits, et une éducation nouvelle fut dirigée sur ces principes inouïs. L'éducation chrétienne, des effets remontait à la cause, et faisait voir dans l'univers physique l'action d'une volonté toute-puissante; et si cette discussion ne m'entraînait trop loin, je ferais voir combien le livre le plus (2) élémentaire de la religion donnait aux enfants de principes féconds, d'idées fixes, de hautes connaissances, et cependant faciles à la raison, parce qu'elles sont naturelles à notre être. L'éducation philosophique commence aussi par les effets, mais elle ne va pas plus loin. Elle encombre la mémoire des enfants de vaines et stériles nomenclatures de minéraux, d'animaux, de plantes, qui rétrécissent leur intelligence, qui dessèchent leur cœur, qui énervent même leurs forces, en les appliquant à de petites manipulations; et un enfant croit savoir quelque chose, parce qu'il cloue des papillons, colle des plantes, ou arrange de petits morceaux de substances métalliques.

Croirait-on que l'erreur de Rousseau est fondée sur une croyance fanatique des *idées innées*, contre lesquelles les philosophes se sont élevés avec tant de mépris? Il ne veut pas qu'on parle à un enfant de Dieu et de son âme, parce qu'il suppose, s'il existe un Dieu et une âme, que l'homme doit en avoir une connaissance d'inspiration, une connaissance naturelle, c'est-à-dire *innée*, et indépendante de toute instruction de la part de ses semblables; ou il semble qu'il veuille éprouver ce qu'un enfant saurait de Dieu et de son âme, si on ne lui en disait rien. La réponse est aisée. Telle est la condition de la sociabilité, et la loi générale sur laquelle repose la société, que les hommes reçoivent les uns des autres l'existence physique par la génération, l'existence morale par la parole, et que les connaissances même religieuses leur viennent par communication,

(1) *Voy.* les premiers chapitres de la *Législation primitive*, tom. Iᵉʳ.

(2) Il serait plus important qu'on ne pense d'avoir un seul catéchisme pour toute la France. *Unité, uniformité, union*, unité dans la constitution, uniformité dans l'administration, union entre les hommes.

selon cette parole de l'Apôtre : *Fides ex auditu*. (*Rom.* x, 17.)

Loin donc des pères et des mères, loin des enfants, loin de la société, les funestes principes de l'auteur d'*Emile!* Si vous ne parlez aux enfants du pouvoir divin que lorsque leur raison sera assez forte pour développer toutes les idées que ce mot renferme, la plupart n'en entendront jamais parler; si vous ne leur parlez de devoirs que lorsque les passions leur auront parlé de plaisirs, vos leçons seront perdues.

CHAPITRE IV.

DE L'ÉDUCATION PARTICULIÈRE OU DOMESTIQUE.

L'éducation particulière ou domestique est celle que l'enfant reçoit dans la famille, et elle commence avec la vie.

L'homme a un esprit, un corps, des affections, trois facultés dépendantes l'une de l'autre, en vertu des lois de leur union. Ces trois facultés doivent se développer ensemble, et l'on remarque que les enfants chez qui le développement des connaissances ou même des affections précède de trop loin l'accroissement physique, qui montrent de trop bonne heure, ou un esprit extrêmement cultivé, ou un cœur extrêmement sensible, ne parviennent presque jamais à l'âge d'homme, et en général aussi ceux dont les développements physiques sont trop rapides s'élèvent rarement à un haut degré d'instruction et de connaissances.

L'éducation de l'homme, à quelque âge qu'il soit, doit être à la fois celle de son esprit et celle de son corps; mais comme il ne faut pas surcharger son esprit de trop de leçons, il ne faut pas accabler son corps de trop de soins.

Les sophistes, qui ont tout dénaturé en parlant sans cesse de nature, J.-J. Rousseau surtout, n'ont vu dans l'enfant que des sens, et comme dans leurs systèmes métaphysiques ils ne trouvaient l'origine de toutes nos connaissances que dans les sens, conséquents à leurs idées, ils ne se sont occupés qu'à perfectionner dans l'enfant les organes de l'action, sans songer du tout à diriger sa raison vers des objets plus capables d'étendre et d'ennoblir l'intelligence. Mais même pour les soins physiques qui conviennent au premier âge, ces sophistes se sont écartés de la nature de l'homme civilisé, pour se jeter dans la nature brute de l'animal ou du sauvage. De là toutes ces pratiques anglaises, américaines, philosophiques, impraticables au moins pour le plus grand nombre des mères et des enfants; ces immersions perpétuelles, ces lavages de tête à l'eau froide, comme si l'homme était un animal destiné à vivre dans l'eau, ou une plante qu'il fallût arroser. On commence à revenir de tous ces systèmes, inventés par l'amour du paradoxe, accueillis par le goût de la nouveauté. De meilleurs esprits soutiennent à présent qu'une chaleur modérée est nécessaire à la santé des enfants et au développement de leurs organes. Les petits animaux eux-mêmes sont longtemps réchauffés par leurs mères, et l'air, dans lequel l'homme est né et doit vivre, endurcit le corps autant que l'eau, et avec moins d'embarras pour les mères et de dangers pour les enfants. Des vêtements légers, la tête découverte, un lit dur, sobriété et exercice, des privations plutôt que des jouissances, en un mot, presque toujours ce qui coûte le moins est en tout ce qui convient le mieux, et la nature n'emploie ni tant de frais, ni tant de soins, pour élever ce frêle édifice qui ne doit durer que quelques instants, et qu'un souffle peut renverser.

Comme l'auteur des êtres a placé l'homme dans tout l'univers, tel qu'un propriétaire dans son domaine, la nature le fait naître, croître et vivre sous les latitudes les plus différentes, et dans les climats même les plus opposés : seulement on remarque que les peuples civilisés sont plus nombreux, vivent plus longtemps que les peuples sauvages, et que les hommes tempérants, toutes choses égales, conservent leurs facultés plus longtemps que les autres hommes; ce qui prouve deux vérités contestées, ou du moins affaiblies par nos sophistes : l'une, que la civilisation est dans la nature de la société; l'autre, que la tempérance est dans la nature de l'homme.

J.-J. Rousseau, le romancier de l'état sauvage, le détracteur de l'état civilisé, à force d'exalter la vigueur du corps, la perfection des sens, et même les vertus de l'homme sauvage, mit l'état sauvage à la mode, et aussitôt les femmes, que leur faiblesse dispose à prêter l'oreille aux nouveautés, et leur vanité à les répandre, élevèrent leurs enfants comme de petits *Esquimaux*, ne s'occupèrent que du développement de leurs organes, et point du tout de celui de leur intelligence.

Mais le sophiste génevois, qui regrette la vue perçante, la course rapide, la force musculaire des Iroquois, comme il en exalte les prétendues vertus, ne voit pas que ces hommes si forts sont les plus faibles des peuples, que ces pères si tendres sont les plus féroces des guerriers, que ces hommes si hospitaliers pour les voyageurs sont impitoyables pour leurs ennemis, et que la société civilisée, au contraire, composée d'hommes si égoïstes, fonde des établissements où toutes les misères de l'humanité sont soulagées, et que la guerre même y respecte l'ennemi désarmé, comme la famille sans armes. Il ne voit pas que cette société, formée d'hommes si faibles et si amollis, chasse devant elle la société sauvage, comme le vent chasse la poussière, et repousse aux extrémités du globe ces peuplades livrées aux passions les plus violentes, et qui se détruisent par leurs guerres impitoyables et leur intempérance effrénée.

Comme le premier instrument de nos connaissances est le langage, la nature donne aux enfants, et à tous les enfants, une singulière aptitude à apprendre et à retenir les mots, expressions des idées, et qui, en entrant dans la pensée, donnent à l'esprit la conscience ou la perception de lui-même et de ses propres idées, comme la lumière, pénétrant dans un lieu obscur, donne à nos yeux la vue de notre propre corps et des corps environnants (1).

L'enfant profite, pour s'instruire, à peu près également de ce qu'on dit et fait devant lui, comme de ce qu'on dit et fait pour lui. Il faut donc un grand respect pour les yeux et les oreilles des enfants :

Maxima debetur puero reverentia....
(JUVEN., sat. XIV, vers. 47.)

La première instruction de l'enfant, cette instruction dont il n'est pas donné à l'homme d'apprécier l'étendue, ni d'évaluer l'influence, consiste donc en habitudes plutôt qu'en raisonnements, en exemples bien plus qu'en leçons directes, c'est-à-dire dans ce qu'il entend plutôt que dans ce qu'il écoute; et il est également funeste pour l'éducation des enfants de ne pas s'observer devant eux, et de leur laisser apercevoir qu'on craint trop d'être observé.

A mesure que les enfants font, pour ainsi dire, leur provision de mots, et, par conséquent, d'expressions de leurs idées, ils deviennent plus capables de les lier entre elles, et de recevoir les éléments d'un système quelconque de connaissances, qui n'est autre chose qu'un ensemble d'idées sur un même objet. Alors doit commencer l'instruction de la religion publique, car dans son premier âge, et avant l'âge de raison, l'enfant n'est chrétien en quelque sorte que par la foi de ses parents; mais lorsqu'il a acquis une force suffisante de raison, il passe au nombre des fidèles ou des croyants, et avant d'être initié aux mystères du christianisme, il reçoit l'instruction publique des ministres de la religion.

Il y avait en France une institution excellente, connue sous le nom de *Frères des écoles chrétiennes;* il faut les rétablir, s'il est possible, et se pénétrer de cette vérité, qu'une éducation commune pour les enfants n'est pas possible sans une institution commune de maîtres.

On a souvent agité la question, s'il convient de donner au peuple les éléments des connaissances qu'il ne peut pas perfectionner, et dans cette question, comme dans toutes celles qui tiennent à de grands intérêts et à des vérités importantes, on s'est jeté dans les extrêmes. Les uns ont voulu faire de tous les hommes des philosophes conduits par la pure raison; les autres en ont voulu faire des machines qui ne vont qu'avec des poids et des ressorts, ou des animaux qu'on ne gouverne que par le bâton. Ces deux excès d'opinions prennent leur source dans des erreurs opposées. Les philosophes, qui ont beaucoup lu et peu observé, croient volontiers à l'existence *des esprits*, et au grand nombre de talents enfouis : ils pensent qu'il suffit d'éveiller par l'instruction la raison du peuple, pour faire éclore de toutes parts, et même dans la classe la plus obscure, des Descartes et des Bossuet. Les hommes supérieurs aux autres en connaissances ne peuvent être que des hommes souverainement utiles, et ils sont rares, parce qu'ils sont plus rarement qu'on ne pense nécessaires à la société, et qu'elle vit habituellement sur un fonds héréditaire d'anciennes vérités, qui ne reçoivent de nouveaux développements que successivement et à mesure que de nouveaux besoins les rendent nécessaires; car les hommes

(1) Le lecteur trouvera peut-être quelque répétition des mêmes idées; mais j'ai à combattre des préjugés si enracinés, qu'on me permettra d'insister sur ces mêmes vérités.

n'inventent pas les vérités, ils ne font que tirer des conséquences et trouver les rapports des vérités connues. Les hommes véritablement supérieurs aux autres hommes s'élèvent d'eux-mêmes, quand il le faut, forcent tous les obstacles, et tirent d'une éducation commune à tous des connaissances particulières à eux seuls; car s'ils avaient, autant que les autres hommes, besoin pour s'élever de la faveur des circonstances ou des secours d'une instruction particulière, ils ne leur seraient pas supérieurs. Mais comme la société ne peut les connaître, ni prévoir le moment de leur apparition, elle donne à tous, autant qu'elle le peut, les premiers éléments des connaissances humaines, dont le plus grand nombre ne tire aucun profit, mais qui ouvrent aux génies supérieurs la carrière qu'il leur est donné de parcourir.

Ceux, au contraire, qui, sur de fausses apparences, pensent que les révolutions naissent du progrès des lumières, confondent les lueurs du mensonge avec la lumière de la vérité. La vérité ne peut pas être nuisible aux hommes, puisqu'elle n'est vérité que parce qu'elle leur est utile : les hommes mêmes ne sont malheureux que faute de la connaître, d'une connaissance aussi distincte que le sentiment de leurs passions est vif et pressant. Les grands désordres des sociétés ne sont jamais venus que de l'ignorance des hommes et de la faute des gouvernements, qui ne connaissaient pas plus leur pouvoir que les sujets ne connaissaient leurs devoirs; et en particulier, la révolution présente de l'Europe ne peut être attribuée qu'à la crédulité des gouvernements dans toute l'Europe, à la doctrine *des droits de l'homme*, et au dogme impie et insensé de la souveraineté du peuple.

Mais, et c'est une vérité sur laquelle on ne saurait assez insister, tout est relatif dans la société, puisque la société elle-même n'est qu'un ensemble de relations et de rapports. Si les gouvernements établissent des écoles où les enfants du peuple puissent apprendre à lire, et devenir ainsi susceptibles de recevoir les erreurs les plus funestes comme les vérités les plus utiles, ils doivent ne permettre que la circulation de bons livres, qui sont toujours en petit nombre sur chaque sujet, et se pénétrer de ce principe, qu'il faut peu de livres à des peuples qui lisent beaucoup.

Il n'est pas inutile de remarquer que la religion chrétienne, qu'on accuse de perpétuer l'ignorance, a été cause que l'art de lire s'est répandu dans le peuple, qu'elle invite à s'unir aux prières publiques et au chant des ministres de la religion; et sous ce rapport les petites écoles sont convenables.

Les gouvernements, si attentifs à propager la connaissance de nouveaux procédés d'agriculture, ou les découvertes des arts, l'étaient beaucoup moins à répandre des ouvrages propres à l'instruction familière des enfants du peuple. La philosophie s'était chargée de ce soin, et elle y travaillait avec ardeur et persévérance, tandis que les ministres de la religion ne sentaient pas assez, ou du moins assez généralement, que la sèche répétition d'un catéchisme extrêmement abrégé ne suffisait peut-être plus à la vivacité, à la pénétration même de la nation française. Lorsque les vérités sociales, fondamentales de *pouvoir* et de *devoir*, étaient hautement attaquées avec tout l'art du sophisme, il était nécessaire de fournir aux fidèles des moyens de défense et des motifs de crédibilité ; et cette instruction, toute relevée qu'elle paraît être, est d'autant plus à la portée de tous les hommes, qu'elle est plus naturelle à leur esprit, et qu'ils en trouvent la raison dans leurs propres relations domestiques, où tout, comme dans la société religieuse, comme dans la société politique, n'est que *pouvoir* et *devoir*.

Au reste, qu'on ne pense pas qu'il soit absolument nécessaire au bonheur et au bien-être du peuple qu'il sache lire et écrire; cette connaissance n'est pas même nécessaire à ses intérêts, et la société lui doit une garantie plus efficace contre la mauvaise foi de ceux avec qui il a à traiter. De bonnes lois, et un gouvernement ferme et vigilant, voilà ce qu'il faut à tous les hommes, et *tout le reste leur est donné comme par surcroît*. (*Matth.* VI, 33.)

Les enfants, en s'élevant au sein de la famille, se forment insensiblement à l'esprit et à la pratique de la profession paternelle, pour laquelle ils prennent ce goût si puissant qui naît des premiers objets, des premiers exemples, des premières habitudes. Cette vérité, si féconde en administration, s'applique également à la famille livrée aux travaux domestiques, et même à la famille occupée des soins plus nobles du ministère public. C'est dans cette disposition naturelle à l'homme à contracter dans son enfance des habitudes qu'il conserve toute la

vie, qu'est la raison de l'hérédité des professions, sans laquelle une société ne peut subsister longtemps, et qui assure la perpétuité des métiers les plus vils et les plus périlleux, comme celle des fonctions les plus honorables. Cette hérédité était connue des peuples qui ont laissé après eux le plus de monuments de leur passage sur la terre, des Hébreux, des Egyptiens et des Romains; de ces Romains dont nous avons tout pris, hors ce qu'il y avait de sévère dans leurs mœurs et de sage dans leurs lois.

Comme la nature classe les hommes par familles, la société doit classer les familles par corps ou corporations, et l'on ne saurait croire avec quelle force les familles des mêmes professions tendent à faire corps. Cet esprit de corps s'aperçoit même dans les métiers les plus vils. De là les corporations de professions mécaniques, connues sous le nom de *jurandes* ou *maîtrises*, reçues dans tous les Etats chrétiens, et dont la philosophie, ce dissolvant universel, n'avait cessé de poursuivre la destruction, sous de vains prétextes d'une concurrence qui n'a tourné au profit, ni du commerçant honnête, ni des arts, ni des acheteurs. Ces corporations, où la religion fortifiait par ses pratiques les règlements de l'autorité civile, avaient, entre autres avantages, celui de contenir, par le pouvoir un peu dur des maîtres, une jeunesse grossière, que le besoin de vivre soustrait de bonne heure au pouvoir paternel, et que son obscurité dérobe au pouvoir politique. Un enfant du peuple qui parcourait la France pour s'instruire de son métier, muni d'un certificat de son maître, trouvait partout du travail, et ce qui est plus précieux, la surveillance; et je le dis avec connaissance de cause, il n'existe pas une institution politique dont une administration attentive puisse se servir avec plus d'avantage pour former les mœurs du peuple, et ajouter même à son aisance.

L'homme ennemi, qui sème toujours l'ivraie sur le bon grain, avait opposé les unes aux autres ces corporations, quelquefois même les ouvriers les uns aux autres dans la même corporation, où deux associations *maçonniques*, connues sous le nom de *gaveaux* et de compagnons du *devoir*, formaient comme deux peuplades continuellement en guerre, et plus ennemies l'une de l'autre que les Hurons et les Algonquins. L'administration, qui se réveillait quelquefois, avait fait de vains efforts pour extirper ces associations, inutiles aux progrès des arts, et dont la première loi était d'assister ses frères, et d'assommer les autres. Lorsque les gouvernements se pénétreront de cette vérité, qu'ils ne sont investis de la force publique que pour empêcher l'action des forces particulières, que leur bonté ne doit pas être de la sensibilité, mais un sentiment profond de justice, qui, tel que la bonté de Dieu, ne s'apaise qu'après la punition; lorsqu'ils voudront enfin, car il est rare qu'ils aient une volonté, de concert avec l'autorité de la religion, plus efficace que l'autorité politique contre les institutions occultes (et il y en a de bien plus dangereuses), ils feront rentrer dans la bienveillance générale ces affections particulières et désordonnées. Avec la fermeté et le temps, le temps qu'on peut appeler le premier ministre de toute autorité légitime et l'irrésistible moyen de toute institution utile, les gouvernements feraient des prodiges. « Si nous étions assez heureux, » dit Leibnitz, « pour qu'un grand monarque voulût un jour prendre à cœur les moyens d'augmenter en nous la connaissance du bien, et la *lumière naturelle de la Divinité*, on avancerait plus en dix ans, pour le bonheur du genre humain, qu'on ne fera autrement en plusieurs siècles. »

Les corporations ont encore cet avantage de réunir les hommes que leur fortune et leur état condamnent à l'obscurité, et de leur donner, par leur réunion, de la considération et de l'importance. Je crois que les grands seigneurs, en Flandre, s'honoraient de se faire recevoir chacun dans une corporation de marchands ou d'artisans, et je ne sais s'il n'y avait pas, pour les patrons comme pour les clients, de grands avantages à cette coutume. Ce que nous avons dit des corporations civiles peut s'appliquer aux corporations religieuses ou aux confréries, qu'on peut maintenir quand elles ont un objet utile, mais qu'il faut assujettir à des règles sages, de peur qu'elles ne s'en donnent à elles-mêmes qui ne le soient pas.

Le gouvernement doit regarder le *compagnonnage* comme l'éducation domestique des enfants du peuple : il faut donc, pour l'intérêt même des jeunes gens, donner une grande autorité aux maîtres, pour qu'ils en abusent moins, ou plutôt il faut faire exécuter les lois portées en France, et qui étaient parfaites sur ce point, comme sur tous les autres. Mais si la force était dans les lois, la faiblesse était dans les hommes. La reli-

gion tonnait en vain aux oreilles des rois; en vain, pour exciter leur vigilance, elle leur montrait l'homme porté, en naissant, au désordre et à la révolte. Une philosophie molle et sans vigueur les invitait au sommeil, en leur répétant sans cesse que les hommes sont naturellement bons: et cependant ces hommes si bons n'estiment l'autorité qu'autant qu'elle se fait craindre, et le mépris du peuple pour les autorités subordonnées, qu'il voyait bien plus occupées à répartir des taxes, à ordonner des travaux publics, qu'à prévenir ou corriger les désordres, amenait insensiblement l'avilissement et la chute des autorités les plus éminentes.

Un abus intolérable est le vagabondage des enfants, véritable école de corruption et de brigandage. Des mendiants de profession, et presque toujours des aveugles, pour exciter la commisération publique, traînent de ville en ville des enfants des deux sexes, qui s'élèvent ainsi sans frein, sans instruction, n'ayant sous les yeux que l'exemple de la fainéantise, dans le cœur que les appétits du besoin, dans la bouche que les supplications de la bassesse, et souvent les ruses de l'imposture. Le premier devoir du gouvernement est d'empêcher ce désordre par tous les moyens de secours, et, s'il le faut, de vigueur dont il dispose. Il doit une protection plus vigilante à la famille la plus pauvre, et s'il ne peut empêcher que les vieillards et les estropiés ne demandent, il ne doit permettre le vagabondage à personne. Le vagabondage est dans l'Etat comme ces humeurs errantes dans le corps humain, qui jettent le trouble dans toutes ses fonctions, et qu'il faut fixer dans une partie, lorsqu'on ne peut s'en délivrer entièrement. Si le gouvernement doit interdire le vagabondage aux enfants, même lorsqu'ils demandent pour leurs parents, encore moins doit-il permettre que des parents avides fassent servir les difformités de leurs enfants d'objet à la curiosité publique. L'humanité, les mœurs, les égards dus aux imaginations faibles et aux femmes enceintes, tout réclame contre cet usage indigne de peuples chrétiens; et l'administration doit veiller à ce qu'il ne s'établisse jamais de spéculation lucrative sur le malheur.

Je n'ai pas parlé de l'éducation propre à certains arts, que les élèves reçoivent dans des cours publics. L'autorité doit veiller à ce que la jeunesse n'y apprenne rien que d'utile et qu'on ne lui donne pas des leçons de matérialisme pour des cours de médecine, et des leçons de volupté avec des modèles de peinture.

CHAPITRE V.

DE L'ÉDUCATION COMMUNE ET PUBLIQUE.

Ce n'est pas, comme on l'a dit, un droit à tous les hommes d'avoir part au pouvoir, mais c'est un devoir au moins politique à toutes les familles de se mettre en état, par le résultat naturel d'une industrie honnête, de passer de l'état purement domestique de société, celui où l'on ne s'occupe que de soi et de ses propres intérêts, à l'état public de société, celui où l'on s'occupe du service des autres, et où, débarrassé du soin d'acquérir, l'homme, ou plutôt la famille, n'a plus qu'à vaquer à la profession honorable du ministère public. De là venait en France, plus constituée que toute autre société chrétienne, cette tendance de toutes les familles à s'anoblir, c'est-à-dire à passer à l'état public de société, à cet état qui interdisait aux individus tout métier lucratif, et consacrait les familles elles-mêmes au service de la société.

La nature, qui ordonne tout avec sagesse, ne voulait pas qu'un homme passât de plain-pied, pour ainsi dire, et sans préparation, des derniers emplois de la société domestique aux plus nobles fonctions de l'Etat, et qu'il courût juger en venant de bêcher la terre. Il y a même peu d'hommes dont la raison puisse, sans en être ébranlée, supporter une élévation aussi subite, et de là sont venues toutes les extravagances du règne de la terreur. Tout ce qui doit durer est lent à croître, et la constitution en France, d'accord avec la nature, faisait passer la famille successivement par des professions plus relevées, qui occupaient l'esprit plus que le corps, tels que le commerce et la pratique des affaires, et elle la disposait ainsi à l'anoblissement, qui était le premier grade de l'ordre du ministère public, et le caractère qu'il fallait recevoir, pour être capable d'en exercer toutes les fonctions et d'en posséder tous les grades; car c'est dans ses principes, et non dans ses abus, qu'il faut considérer cette institution.

Le gouvernement, revenu de ces théories insensées, renouvelées des Grecs, qui faisaient de la boutique le vestibule du palais de justice, reconnaît enfin la nécessité d'une

éducation spéciale qui dispose l'homme aux fonctions publiques, différente de celle qui le prépare aux travaux domestiques.

Ainsi il faut une éducation pour l'homme public, permise à tous ceux qui aspirent à remplir un jour des fonctions publiques, religieuses ou politiques, et même obligée pour les enfants des familles qui y sont parvenues, dans les gouvernements où il y a des familles revêtues du périlleux honneur d'une destination spéciale au service de la société. Un gouvernement sage, qui veut élever l'instruction publique au rang qu'elle mérite d'occuper entre les objets d'administration, et donner aux établissements publics d'éducation une direction uniforme et parfaitement appropriée à leur but, doit, avant tout, faire un ministère de l'instruction publique, séparé de tout autre détail, et auquel ressortiront naturellement les productions de l'esprit et de l'imagination. Honneur au gouvernement qui, le premier, en Europe, donnera à l'éducation de l'homme des soins aussi actifs, aussi constants que ceux que donnent toutes les administrations modernes à l'élève des bestiaux, au perfectionnement de leur race, de leurs laines, etc. !

Si l'éducation domestique commence avec la vie, l'éducation publique doit commencer avec la raison, c'est-à-dire que la famille doit commencer l'homme, et que la société publique doit l'achever. L'éducation privée doit donc finir, et l'éducation publique commencer à peu près entre huit et onze ans.

La société veut former l'homme pour son service, et tout l'homme, c'est-à-dire sa faculté *pensante*, sa faculté *aimante*, sa faculté *agissante*. « L'Egypte, » dit Bossuet, « n'oubliait rien de ce qui peut polir l'*esprit*, ennoblir le *cœur*, et fortifier le *corps*. »

Mais l'homme n'a pas seulement des facultés, il a des passions, ou plutôt une passion, la source de toutes les autres : c'est la passion de dominer ; et selon que l'homme est fort d'esprit ou de corps, il cherche à dominer les autres par l'ascendant de son esprit ou par celui de ses forces.

Cette passion est un ressort puissant, que l'éducation doit mettre en jeu, pour rendre l'homme capable de grands devoirs, en attendant que la religion puisse proposer un motif plus désintéressé à ses vertus.

Ici paraît toute l'insuffisance de l'éducation domestique. Si l'enfant est seul, comme il arrive souvent, l'instituteur ne peut employer le ressort de l'émulation. S'ils sont plusieurs enfants, il est forcé de le briser ; car l'émulation entre frères dégénérerait en rivalité, produirait des divisions, et affaiblirait le respect que les plus jeunes doivent porter à l'aîné : d'ailleurs il ne peut y avoir de concurrence, ni par conséquent d'émulation entre frères, toujours inégaux en âge, et par là plus ou moins avancés dans leurs études.

L'éducation particulière rétrécit l'esprit, parce qu'elle élève un enfant au milieu des soins domestiques et des affaires personnelles ; elle concentre les affections, parce que l'enfant ne voit que sa famille et ses parents ; elle n'exerce pas assez le corps, parce que l'enfant, toujours seul, se promène plus qu'il ne se sert de ses forces.

Non-seulement l'éducation particulière est insuffisante pour former l'homme public, mais elle est dangereuse, parce que les parents exigeants, s'ils sont éclairés, admirateurs aveugles, s'ils ne le sont pas, voient trop, ou ne voient pas assez les imperfections de leurs enfants, et contractent ainsi, pour toute la vie, des préventions injustes, ou une mollesse déplorable.

Elle est dangereuse, parce que les enfants y apprennent ou y devinent tout ce qu'ils doivent ignorer, parce qu'elle place un enfant au milieu de petits intérêts et de petites passions : que s'il apprend à saluer avec grâce, à manger proprement, on le forme trop souvent à la vanité, à la curiosité, à l'humeur ; on fait entrer dans les moyens d'éducation des observations critiques sur les personnes qu'il a accoutumé de voir, et on lui donne ainsi le goût de la médisance et du persiflage, toutes choses qui rétrécissent le moral, ou même le dépravent à un point qu'on ne saurait dire.

L'éducation particulière serait insuffisante et dangereuse, même quand on commencerait par faire l'éducation de toute la maison, maîtres et valets. Aussi ceux qui ont écrit sur l'éducation particulière veulent qu'on élève les enfants loin des villes, et exigent la perfection dans tous ceux qui les entourent et qui sont employés à leur instruction. Mais en conseillant aux parents de vaquer eux-mêmes à l'éducation de leurs enfants, ils supposent que les pères n'ont aucune fonction publique à exercer, et ils ne sentent pas que, si cette méthode était universellement répandue, les enfants seraient

toujours élevés, et la société ne serait jamais servie ; ils supposent encore que les parents auront une fortune assez considérable pour payer à grands frais d'habiles instituteurs, et fournir à la dépense des divers objets relatifs aux connaissances humaines, qui entrent dans le plan de l'éducation publique, et qu'on ne trouve que dans les grands établissements; ils supposent enfin ce qui ne peut convenir qu'au particulier opulent, et ils proposent par conséquent ce qui ne peut être pratiqué que par un très-petit nombre de personnes.

Il faut donc une éducation publique pour disposer les hommes aux fonctions publiques, c'est-à-dire qu'il faut des lieux publics, des maîtres publics, et une instruction publique, pour instituer des hommes publics. Essayons de présenter quelques vues générales sur ces différents objets.

CHAPITRE VI.

DES LIEUX PROPRES A DONNER L'ÉDUCATION PUBLIQUE.

Les lieux publics destinés à l'éducation commune des enfants doivent être en nombre proportionné aux besoins de la société publique; il est moins difficile qu'on ne pense de déterminer la quantité des besoins, lorsque l'étendue déterminée du territoire, dans une société qui a fini son accroissement, permet de fixer à peu près la proportion du ministère public à la population totale.

Quel que soit le nombre total des maisons d'éducation publique ou des colléges, chaque collége contiendra de quatre à cinq cents enfants. Je ne tiens pas à ces nombres plutôt qu'à d'autres ; mais les grands établissements sont toujours le mieux réglés, parce que la règle y est plus nécessaire, et que l'expérience a appris qu'il n'y a pas de petite confusion dans un grand ensemble.

Les colléges doivent, je crois, être placés à la campagne, parce qu'il faut supprimer les classes externes, et que tous les colléges soient pensions. Il y a trop de corruption dans les villes, pour qu'on puisse permettre la fréquentation des élèves du dehors et des pensionnaires; les externes reçoivent l'instruction, mais les seuls pensionnaires reçoivent l'éducation, et ce n'est pas assez d'instruire des enfants, il faut surtout former des hommes.

Salubrité assurée par l'air des champs, mœurs préservées de la contagion des villes, instruction défendue contre les distractions des visites, habitude des objets champêtres, si précieuses à conserver, sont des avantages qu'on ne trouve qu'à la campagne, et qu'aucun autre particulier aux villes ne peut compenser.

Les anciens monastères, spacieux, isolés, sont très-propres à former des colléges : ils existent partout dans les campagnes, et la société, première propriétaire de tout ce qui lui est nécessaire, peut rembourser aux possesseurs actuels le prix de l'acquisition. L'administration arrêterait un plan de distribution intérieure et extérieure, le même pour tous les édifices, plan auquel chaque maison serait tenue de se conformer à mesure qu'elle serait rebâtie. L'uniformité des distributions suit naturellement de l'uniformité des exercices. De là vient que dans certains ordres religieux, comme les Capucins, les maisons étaient parfaitement semblables dans les divers pays. Rien n'est à négliger lorsqu'il est question d'établir l'unité, et c'est ce qui fait qu'un corps militaire, modèle le plus parfait de la société, comme il en est le plus puissant agent, est soumis à une uniformité rigoureuse de vêtements, d'habitudes, de mouvements, et qu'on y règle des hommes faits mieux qu'on ne peut régler des enfants.

Les colléges doivent être répartis à peu près également dans les diverses provinces ou divisions de l'Etat, et peut-être la capitale est de tous les endroits celui où il faudrait le moins réunir les établissements de première éducation.

Lors de la fondation des anciens colléges, l'Etat, pauvre et affairé, laissait à la libéralité des particuliers cette partie importante de l'ordre public; des princes, des cardinaux, des évêques, des maisons puissantes, des particuliers riches, léguaient des colléges à l'Etat, et les fondaient presque toujours à Paris, lieu de leur séjour. Aujourd'hui que l'Etat veut tout faire, et tout faire seul, et qu'en s'appropriant tous les dons, il s'est chargé de toutes les intentions, il doit distribuer partout et à peu près uniformément les établissements publics, parce que la première intention des fondateurs a été de faire du bien, que le bien public demande cette distribution égale, et que l'exacte division du territoire la rend possible.

CHAPITRE VII.

DES MAÎTRES.

Le ministère public, qui accomplit, ou plutôt qui est lui-même l'action légitime et légale du pouvoir dans les fonctions publiques de *juger* et de *combattre*, doit être perpétuel, général, uniforme; car s'il y avait interruption de ministère pendant un temps, défaut de ministère dans un lieu, variation de ministère dans l'action, il y aurait désordre dans la société, c'est-à-dire cessation de société.

Ainsi l'on peut dire que l'homme public est un homme perpétuel, général, uniforme, et de là vient cette maxime, *que le roi ne meurt pas*, reçue autrefois en France, pour l'homme éminemment public, directeur et conservateur de tout l'ordre social.

Il faut donc une éducation perpétuelle, universelle, uniforme, et par conséquent un instituteur perpétuel, universel, uniforme; il faut donc un corps, car hors d'un corps, il ne peut y avoir ni perpétuité, ni généralité, ni uniformité.

Ce corps, car il n'en faut qu'un, chargé de l'éducation publique, ne peut pas être un corps purement séculier; car où serait le lien qui en assurerait la perpétuité et par conséquent l'uniformité? Serait-ce l'intérêt personnel? Mais des séculiers auront ou pourront avoir une famille. Ils appartiendront donc à leur famille plus qu'à l'Etat, à leurs enfants plus qu'aux enfants des autres, à leur intérêt personnel plus qu'à l'intérêt public; car l'amour de soi, dont on veut faire le lien universel des hommes, est et sera toujours le mortel ennemi de l'amour des autres. Nous avons vu en France, dès le commencement de la révolution, les autorités, même les moins religieuses, persuadées que les seuls motifs humains sont insuffisants pour former un seul corps de plusieurs individus, au point qu'elles exigeaient sans cesse des serments pour garantie de la fidélité des citoyens. Or, le serment n'est qu'une vaine formule, s'il n'est pas fait à la Divinité que les hommes appellent à leurs engagements, pour en assurer par sa présence la stabilité; et loin de s'offrir les uns aux autres leur intérêt personnel comme une garantie suffisante de la solidité de leurs promesses, ils n'accordent une confiance réciproque qu'en leur foi mutuelle en celui qui a mis la perfection de l'homme dans le renoncement à l'intérêt personnel, et qui lui a dit : *Renonce-toi toi-même*.

Si les instituteurs publics sont célibataires, quoique séculiers, ils ne pourront faire corps entre eux; leur agrégation fortuite ne sera qu'une succession continuelle d'individus, entrés pour vivre et sortis pour s'établir; et quel père de famille osera confier ses enfants à des célibataires dont une discipline religieuse ne garantira pas les mœurs? S'ils sont mariés, comment l'Etat pourrait-il assurer à des hommes chargés d'une famille, animés d'une juste ambition de fortune, et plus capables que d'autres de s'y livrer avec succès, un établissement qui puisse les détourner d'une spéculation plus lucrative? Si, par des vues d'économie, on les réunit sous le même toit avec leurs femmes et leurs enfants, la concorde est impossible; si on leur permet de vivre séparément, les frais sont incalculables. Des hommes instruits ne voudront pas soumettre leur esprit à des règlements devenus routiniers, à des méthodes d'enseignement qui leur paraîtront défectueuses; des hommes avides et accablés de besoins voudront s'enrichir, des pères de famille oublieront les soins publics pour les affections domestiques. L'Etat peut être assuré de ne conserver dans les établissements d'éducation que les hommes qui ne seront propres à aucune autre profession, de mauvais sujets; et l'on peut se convaincre aisément que les instruments les plus actifs de nos désordres ont été, à Paris, cette classe d'instituteurs laïques attachés aux colléges, qui, dans leurs idées classiques, ont vu le *forum* de Rome à l'assemblée de leurs sections, et se sont crus des orateurs chargés des destinées de la république, lorsqu'ils n'étaient que des brouillons bouffis d'orgueil et impatients de sortir de leur état. Il faut donc un corps qui ne puisse se dissoudre, un corps où des hommes fassent, à une règle commune, le sacrifice de leurs opinions personnelles; à une richesse commune, le sacrifice de leurs cupidités personnelles; à la famille commune de l'Etat, le sacrifice de leurs familles personnelles. Mais quelle autre force que celle de la religion, quels autres engagements que ceux qu'elle consacre, peuvent lier des hommes à des devoirs aussi austères et leur commander des sacrifices aussi pénibles?

Les philosophes pourraient-ils trouver extraordinaire que l'Etat confiât l'éducation publique à des corps de célibataires, lorsque

tout homme sensé, pour faire donner à ses enfants l'éducation privée, préfère un instituteur libre de soins domestiques ?

Il faut donc un corps religieux, un corps réuni par des vœux ; car il ne peut pas plus exister des corps sans vœux, que des sociétés sans religion.

Rien n'est plus conforme à la nature de l'homme public que les vœux par lesquels, renonçant à lui-même, il se consacre tout entier au service des autres : son esprit par le vœu d'obéissance, son cœur par le vœu de pauvreté, ses sens par le vœu de célibat; ce qui ne veut dire autre chose que renoncer à la société domestique pour servir la société publique, et à soi, pour l'utilité des autres.

Et comment, après tout, l'homme ne pourrait-il pas se *dévouer* librement au service de ses semblables, en obligeant son esprit à se soumettre et son corps à s'abstenir, lorsque la loi l'emploie malgré lui dans la profession militaire, et qu'elle le soumet à l'obéissance la plus passive, aux privations les plus dures, à la perte de ses membres et même à la mort? Si des formes différentes en imposent à l'imagination, le principe ou l'engagement n'est-il pas le même? et le soldat ne fait-il pas un vœu d'obéissance plus ponctuelle et même de pauvreté plus entière que le religieux, puisqu'il a au fond moins à dépenser par jour qu'un cénobite de l'ordre le plus austère, et qu'il ne lui est pas plus possible qu'à un reclus d'exercer de profession lucrative? Ne fait-il pas le vœu de célibat, puisque la plupart des gouvernements lui interdisent la liberté indéfinie du mariage, et que son état même ne le lui permet pas? Que manque-t-il à ces vœux pour les rendre en tout semblables à ceux des religieux, même dans leur perpétuité? et ne sont-ils pas aussi pour la vie, puisqu'ils conduisent le plus grand nombre à la mort, et à une mort violente et prématurée? La liberté serait-elle plus blessée d'un dévouement volontaire que d'un engagement forcé? et serait-il moins noble et moins utile d'élever le citoyen que de défendre le territoire? Dira-t-on que la profession de soldat n'est pas naturelle? A qui? à l'homme? C'est dans le métier des armes que se développent les plus grandes qualités de l'esprit et du cœur. A la société? Il n'y a pas assurément de profession plus naturelle à la société que celle qui la défend. C'est pour comprimer dans tous la passion de se battre sans raison que l'Etat a fait à quelques-uns un devoir de combattre sans passion, et il y aurait bien plus de guerres, s'il n'y avait pas de guerriers. « La politique et la guerre, » dit quelque part Voltaire, « sont malheureusement les professions les plus naturelles aux hommes. » La vraie nature de l'homme est la société, et le célibat, utile ou nécessaire à la société, est par cela seul dans la nature de l'homme. Les célibataires religieux, en élevant la jeunesse dans les principes de respect pour les mœurs et pour les lois, perpétuent les familles et font fleurir l'Etat; les célibataires militaires, en défendant l'Etat, empêchent les désordres intérieurs et même les invasions étrangères, qui ruinent et dévastent les familles. Ce célibat social donne des enfants à l'Etat, puisqu'il conserve les familles ; mais le célibat véritablement stérile et nuisible à la population est le célibat de débauche, d'égoïsme, d'indépendance, le célibat philosophique et sans aucun motif social, qui corrompt l'homme, empêche la famille et dissout l'Etat.

Il faut donc un corps, un corps religieux, chargé, dans toute l'étendue de l'Etat, de l'éducation commune des enfants qui se destinent aux fonctions publiques.

Il faut un corps, parce qu'il faut dans l'éducation publique, perpétuité, généralité, uniformité; même vêtement, même nourriture, même instruction, même distribution dans les heures de l'étude et du repos, mêmes maîtres, mêmes livres, mêmes exercices, uniformité en tout et pour tout, dans tous les temps et dans tous les lieux. Une fois l'organisation faite par les hommes, éprouvée par le temps, corrigée par l'expérience, le ministre de l'éducation publique n'aura pas d'ordonnance à faire; ses fonctions se borneront à empêcher que personne n'en fasse, à prévenir toutes les innovations, même les plus indifférentes en apparence, qui pourraient se glisser dans des établissements nombreux et éloignés les uns des autres.

Le conseiller d'Etat, qui fit, en l'an IX, le rapport au conseil, du projet d'éducation publique (*Rapport sur l'instruction publique, fait au conseil d'Etat, par M. Chaptal*), convint des avantages d'une corporation; il les développa et les considéra même sous d'autres aspects, mais il fit à ces institutions des reproches, qui sont les mêmes que ceux dont on se sert généralement pour les combattre, et que, pour cette raison, il est

nécessaire de discuter ici avec quelque étendue.

« Si les corporations, » dit le rapporteur, « possédaient l'art de transmettre les connaissances acquises, rarement elles s'élevaient au mérite de l'invention. » Mais outre qu'on pourrait citer d'heureuses découvertes en géométrie, d'ingénieuses inventions en mécanique, des développements en morale, marqués au coin du génie, et sortis du recueillement des cloîtres, témoins des découvertes physiques et morales de Schwarts, de Kircher, de Sébastien, de Castel, de Bourdaloue, de Malebranche, et de tant d'autres, des maîtres qui n'inventent pas, forment des élèves qui inventent, parce que c'est la méthode d'enseignement, bien plus que le génie du maître, qui développe dans l'élève l'esprit d'invention. Certainement les maîtres de nos plus grands inventeurs, des Pascal, des Descartes, des Malherbe, des Corneille, des Molière, des la Fontaine, des la Bruyère, des Bossuet, étaient fort inférieurs à leurs élèves. A-t-on plus et mieux inventé en France, depuis que l'éducation n'est plus confiée à des corps? D'ailleurs il n'est pas question, dans l'éducation publique, de former des artistes, et les corporations religieuses ne s'en occupaient pas, mais de former des hommes publics, des hommes qui connaissent des lois, et qui pratiquent des devoirs; et malheur au peuple chez lequel on invente sur les lois et sur les devoirs!

« Les corporations conservent, mais elles ne perfectionnent, ni n'inventent. » L'auteur du rapport fait en deux mots le plus bel éloge qu'on puisse faire de l'utilité des corporations : elles conservent, parce qu'elles sont faites pour conserver; mais elles n'inventent pas, parce qu'on ne peut pas supposer un corps d'inventeurs, et qu'on n'invente pas en corps. Nous avons vu en France, depuis dix ans, des corps qui ont inventé, et nous gémirons longtemps de leurs inventions. Tous perfectionnent ce qu'un seul invente, si toutefois l'on peut dire que l'homme invente, puisqu'il ne fait jamais que développer des conséquences des vérités déjà connues, à mesure que les progrès de la société, qui toujours devance l'homme, exigent et indiquent de nouveaux développements. La vérité est toujours ancienne, et rien ne commence dans le monde, que l'erreur.

« Le second vice qu'on peut reprocher aux corporations, c'est celui d'enseigner comme vérités, des opinions consacrées par une longue tradition dans l'école. »

Aujourd'hui une opinion est vraie, parce qu'elle est nouvelle; jadis elle était vraie, parce qu'elle était ancienne, et à tout prendre, la présomption de vérité, comme la présomption de justice, est en faveur de l'ancienneté de possession. Ce respect même superstitieux des corps pour les anciennes opinions, qui rend plus difficile l'introduction des opinions nouvelles, est cette quarantaine rigoureuse qu'on fait subir aux marchandises qui viennent d'un pays suspect, et telle est la force nécessaire de la vérité, que toute opinion qui, à la longue, ne triomphe pas de la résistance des hommes, ou qui succombe, malgré leur protection, est une erreur. Ainsi il est aisé de juger que la législation sévère du christianisme l'emportera, malgré les hommes, sur la législation faible de la philosophie moderne.

« Un troisième vice, et peut-être le plus grand de tous, est celui de commander despotiquement la croyance des élèves dans les sciences comme dans la morale, de ne jamais proposer le doute, qui seul excite et développe les facultés de l'entendement... Ainsi, au lieu de laisser à l'entendement humain cette extension de liberté qui le porte sans cesse vers le perfectionnement, et le rend capable des plus grands efforts, les instituteurs éloignaient avec soin, ou condamnaient avec humeur les élans de l'imagination, les inquiétudes du génie, qui cherchent l'appui des vérités jusque dans le vague des préjugés et des erreurs. » Tous ces reproches rentrent au fond les uns dans les autres, et se réduisent tous à refuser aux corps le génie de l'invention, et à leur faire un crime de défendre ce qui est ancien contre ce qui est nouveau.

Mais on n'envoie pas un enfant dans un collége pour douter, on l'y envoie pour savoir, et l'on peut s'en reposer sur les passions, du soin de nous mettre des doutes dans l'esprit; l'auteur du rapport le dira tout à l'heure. Jamais aucun corps n'a commandé la croyance dans les sciences exactes sans en exposer les principes, ni dans la morale sans en donner les motifs. Et certes, si les sciences admettent le doute de l'incertitude, la morale, règle nécessaire de nos devoirs, ne permet que le doute de la discussion, et la société est entre l'*être* et le *néant*, tant que la morale est entre le *oui* ou

le *non*. On a joui, dans la révolution, d'une plus *grande extension de liberté*, et loin de comprimer les élans de l'imagination et les inquiétudes du génie, on a lâché la bride à tous les écarts, à toutes les extravagances de l'esprit humain. Qu'en est-il résulté de grand, d'utile et même d'ingénieux? Le perfectionnement de quelques méthodes, quelques nomenclatures faites avec plus d'art et d'ordre, ou quelque mécanique qui n'est nulle part *usuelle*, pas même chez son inventeur; mais que d'erreurs en morale, que d'absurdités en législation, que de fautes en politique, que de sottises en littérature, que d'impostures en histoire, que d'obscénités dans les arts d'imitation, quelle dégénération même dans la langue! Et combien nous devons être humiliés que tant d'essor permis à l'imagination et au génie, tant d'extension donnée à la liberté de tout penser et de tout dire, n'ait pas produit, même dans l'art dramatique, dans cet art dont on a voulu faire le *palladium* de la morale, le supplément des lois, et le premier moyen d'instruction publique, un ouvrage, un seul ouvrage à peine qui puisse survivre aux circonstances qui l'ont fait naître, et aux prôneurs qui l'ont vanté!

« Cependant, continue le rapport, le mécanisme de l'instruction était si bien organisé dans les écoles, qu'on y contractait l'habitude du travail, et que le vrai talent en sortait impatient de se porter à l'étude des vérités... Et l'on peut poser comme base fondamentale, que, dans les temps qui ont précédé la révolution, la nature de l'instruction publique exigeait quelques réformes; mais on ne peut pas nier que la méthode ne fût admirable... » Saisissons cet aveu, et disons qu'il faut un corps pour l'enseignement public : le passage que je viens de citer décide la question.

Mais comment former un corps en France?.. Il faut *vouloir*, car *vouloir* est en tout ce qu'il y a de plus difficile; et le gouvernement, ainsi que l'homme, prend souvent ses désirs pour des volontés. Ce n'est pas que les gouvernements n'aient souvent des *volontés*, mais c'est toujours du côté où ils éprouvent le moins de résistance, et c'est ce qui fait que tous les gouvernements d'Europe font à grands frais tant de choses faciles, et qu'ils entreprendraient plus volontiers de détourner le cours d'un fleuve que de réformer les mœurs d'un village.

Les commencements de tout corps qu'on pourrait former en France seraient imparfaits comme tous les commencements; mais les corps ont bientôt perfectionné les hommes et les choses.

Une fois le corps formé, c'est au gouvernement à empêcher qu'il ne dégénère, et il est sûr d'en maintenir la discipline, tant qu'il ne s'immiscera point dans son régime intérieur. Ce corps chargé de l'éducation publique, et parfaitement institué pour remplir cette destination, existait dans toute l'Europe, et sa suppression combinée pour le vaste système de destruction qui a fait de la France un monceau de ruines, a été le premier acte de cette sanglante tragédie où nous avons vu tant de catastrophes, et dont l'Europe attend le dénoûment.

La religion chrétienne règle les Etats, les Etats règlent les corps, les corps règlent les familles, la famille règle l'individu : tout tend à faire corps dans le monde social; c'est la force d'adhérence du monde physique, et l'on peut dire qu'il n'y a d'esprit public ou social que dans les corps publics : esprit de religion, esprit de patrie, esprit de corps, esprit de famille, esprit public enfin, âme de la société, principe de sa vie, de sa force et de ses progrès.

CHAPITRE VIII.

DES ÉLÈVES.

Les élèves seront envoyés dans le collége de leur arrondissement, et cette condition sera d'absolue nécessité. Il ne peut y avoir de motif au déplacement, et il y en a mille contre le déplacement.

Il n'y a nul motif au déplacement, puisque la plus entière, la plus constante uniformité doit régner dans tous les colléges. On doit excepter le seul cas où il serait reconnu et constaté que la santé d'un enfant exigerait une température différente de celle de son collége naturel.

Il y a des raisons contre le déplacement, car, 1° puisque les colléges seraient placés dans l'Etat, relativement au nombre des sujets que chaque arrondissement devrait ou pourrait fournir, eu égard à sa population, ce serait déranger cette proportion, que d'envoyer dans un collége des enfants qui appartiennent à un autre.

2° L'Etat serait exposé à voir un collége regorger de sujets, et un autre à ne pas en avoir assez, parce qu'il n'y a rien de plus commun chez les parents qu'un engouement

sans raison pour un collége, ou une prévention sans motif contre un autre. Les gens peu instruits jugent du mérite des colléges par les talents des sujets qui en sortent, comme si l'éducation pouvait donner des talents à ceux à qui la nature les a refusés, ou les ôter à ceux à qui la nature les a donnés.

3° L'éducation qui réunit les enfants d'une même contrée, fortifie les liens puissants et précieux de parenté, d'amitié, de voisinage, de patrie commune ; elle dipose les familles à se lier par les sentiments, à s'entr'aider par les services, à s'unir même par les alliances, et la société réunit ainsi ceux que la naissance a déjà rapprochés

4° La proximité des familles permettra aux maîtres d'employer sur les enfants, comme un motif d'encouragement ou de répression, le désir d'être agréables à leurs parents, ou la crainte de leur déplaire : motif sans force, lorsque les parents sont trop éloignés, mais motif que l'éducation doit employer préférablement à tout autre ; car il faut que l'Etat reporte l'homme vers la famille, et que la famille le rende à l'Etat.

D'ailleurs, hors le cas de maladie grave, les parents ne pourraient voir leurs enfants qu'un nombre de fois déterminé dans l'année, à moins que le supérieur ne jugeât leur présence nécessaire. Toute communication hors des communications ordinaires, tout envoi d'argent ou de comestibles serait sévèrement interdit ; les parents mêmes ne pourraient faire venir l'enfant chez eux, et un enfant ne sortirait du collége que pour n'y plus rentrer. Je n'ai pas besoin de dire que la plus rigoureuse égalité régnerait entre les enfants, et qu'on bannirait avec soin des maisons d'éducation le luxe des précepteurs particuliers, et l'abus des valets de chambre.

CHAPITRE IX.

ENTRETIEN, INSTRUCTION.

L'auteur s'est interdit les détails. L'administration trouverait dans des mémoires particuliers, et même dans quelques ouvrages publiés depuis longtemps, les vues les plus saines sur tout ce qui a rapport à l'entretien physique des enfants, et qui comprend le logement, le vêtement, la nourriture, les exercices du corps, les jeux, etc.

Il faut, avant d'aller plus loin, convenir que l'objet de l'éducation publique et commune est moins de former des hommes publics, que des hommes capables de le devenir. Ainsi l'éducation publique ouvre l'esprit plutôt qu'elle ne le cultive, et exerce les forces du corps plus qu'elle ne règle leur action. Les enfants y apprennent la morale, et non la théologie, l'histoire plutôt que la politique, à courir, à sauter, et non à monter à cheval et à tirer des armes.

Peu d'hommes naissent avec une disposition particulière et déterminée à un seul objet qu'on appelle *talent*, bienfait de la nature, si des circonstances favorables en secondent le développement, en permettent l'emploi; malheur réel, tourment de l'homme, si elles le contrarient. Quoi qu'il en soit, l'éducation doit développer le talent, qui est l'aptitude à faire une chose, ou donner à l'homme des dispositions générales à faire indifféremment plusieurs choses.

Les arts frivoles font perdre aux enfants beaucoup de temps, s'ils les apprennent sans un goût décidé, et aux hommes une certaine considération, s'ils s'y adonnent avec passion. Les sciences, comme la botanique, la zoologie, l'anatomie, la minéralogie, la chimie, ne sont pas d'une absolue nécessité dans l'éducation publique, et ne pourraient être cultivées avec un grand succès, sans nuire à des études plus importantes. Les Romains, les plus constitués de tous les peuples anciens, abandonnaient à des esclaves ou à des affranchis les arts et les sciences, et ne se réservaient que l'art de commander, et la science du gouvernement.

Tu regere imperio populos, Romane, memento :
Hæ tibi erunt artes, pacisque imponere morem.
(VIRGIL., *Æneid.* lib. VI, vers. 852, 853.)

Il faut cependant faire apprendre aux enfants, et même de bonne heure, la danse, qui les forme à se tenir en public avec grâce et décence, et un peu de musique vocale, qui donne de la justesse à l'organe de la parole et à celui de l'ouïe, et se lie ainsi à l'harmonie oratoire et poétique.

Les exercices du corps, qui sont un des premiers devoirs de l'homme destiné au service militaire, doivent être renvoyés à la sortie du collége, parce qu'ils forment une distraction trop forte aux études de l'esprit. D'ailleurs, le progrès de nos lumières, l'âge de la société, et l'espèce de ses ennemis, demandent que ses défenseurs joignent désormais la raison à la force, parce que la force ne doit plus être séparée de la raison.

CHAPITRE X.

DES ÉTUDES.

Une *parole*, nous disent les traditions les plus respectables, tira l'univers du néant, et la parole encore fait sortir l'homme intelligent du néant de l'ignorance. L'art de parler et de bien parler, *ars bene dicendi*, qui comprend les humanités et la rhétorique, précède même l'art de penser ou la *logique*, si même il y a un autre art de penser que celui de parler, puisque l'homme ne reçoit aucune connaissance positive que sous les formes du langage, et par le ministère de la parole, et que, dans le développement de ses facultés intellectuelles, il est nécessaire que l'expression vienne chercher l'idée pour la présenter à son esprit, comme il est nécessaire que la lumière vienne frapper les corps pour les représenter à ses yeux.

L'homme ne pense donc pas plus sans expressions, même avec l'esprit le plus prompt, qu'il ne voit sans lumière, même avec les meilleurs yeux. « La faculté (1) de penser, ou l'esprit, est la faculté d'attacher des pensées aux mots, et la faculté de parler est la faculté d'attacher des mots aux pensées, qualités dont la dernière tient à l'homme physique et à la flexibilité des organes, et c'est ce qui fait qu'elle est plus commune que l'autre, et qu'on voit plus de gens qui parlent facilement que de gens qui pensent très-juste. Ainsi, un enfant qui fait un thème a des idées dont il cherche les mots, et celui qui fait une version a des mots dont il cherche les idées. Le premier va de l'idée connue au mot inconnu, le second du mot connu à l'idée inconnue; aussi, l'enfant qui trouve dans son thème le mot *ravager* a une idée en *français* dont il cherche l'expression *latine*, et le dictionnaire français-latin lui indique *populari*. Celui qui, dans sa version, trouve le mot *parere*, a un mot latin sans idée, ou plutôt un son, et le dictionnaire latin-français qu'il consulte lui donne *obéir* pour l'idée qu'il cherchait, et qui correspond à ce son; en sorte que les dictionnaires sont tantôt des recueils de mots, et tantôt des recueils d'idées. Ce double exercice est également utile à l'acquisition des mots et au développement des idées, motif pour lequel il était pratiqué dans l'ancien système d'éducation, et ne peut être remplacé par aucun autre. L'enfant qui annonce le plus d'esprit, c'est-à-dire de facilité à développer ses idées et à saisir leurs rapports, doit donc réussir dans la version mieux que dans le thème, et c'est aussi ce qui arrive presque toujours. » En même temps que l'exercice dont nous venons de parler ouvre l'esprit de l'enfant, il fortifie sa mémoire par l'habitude de retenir, il étend son imagination par la nécessité de composer, il forme même son jugement, lui présentant sans cesse des objets à comparer; et l'on peut regarder comme une vérité démontrée dans la question qui nous occupe, que la base de l'éducation propre à ouvrir l'esprit de l'homme, en en exerçant toutes les facultés, est l'étude d'une langue étrangère. Or, la religion, la politique, la littérature et même la philosophie, réclament la préférence en faveur de la langue latine, de la langue de Virgile, de Cicéron, de Tacite, de César, mère des vocabulaires de nos plus belles langues modernes, et particulièrement du vocabulaire français; langue parlée par le seul peuple de l'antiquité que ses monuments rendent contemporain des temps modernes, connue partout, usuelle dans quelques endroits, et qui, étant la langue de la religion, tend à faire de l'Europe un seul corps religieux, comme la langue française, répandue aujourd'hui dans toutes les cours, et usitée dans tous les traités, tend à en faire un seul corps politique.

L'histoire du peuple qui a parlé la langue latine offre de beaux traits de courage, de désintéressement, de magnanimité, d'amour de la patrie; et ces exemples, quoique puisés dans l'histoire d'une société où le principe populaire du gouvernement a produit de si terribles effets, tourneront au profit des connaissances politiques qu'il faut donner aux jeunes gens destinés au ministère public, lorsqu'on aura soin de leur faire remarquer que tout ce qu'il y a eu de grand, de noble, de digne d'admiration chez les Romains, précéda l'irruption du peuple dans les fonctions publiques, et qu'à compter de cette époque, on ne voit plus que corruption dans les mœurs, instabilité dans les lois, dissolution dans la famille, et désordre dans l'Etat.

D'ailleurs, les enfants au collége sont entre eux dans un état en quelque sorte populaire, puisqu'ils ne reconnaissent d'autres distinctions que celles de l'esprit ou de

(1) Voy. la *Dissertation sur la pensée de l'homme*, Œuv. philosoph., t. III.

corps, et c'est précisément ce qui développe l'un et l'autre.

Quant aux langues vivantes, il n'y en a aucune, du moins hors la nôtre, dont l'utilité soit assez générale et la supériorité assez reconnue, pour en faire la base de l'enseignement public. Apprendre toutes les langues serait le plus sûr moyen d'oublier la sienne. Il n'y a pas de langue vivante qu'un jeune homme, dont l'esprit est exercé, ne puisse apprendre facilement en deux ans, lorsque cette étude fera partie des connaissances particulières de sa profession. Mais la langue qu'il importe le plus de cultiver est la nôtre, la plus parfaite de toutes les langues modernes, et peut-être de toutes les langues; je veux dire celle qui suit de plus près l'ordre naturel des êtres et de leurs rapports, objet de nos pensées, et qui est l'expression la plus fidèle des idées les plus vraies. Il y a dans l'étude de la langue française, considérée sous cet aspect, beaucoup d'autres choses à apprendre que des règles de grammaire. C'est une vérité que Buffon semble avoir entrevue, lorsqu'il dit dans son discours de réception à l'Académie française : « Un beau style n'est tel que par le nombre infini de vérités qu'il présente; toutes les beautés intellectuelles qui s'y trouvent, tous les rapports dont il est composé sont autant de vérités aussi utiles, et peut-être plus précieuses pour l'esprit humain, que celles qui font le fond du sujet. »

CHAPITRE XI.

SUITE DE L'ÉDUCATION PUBLIQUE.

L'éducation publique forme le cœur en exerçant sa sensibilité par l'amitié, en dirigeant ses affections par la religion, en réprimant ses saillies par la contradiction. C'est là le triomphe de l'éducation publique; et il ne dépend pas, comme les progrès de l'esprit, de l'habileté des maîtres; mais il est le résultat nécessaire du rapprochement d'un grand nombre d'enfants.

Dans la famille, l'affection est un devoir, et les amitiés particulières sont déplacées, parce qu'elles supposent exclusion et préférence; mais dans le collége, la seule conformité d'âge, d'humeur et de goûts, forme dans ces âmes simples et sans fard ces nœuds que l'intérêt n'a pas serrés, ces liaisons qu'on entretient, ou qu'on renoue avec tant de plaisir dans un autre âge. Ce n'est pas dans l'éducation commune que l'égoïsme a pris naissance; il est le triste et chétif avorton de l'éducation privée.

L'éducation publique dirige les affections par la religion. On peut instruire les enfants à la maison, mais on ne peut les toucher qu'à l'église : or, c'est bien moins l'esprit des enfants qu'il faut éclairer, que leur cœur qu'il faut émouvoir. Tel est, dans l'homme, le principe moral et physique de sociabilité, que cette chaîne sympathique qui lie entre eux des hommes réunis dans un même lieu, et qui les unit tous à l'homme qui leur parle, fait qu'il suffit, pour les entraîner tous, d'en émouvoir quelques-uns; et l'on n'est pas capable de rapprocher deux idées, lorsqu'on ne sent pas l'ascendant qu'un homme éloquent peut prendre sur des enfants, pour leur inspirer le sentiment des grandes vérités de la religion, en excitant leur sensibilité et en frappant leur imagination.

L'éducation commune n'est pas moins propre à réprimer les saillies du caractère. Dans l'éducation domestique même la plus soignée, l'enfant voit tout le monde occupé de lui : un précepteur pour le suivre, des domestiques pour le servir, des parents faibles pour excuser ses fautes. Il aura éprouvé la fermeté, quelquefois l'humeur de ses maîtres, la docilité, et quelquefois des bassesses de la part de ses inférieurs; mais il n'aura pas essuyé la contradiction de la part de ses égaux, et parce qu'il ne l'aura pas essuyée, il ne pourra la souffrir.

Cette contradiction si utile s'exerce par la collision des esprits, des caractères, quelquefois des forces physiques. Elle abaisse l'esprit le plus fier, assouplit le caractère le plus roide, plie l'humeur la moins complaisante; et l'on sent à merveille que les graves reproches d'un précepteur, ou le sérieux d'une mère, n'ont pas, pour corriger un enfant, l'effet que produit l'acharnement d'une douzaine d'espiègles à contrarier le caractère bourru de leur camarade. Le dirai-je? les punitions infligées à la maison flétrissent le caractère, parce que l'enfant ne souffre que devant ses juges : au collége, elles produisent un effet contraire, parce que l'orgueil s'en mêle, et qu'il souffre devant ses complices; car il existe partout, et même au collége, une conspiration permanente des inférieurs contre l'autorité.

Enfin, l'éducation publique exerce et développe le physique des enfants par l'emploi

des forces; et à cet égard, en laissant au génie inventif des jeunes gens toute la latitude qui peut s'accorder avec les précautions que demandent la vivacité de leur âge et la faiblesse de leur corps, il ne serait peut-être pas inutile d'établir un plus grand nombre de jeux où les enfants trouveraient à développer leur force et leur adresse.

L'enfant fera donc ses classes comme on les faisait autrefois, comme les ont faites le grand Condé, Bossuet et d'Aguesseau, et comme les ont dirigées les Porée, les Rollin, les Lebeau, les Coffin, en observant toutefois dans le choix des auteurs à expliquer, et des compositions à faire, de tourner l'esprit des jeunes gens vers les connaissances et les sentiments les plus avantageux aux principes constitutifs de la société, dont ils doivent être les ministres ou les sujets; et à cet égard, il y a quelque chose à retrancher de l'ancienne méthode, et quelque chose à y ajouter.

Les enfants seront donc plusieurs années dans les colléges, et je crains encore qu'ils n'en sortent trop tôt. Il faut que l'éducation se prolonge, moins pour orner l'esprit que pour former le cœur et veiller sur les sens, et que cette époque critique se passe dans la distraction, le mouvement et la frugalité des colléges, plutôt que dans l'oisiveté, les plaisirs et la bonne chère du monde.

La société ne perdra rien à cette disposition, et le moyen que l'homme la serve plus utilement et plus longtemps est qu'il commence plus tard à la servir, et qu'il lui épargne, le plus qu'il est possible, l'ignorance, les écarts, et les erreurs de ses premières années.

Il faut que les parents se persuadent que l'éducation publique a moins pour objet de rendre les jeunes gens savants, que de les rendre bons et capables de recevoir les connaissances et de pratiquer les vertus propres à la profession à laquelle ils sont appelés.

Que saura donc le jeune homme en sortant du collége? Rien, pas même ce qu'il aura étudié ; car que peut-on savoir à dix-huit ans? Mais si la nature a secondé l'éducation, et l'éducation la nature, il aura l'esprit ouvert et le corps dispos; il aura la connaissance d'un ordre, des sentiments d'affection envers ses semblables, il aura l'habitude de l'obéissance, de l'obéissance surtout... car c'est ici un avantage auquel nul autre ne peut être comparé. L'enfant ne peut apprendre à connaître une règle, à se conformer à *un ordre public*, que dans l'éducation publique : dans l'éducation privée, il obéit à l'homme, et à la seule volonté arbitraire de l'homme; car il ne peut y avoir de règle fixe, d'ordre invariable là où l'ordre est sans cesse troublé par mille événements domestiques, une visite, une indisposition, une partie à la campagne, et même où la dispense de la règle est souvent la récompense du travail. Aussi l'enfant qui sait qu'il dépend de son maître d'abréger l'étude ou de prolonger la récréation, le flatte pour en obtenir ce qu'il désire, ou le prend en aversion, s'il le trouve inflexible. Mais dans une maison commune, où la cloche ponctuelle commande au maître comme à l'élève, l'enfant, placé dans un ordre que rien ne dérange, ni la volonté des autres, ni ses propres caprices, ni les accidents même les plus imprévus, l'enfant, qui voit dans ses maîtres une hiérarchie d'autorité, et qui remonte jusqu'à l'autorité publique, dont les agents mêmes doivent de temps en temps se montrer à ses yeux, s'accoutume à des idées d'ordre, de discipline, de subordination, qui doivent être la première pensée, le premier sentiment de l'homme public, parce que le maintien de l'ordre est son premier et même son unique devoir.

Le jeune homme élevé dans la maison, sous les yeux d'un instituteur vigilant et vertueux, comme on en trouve si facilement, et de parents exemplaires, comme il y en a tant, saura beaucoup plus ; il saura ce qu'on ne lui aura pas appris, et même ce qu'on n'aura pas voulu lui apprendre : il aura eu *toute sorte de maîtres*, et saura déclamer quelque scène de Racine, dont il comprendra l'intention sans en sentir les beautés; il aura dans la tête des nomenclatures d'animaux, de végétaux, de pierres; mais il n'aura souvent ni imagination, ni jugement, ni sensibilité ; il aura déjà des passions, et n'aura plus de force.

On ne manquera pas de m'objecter qu'il y a des sujets qui ne réussissent pas dans l'éducation publique, et d'autres qui réussissent dans l'éducation domestique. D'abord je ne parle pas de l'éducation publique telle qu'elle existe aujourd'hui, puisque, de l'aveu du rapporteur au conseil d'État, cité plus haut, « elle est presque nulle partout, que la génération qui vient de toucher à sa vingtième année est irrévocable-

ment sacrifiée à l'ignorance, que nos tribunaux, nos magistratures, ne nous offrent que des élèves de nos anciennes universités, et qu'enfin le système d'éducation qu'on suit aujourd'hui est essentiellement mauvais. » Je ne parle pas de l'éducation domestique qu'on donne aujourd'hui, parce qu'elle est beaucoup meilleure depuis que les circonstances n'ont laissé que cette ressource à un grand nombre d'hommes habiles et vertueux ; mais je parle des temps ordinaires, et alors que prouve l'objection ? Il faut savoir ce qu'on entend par réussir dans l'éducation publique. L'éducation d'un jeune homme a réussi, si elle lui a donné les dispositions nécessaires à acquérir les connaissances de son état, et surtout à en pratiquer les vertus ; car les vertus sont, dans les sciences qui tiennent à la morale et à la politique, les premières connaissances, et jamais dans ces sciences on n'a le cœur mauvais sans avoir l'esprit faux. Un sujet a réussi dans l'éducation privée, il aurait peut-être mieux réussi dans l'éducation publique ; il n'a pas réussi dans un collége, il eût peut-être été pire dans la maison : il en résulte qu'il y a des sujets que les hommes ne peuvent détériorer, et d'autres que l'instruction ne peut rendre meilleurs ; il faut en conclure qu'il y a des hommes que la nature destine à être gouvernés, et d'autres qu'elle destine à gouverner, si ce n'est par l'autorité des places, du moins par celle de la raison et de l'exemple ; car la nature, pour l'intérêt de la société, accorde toujours aux hommes instruits et vertueux l'autorité sur les autres, que leur âge ne leur donne pas encore, ou que le gouvernement leur refuse.

Au reste, il ne faut pas que l'administration prenne des programmes de colléges pour ses listes de promotion. Ces réputations naissantes ont besoin de l'épreuve du temps et de l'expérience ; ce sont les fleurs du printemps qui promettent, mais qui ne donnent pas toujours les fruits de l'automne.

Quand l'éducation des colléges est finie, alors commence l'éducation de la profession, qui complète l'instruction, et finit l'homme social. Le jeune homme qui veut s'adonner à la pratique de la peinture, de l'architecture, de la médecine, se forme auprès des grands peintres, des habiles architectes, des médecins célèbres ; le jeune homme destiné à la fonction de juger ou à celle de combattre, doit s'instruire auprès de ceux que l'âge et l'expérience ont formés à ces importantes fonctions, et il doit trouver des instituteurs dans tous ses anciens, bien loin de voir en eux des égaux, et quelquefois des inférieurs, comme il arrivait trop souvent dans les corps militaires, depuis les changements survenus à leur discipline, où l'ancienneté d'âge n'était pas assez respectée ; innovation désastreuse, destructive de la société, qui a besoin de la sagesse des vieillards pour diriger et modérer la force des jeunes gens.

Il ne faut donc pas que les institutions publiques soient en contradiction avec l'éducation publique, et que le jeune homme entrant dans le monde y trouve un système tout nouveau de principes et de maximes d'où il puisse conclure que ses maîtres sont des imposteurs, ou que ses parents sont des hommes corrompus, ou qu'enfin il n'y a ni principes ni règle fixe, et que la conduite de chacun est livrée aux chances de ses besoins et au caprice de ses passions.

Je n'ai pas parlé des écoles militaires, parce que les véritables et seules écoles militaires doivent être les corps militaires, comme l'école du commerce est le comptoir, et l'école de l'agriculture est la terre.

CHAPITRE XII.

DE L'ÉDUCATION DES FEMMES.

Les femmes appartiennent à la famille, et non à la société politique, et la nature les a faites pour les soins domestiques, et non pour les fonctions publiques. Leur éducation doit donc être domestique dans son objet, et elles devraient la trouver dans le giron maternel, si nos mœurs permettaient toujours aux mères de remplir le devoir d'élever leurs filles, devoir bien plus sacré que celui d'allaiter leurs enfants, dont la philosophie moderne leur a fait une loi. En attendant ce moment encore éloigné, il faut des maisons d'éducation, où un ordre de filles se voue à l'instruction de cette portion de l'espèce humaine, d'autant plus intéressante aux yeux de la société, qu'elle est presque exclusivement chargée de donner un jour aux enfants la première éducation.

Les ordres des filles sont donc dans la nature de la société, ils sont même nécessaires au bonheur d'un grand nombre de personnes du sexe. Dans une société parfaitement constituée, toutes les situations de la vie, tous les états de l'âme doivent trouver

la place qui leur convient; et puisque la société souffre ces métiers périlleux, où l'homme sacrifie le soin de sa vie au besoin de garder sa subsistance, elle doit permettre ces professions où l'homme dispose une fois de son libre arbitre pour mieux assurer sa liberté. Il faut un asile au malheur, un rempart à la faiblesse, une solitude à l'amour, un abri à la misère, un exercice à la charité, une retraite au repentir, un remède aux dégoûts du monde, aux infirmités de la nature, aux torts de la société. On ne sait pas assez combien peu il y a d'hommes capables de se gouverner eux-mêmes, et combien grand est le nombre de ceux qui sont trop heureux de trouver dans les règles générales d'une raison commune, la règle de conduite qu'ils ne trouvent pas dans leur propre raison.

La religion fonde les ordres monastiques : l'Etat les fait servir à soulager toutes les faiblesses de l'humanité, à l'éducation des enfants, à la protection du sexe faible, au soulagement des infirmes, à l'instruction du peuple, au rachat des captifs, à la civilisation du sauvage, et la religion imprime à ces différents emplois ce caractère de grandeur et de divinité qu'elle communique à tout ce dont elle est le principe. Les gouvernements qui ne sont pas privés de cette ressource peuvent trouver, dans l'obéissance sans réserve des religieux, les richesses des monastères et la perpétuité de ces grands établissements, de puissants moyens d'administration qu'ils chercheraient vainement ailleurs, et dont les peuples qui les ont sacrifiés au délire des nouveautés regrettent aujourd'hui la perte (1).

L'éducation des jeunes personnes ne doit pas être la même que celle des jeunes gens, puisqu'elles n'ont pas reçu de la nature la même destination. Tout, dans leur instruction, doit être dirigé vers l'utilité domestique, comme tout, dans l'instruction des jeunes gens, doit être dirigé vers l'utilité publique. C'est une éducation fausse que celle qui donne aux inclinations une direction contre nature, qui fait que les sexes aiment à changer entre eux d'occupations comme d'habits, que les femmes se mêleraient volontiers du gouvernement de l'Etat, et que les hommes se plaisent un peu trop à la vie privée, et dans les jouissances domestiques (2).

Depuis longtemps, on apprend aux jeunes gens beaucoup de botanique, de chimie, d'histoire naturelle, etc., assez inutiles pour remplir des fonctions publiques, et l'on enseigne aux jeunes personnes des langues étrangères, des sciences, et même certains arts, connaissances dont elles ne peuvent acquérir tout au plus que ce qu'il en faut à la vanité pour se montrer, et qui, si elles les cultivent avec succès, prennent beaucoup sur leurs devoirs domestiques, quelquefois sur leur santé, et presque toujours sur leurs agréments naturels.

Voyez la nature, et admirez comment elle distingue le sexe qu'elle appelle à exercer les fonctions publiques de celui qu'elle destine aux soins de la famille : elle donne à l'un, dès l'âge le plus tendre, le goût de l'*action* politique et même religieuse; le goût des chevaux, des armes, des cérémonies religieuses; elle donne à l'autre le goût des travaux sédentaires et domestiques, des soins du ménage, des *poupées :* voilà les principes, et le meilleur système d'éducation ne doit en être que le développement. Ainsi la nature inspire à l'enfant un goût qui deviendra un devoir dans un âge plus avancé, comme elle introduit, chez un peuple naissant, une coutume qui deviendra une loi de la société politique.

Si le but de l'éducation n'est pas le même pour les enfants des deux sexes, les moyens doivent être un peu différents, et il faut une extrême sagesse dans les institutions, pour que l'éducation commune, qui convient aux hommes faits pour vivre ensemble dans les tribunaux, dans les camps, sur les vaisseaux, convienne aux femmes destinées à vivre isolées dans les familles. Le ressort puissant de l'émulation, si efficace dans l'éducation des hommes, parce qu'il éveille en eux les passions les plus généreuses, doit être employé avec un extrême ménagement dans l'éducation des femmes, chez lesquelles il peut éveiller la vanité, source de leurs malheurs, de leurs fautes, de leurs ridicules, et qui, chez les femmes comme chez les hommes, naît de la force

(1) *Voy.* les ouvrages de M. Burke.

(2) Le cardinal Mazarin ayant proposé à M. de Lamoignon la place de premier président, ce vertueux magistrat lui répondit : « M. de Nesmond en est plus digne que moi, sa place me suffirait, je resterais dans mon particulier, et je n'aime que ma famille et mes livres. » Ce fut alors que le cardinal Mazarin lui dit : « L'amour que vous faites paraître pour la vie privée est un amour-propre dont un homme de bien doit se défaire quand il s'agit de l'Etat. »

de l'amour-propre et de la faiblesse des moyens.

Les jeunes gens au collége se battent entre eux, et s'aiment; les jeunes personnes se caressent et se jalousent: et c'est surtout dans l'éducation des femmes qu'il est utile d'établir la plus rigoureuse uniformité des vêtements, car il est remarquable qu'elles observent, même dans les pensions, beaucoup plus que les jeunes gens, les différences dans l'état et la fortune de leurs parents.

On doit, dans l'éducation des jeunes personnes, parler à leur cœur autant ou plus qu'à leur raison, les conduire par une religion aussi affectueuse, mais plus éclairée peut-être, et plus grande qu'elle ne l'était dans la plupart des couvents; en un mot, leur inspirer beaucoup plus que leur apprendre, parce que les femmes ont reçu en sentiment leur portion de raison : c'est ce qui fait qu'elles savent, sans les avoir apprises, tant de choses que nous apprenons mal sans les savoir, et ce qui leur donne un sens naturellement plus droit, quoique moins raisonné, un goût plus sûr, quoique plus prompt, un esprit et des manières moins étudiées et par cela même plus aimables (1).

(1) On négligeait trop dans les couvents la partie physique de l'éducation; l'exercice et les aliments n'y étaient pas en général assez soignés, et, de crainte de leur parler trop de mariage, on ne les entretenait pas assez de leurs devoirs.

LÉGISLATION PRIMITIVE.

QUATRIÈME PARTIE.

DISCOURS POLITIQUES SUR L'ÉTAT ACTUEL DE L'EUROPE.

—

L'auteur en publiant la *Législation primitive*, avait formé une quatrième partie de son ouvrage par la réunion de plusieurs articles publiés séparément dans le *Mercure de France* au commencement de ce siècle, après son retour en France. Nous avons cru pouvoir transporter ces articles à leur place naturelle dans notre édition des Œuvres complètes. Et ce parti nous a paru d'autant plus rationel, qu'un grand nombre d'autres articles de même nature publiés soit dans le *Mercure de France*, soit dans d'autres recueils du même genre ont dû être rassemblés par nous et joints aux premiers. On les trouvera tous, classés chronologiquement, en tête de la partie des *OEuvres politiques*, au tome IIe de notre édition. Cette seconde partie tout entière est le développement logique de la *Théorie du pouvoir* et des principes exposés dans la *Législation primitive*.

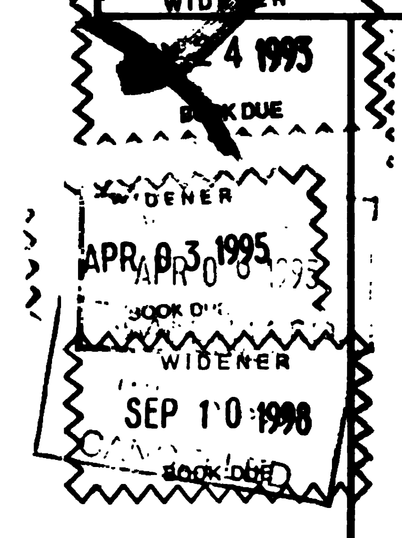
TABLE DES MATIÈRES

CONTENUES DANS CE VOLUME.

FIN DE LA TABLE DU PREMIER VOLUME.

Imprimerie de L. MIGNE, au Petit-Montrouge




4 1995
WIDENER
APR 03 1995
WIDENER
SEP 10 1998
BOOK DUE

